Parisiis
1573

Digitized by Google

BIBLIOTECA NAZIONALE VITTORIO EMANUELE
6
30 Mc
1

Ex Bibliotheca
majori Coll. Rom.
Societ. Jesu

42. 5. 1.
42
C
14

Digitized by Google

NICOLAI

DE NIISE, ORDI-NIS MINORVM DE OBSERVANTIA,

In quatuor libros ſententiarum, opus,

Reſolutio Theologorum inſcriptum,

Cunctis in Theologia proficere volentibus, maximè neceſſarium.

Nunc poſt multorum annorum tenebras in lucem prodiens, à mendis ac impreſſorum negligentijs, quæ paſſim, ac frequentes legebantur purgatum.

Cui, pro ſtudentium profectu, additi loci ſunt, in quibus, vel D. Thomas, vel Io. Scotus, & quidam alij, eaſdem pertractarunt Queſtiones.

Duplici annexo Indice, quorum alter queſtiones, dicta vero notabilia reliquus complectitur.

Ex Legato



Ill.mi Cocini

PARISIIS,

Apud Gulielmum Chaudiere, via Iacobæa, ſub Temporis inſigni, & Hominis ſilueſtris.

M. D. LXXIII.

AVTHORIS VITA PER F. NATALEM TALLEPIED.

NIcolaus DE NIISE, ordinis fratrum minorum de obſeruantia vulgariter nuncupatorum, ex Buzenille inferioris Normaniæ pago, Conſtātienſis diœceſis oriundus: vir in diuinis ſcripturis ſtudioſus & eruditus, in philoſophia ſcholaſtica nulli ſecundus, moribus & conuerſatione deuotus, nec non regularis obſeruantiæ inſtaurator celeberrimus. Cum eſſet Conſtantienſis Eccleſiæ canonicus, atque Godefridi eiuſdem loci Epiſcopi vicarius, omnia Chriſti amore contemnens, conuentum Valoniarum adiit: Ibique minorum habitum (cunctis mirantibus) deuotiſsimè ſumpſit. Sicque multo tempore, ſimplicem inter ſimplices vitam agens: hac floruit & doctrina. Tandem cum eſſet conuentus Rothomagenſis Guardianus bene meritus: fœliciter diem clauſit extremum. Fertur ad eius exequias paſsim videndi oſculandique cauſa, tantam vtriuſque ſexus cateruam irruiſſe, vt ſeſe fœliciſsimos dicerent, qui corpus ipſius, roſariis, & lintheolis tetigiſſent. Multa & præclara ſcripſit volumina,

quibus ſe & præſentibus tunc vtilem, ac poſteris memorabilem effecit. De quibus iſta feruntur.

Reſolutio theologorum.
Sermones de tempore.
Gemma prædicantium.
Speculum mortalium.
De quatuor nouiſſimis.
Sermones de tempore.
Sermones de ſanctis.

Claruit autem tempore Ludouici. 12. Francorum Regis.

INDEX QVÆSTIONVM ET PROBLEMATVM HVIVS OPERIS.

Partitiones primi tractatus.

SECTIONES, ſiue partitiones totalis libri, qui non incongruè Reſolutio Theologorum nũcupari poteſt. Vbi eſt attendendum, quòd à principio libri de ipſa theologali doctrina quæſtiones aliquæ permittuntur. Dehinc ponitur libri partitio in ſeptem ſpeciales tractatus, quorum quilibet in tres præcipuas partes: & pars vnaquaq; in portiones varias ſerioſiſſimo quodam ordine diſtinguitur.

Primum itaque circa doctrinam theologicam communes quædam quæſtiones mouentur in quadruplici differentia.

De neceſsitate ſacræ ſcripturæ. ca. 1.

Primo de ipſius neceſſitate.

Secundo de eius ſufficientia, & vtilitate.

Tertio de ſui ſubiecti veritate.

Quarto de tam ſublimis doctrinæ qualitate.

Circa primum quæritur.

1 An ſit nobis neceſſaria aliqua doctrina ſupernaturalis.

De ſufficientia ſacræ ſcripturæ. ca. 1.

Circa ſecundum quæritur.

Vtrum doctrina ſupernaturalis viatori neceſſaria, ſit ſufficienter tradita in ſacra ſcriptura. 2

De ſubiecto theol. c. 6.

Circa tertium quod eſt de ſubiecto theologiæ quæruntur quatuor.

An theologia ſit de Deo tanquam de ſubiecto, primo. 3

2 An theologia ſit de Deo ſub ratione deitatis, vel ſub alia ratione ſpeciali. 4

3 Vtrum cum ſumma ſimplicitate ſubiecti theologici ſtare poſſit aliqua non identitas ex natura rei rationum formaliũ, aut modorum intrinſecorum, quoad perfectiones de ipſo ſcibiles. 4

4 Vtrum theologia ſit de omnibus per attributionem ad ſuum ſubiectum primum. 7.8

De qualitate theolog. c.

Circa quartum, videlicet circa qualitatem doctrinæ theologicæ mouentur tres quæſtiones.

1 Vtrum theologia ſit ſcientia, vel ſapientia ſubalterans, vel ſubalternata. 8

2 Vtrum ſacra doctrina pluralitatem ſenſuum ſub vna litera inuoluens ſit aliis ſcientiis certior, & nobilior. 10

3 Vtrum theologia ſit ſpeculatiua, vel practica.

Partitio libri in ſeptem ſpirituales tractatus. 11

Primus eſt de Dei perfectione.

Secundus eſt de mundi conditione.

Tertius eſt de hominis præuaricatione.

Quartus eſt de verbi reparatiua incarnatione.

Quintus de gratiarum,& virtutum informatione.

Sextus de ſacramentorum efficaci inſtitutione.

Septimus de finali retributione.

De cognoſcibilitate Dei. c.6.

In primo tractatu primo mouetur quæſtio, talis de Dei cognoſcibilitate in communi.

1 Vtrum Deus ſit à nobis naturaliter per creaturas cognoſcibilis,& præ ipſis creaturis primo notus. 13

Sectio huius primi tractatus in tres principales partes,ſecundum ea quæ ſunt de Deo cognoſcenda, quæ ſunt in triplici differentia.

Prima pars eſt de his,quæ ſpectant ad diuinę eſſentię vnitatē.

Secunda de his,quæ pertinēt ad perſonarum trinitatem.

Tertia de his quæ concernūt attributorum pluralitatem.

De eſſentia Dei. c. 11.

In prima parte quæruntur quatuor.

Primum de eſſe Dei.

1 An videlicet iſta propoſitio Deus eſt ſit per ſe nota. 15

2 Vtrum Deum eſſe infinitum intenſiuè ſit demonſtrabile. 16

3 Vtrum ſolus Deus ſit in omnibus, & vbique immutabilis, & æternus. 18

4 Vtrum tātum ſit vnus Deus. fol. 19

De diſtinctione perſonarum c.15.

In ſecunda parte principali huius primi tractat⁹ primo mouentur quæſtiones de perſonarum diſtinctione. Et cōſequenter de ſingularū perſonarū ſpeciali ratione. Et exinde de ipſarum perſonarum cōparatione.

Circa primum mouentur ſex quæſtiones.

1 Vtrum in Deo ſint tantum duæ productiones. 20

2 Vtrum in diuinis ſit generatio vniuoca. 21.22

3 In vnitate diuinæ eſſentiæ ſint tantum tres perſonæ. 22

4 Vtrum conuenienter dicantur eſſe in diuinis quandoque notiones. 25

Digitized by Google

5 Vtrum numerus perſonarum in diuinis pertineat ad ſubſtãtiam, vel relationem ad primam intentionem, vel ſecundam 25.26

6 Vtrum perſonæ diuinæ cõſtituantur per proprietates abſalutas, vel reſpectiuas. 28

De Patre. cap 21.

Circa ſecundũ, primo quæritur de his, quæ ſpectant ad perſonam patris

Secundo de his, quæ ad perſonam filij.

Tertio de his, quæ ad perſonam ſpiritusſancti pertinere videntur.

Circa ea, quæ ad perſonam patris pertinẽt quatuordecim mouentur quæſtiones.

1 An ingenitum ſiue innaſcibile ſit proprietas perſonæ patris conſtitutiua 30

2 An iſta propoſitio ſit vera ſolus pater eſt Deus 31

3 An eſſentia in patre ſit principium generatiuum filij 32

4 An paternæ generationis terminus ſit eſſentia. 34

5 An generatio actiua patris ſit perfectio ſimpliciter. 35

6 An potentia generandi in patre ſit quid, vel ad aliquid. 36

7 An in ſolo patre ſit potentia generandi. 38

8 An actus notionales patris, videlicet generare & ſpirare verè prædicentur de eſſentia.

9 An hæc propoſitio ſit vera: Deus generat Deum. 42

10 An pater genuerit filium intellectu præintelligente ipſum ante generationem eius 43

11 An pater genuerit filium voluntate antecedente 44

12 An pater genuerit filium neceſſitate naturali 45

13 An actus dicendi ſoli patri conueniens ſit prior in patre, quàm actus intelligendi. 47

14 An pater ſit ſapiens ſapientia genita.

De filio. cap 46.

Circa ea, quæ ſpectant ad perſonam filij, ſiue verbi mouentur quinque quæſtione.

1 An in verbo noſtro, quod eſt actus intelligendi cum actu dicendi actus intelligendi præcedat actum dicendi. 49

2 An hoc nomen verbum in diuinis ſit proprium filij importans reſpectum ad creaturas. 50

3 An in diuinis imago ſit proprium nomen filij. 51

4 An filius generetur de ſubſtantia patris. 52

5 An generatio filij ſit æterna.

De Spiritu Sancto. cap. 40.

Circa ea, quæ perſonam Spiritusſancti concernunt inquirendum eſt præcipuè de tribus.

Primo de eius productione.

Secundo de ipſius nominatione.
Tertio de eiuſdem miſſione.

De productione Spiritusſancti. cap. 40.

Circa productionem ſpiritusſancti mouentur ſex quæſtiones.

1 An voluntas ſit principium neceſſario productiuum Spiritusſancti, & ei diuinæ eſſentiæ communicatiuum. 54

2 Si Spiritusſanctus non procederet à filio realiter diſtingueretur ab eo. 56

3 An productio Spiritusſancti ſit generatio, vel à generatione diſtincta. 58

4 An pater & filius ſint vnũ principium Spiritusſancti, & vnus ſpirator. 59

5 An pater prius origine ſpiret Spiritum ſanctum, quàm filius 59

6 An pater & filius ſint priores natura Spiritusſancto. 60

De nomine Spiritusſancti. cap. 45.

Circa Spiritusſancti nominationem mouentur tres quæſtiones.

1 An hoc nomen Spiritus ſit proprium tertiæ perſonæ in diuinis. 62

2 An Spiritusſanctus propriè nominetur nexus, & amor patris & filij, ita quòd pater & filius diligunt ſe Spiritusſancto 62

3 An hoc nomen donum dicat proprietatem perſonalem Spiritusſancti conſtitutiuã 63

De miſſione Spiritusſancti. cap. 48.

Circa miſſionem Spiritusſancti ſunt duæ quæſtiones.

1 An mitti ſoli Spiritui ſancto conueniat, aut etiam patri, & filio. 65

2 An miſſio actiua ſit actio immanens, vel tranſiens. 66

De relatione perſonarum. cap. 50.

Circa perſonarum comparationem inueſtigandum eſt de tribus.

Primo de quadruplici communi relatione.

Secundo de perſonarum circumincesſione.

Tertio de ſpeciali appropriatione

Circa primum iſtorum ſunt tres quæſtiones.

1 An in diuinis ſint iſtæ quatuor relationes cõmunes reales, diſtinctio identitas, æqualitas & ſimilitudo. 67

2 An in diuinis ſit realis diſtinctio. 69

3 An in diuinis perſonis ſit ſumma æqualitas. 69

De circumincesſione. cap. 53.

Circa ſecũdũ eſt vna quæſt.

1 An perſonæ diuinæ ſint in ſe inuicem per circumincesſionem. 71

De appropriatione. cap. 53.

Circa tertium mouetur vni-

ca quæſtio.

1 An diuinis perſonis conuenienter fiat aliquorum attributorum ſpecialis appropriatio. 72

De attributis.

cap. 55

In tertia parte principali huius primi tractatus inueſtigandum eſt de his, quæ pertinent ad attributorum pluralitatem. Vbi primo in generali mouetur quæſtio vna.

1 Videlicet cum ſumma vnitate, & identitate attributorũ inuicem, & cum eſſentia ſtare poſſit aliqua eorum diſtinctio ab inuicem & ab eſſentia. 74

De potentia intellectiua Dei. cap. 56.

Conſequenter autem in hac parte inueſtigandum eſt ſpecialiter de tribus.

Primo de eis, quæ pertinent ad potentiam intellectiuam.

Secundo de his, quæ ſpectant ad potentiam volitiuam.

Tertio de his, quæ concernunt potentiam effectiuam.

Circa primum, primo in generali mouetur vna quæſtio.

1 An in Deo ſit intellectus agens. & poſſibilis. 76

De vnitate ſcientiæ diuinæ. cap. 57.

Conſequenter in ſpeciali quęritur de diuina intellectione, & ſcientia, vbi quærendum eſt de tribus.

Primo de diuinæ ſcientiæ, & ſcibilium habitudine.

Secundo de ſcitorum multitudine.

Tertio de ſcientiæ certitudine.

Circa primum mouentur quatuor quæſtiones.

1 An in Deo ſint ideæ, vel relationes aliquę ad ſcibilia quidditatiue cognita, quæ ſint rationes cognoſcendi huiuſmodi ſcibilia. 76

2 Ad creatura inquantum eſt fundamentum relationis æternæ ad Deum, vt cognoſcentem habeat verum eſſe ſic, quòd eſſentia rei creabilis ſit æterna. 79

3 An omnia in Deo cognoſcente ſint vita. 81

4 An ſcientia Dei reſpectu factibilum ſit practica. 82

De ſcitorum multitudine. cap. 62.

Circa ſcitorũ multitudinem vna mouetur quæſtio.

1 An Deus per ſuam eſſentiam omnia diſtinctè cognoſcat. 83

De certitudine diuinæ ſcientiæ. cap. 63.

Circa diuinæ ſcientiæ certitudinem vna eſt quæſtio.

1 An cum determinata, & infallibili, atque immutabili certitudine diuinæ ſcientiæ ſtare poſſit eius contingentia circa obiecta creabilia, & contingentia ipſorum obiectorum. 85 86

De prouidentia Dei. cap.66.

Circa ea, quæ pertinent ad potentiam volitiuam inquirẽdum eſt præcipue de octo.

Primo de Dei prouidentia, & diſpoſitione.

Secundo de diuinæ voluntatis extenſione.

Tertio de eius impletione.

Quarto de diuinæ voluntatis permiſſione.

Quinto de creatæ voluntatis ad diuinam cõformatione.

Sexto de diuina dilectione.

Septimo de ira, & odio Dei.

Octauo de diuinæ miſericordiæ, & iuſtitiæ ratione.

Circa Dei prouidentiam, & diſpoſitionem ſunt duæ quæſtiones.

1 An diuinæ prouidentiæ omnia ſint immediate ſubiecta. 89

2 An prædeſtinatio ſit actus diſtinctus à præſentia Dei habens rationem ex parte prædeſtinati, & neceſſitatem ſibi imponente. 90

De voluntate Dei. cap.68.

Circa diuinæ voluntatis extenſionem eſt vna queſtio.

1 An diuina voluntas immediate cauſaliter ſe extendat ad omnem effectum. 92

De impletione voluntatis Dei. cap.69.

Circa diuinæ voluntatis impletionem vna eſt quæſtio.

1 An diuinæ voluntas ſemper impleatur. 63

De permiſſione. cap.70.

Circa diuinã permiſſionem eſt vna quæſtio.

1 An diuina volũtas debeat permittere mala fieri. 94.95

De conformitate voluntatis creata ad diuinam. cap.71.

Circa creatæ voluntatis ad diuinam conformationem vnica mouetur quæſtio.

1 An conformitas voluntatis creatæ ad diuinam voluntatem faciat eam iuſtam & bonam moraliter. 96

De dilectione diuina cap. 72.

Circa ſextum, quod eſt de diuina dilectione vna tractatur quæſtio.

1 An Deus æterno ex charitate æqualiter omnia diligat. 97.98

De ira & odio Dei. cap.75.

Circa ſeptimum, quod eſt de ira, & odio Dei, mouetur talis quæſtio.

1 An Deus iraſcatur aliquibus creaturis, & eas odio habeat. 100

De iuſtitia Dei. cap 75.

Circa octauum, quod eſt de iuſtitia, & miſericordia Dei, vna tangitur quæſtio.

1 An in omni opere Dei cõcurrant miſericordia, & iuſtitia. fol.101

De potentia Dei. cap.77.

Circa ea, quæ pertinent ad Dei potentiam executiuam, ſi-

ue effectiuā ſunt ſeptem quæſtiones.

1 An potentia effectiua, ſiue executiua, quæ dicitur omnipotentia in Deo diſtinguatur ex natura rei à potentia volitiua. 104

2 An prima ratio poſſibilitatis, vel impoſſibilitatis rei ſit ex parte Dei, vel rei factibilis. 106

3 An diuina potentia ſe extendat ad impoſſibilia. 107

4 An diuina potentia ſe extendat ad infinitum, ſiue etiam ad infinita. 108

5 An diuina potentia potuerit feciſſe mundum meliorem quàm ſit. 109

6 An Deus de potentia abſoluta potuerit ante produxiſſe modum, quàm ab eo ordinatum fuerit. 110 111

8 An diuina potentia quicquid ſemel potuit, aut poteſt ſemper poſſit. 111

De relatione ad creaturas. cap. 83.

Tandem in fine tractatus huius quaſi continuando ipſum ad ſequentem mouetur quæſtio talis.

1 An in Deo poſſit eſſe ex tēpore aliqua relatio ad creaturas. 114

Sequuntur ſectiones ſecundi tractatus, in quo agitur de mūdi conditione.

In ſecūdo tractatus tres ſunt partes principales.

De productione rerum. cap. 85.

In prima agitur de rerum creatarum productione.

In ſecunda de earum diſtinctione.

In tertia de ipſarum gubernatione.

In prima parte mouentur quæſtiones.

1 An omnia creata ſint ab vno primo principio, vt eſt in tribus perſonis vnum ita quòd productio cauſatorum neceſſario præſupponat productionem diuinarum perſonarum. 114

2 An Deus poſſit aliquid creare. 116

3 An poſſibile ſit, aut fuerit mundum, aut creaturam aliquam fuiſſe ab æterno productam abſque durationis principio. 116 118

4 An creatio diſtinguatur realiter à re creata. 119

5 An creatio ſit mutatio. 121

6 An omnis creatura ſit veſtigium Trinitatis. 122

De diſtinctione rerum. cap. 92.

In ſecunda parte principali huius ſecundi tractatus vbi agitur de rerum creatarum diſtinctione fit diuiſio in tres portiones.

Primo enim tractatur de creatura merè ſpirituali.

Secundo de creatura merè corporali.

Tertio de creatura cōpoſita

ex corporali,& ſpirituali.

Primo ergo agitur de creatura merè ſpirituali, ſcilicet de Angelis, de quibus ſex tractantur.

Primum eſt Angelorum naturalis conditio.

Secundum eſt localis eorum tranſmutatio.

Tertium eſt ſuæ durationis determinatio

Quartum eſt eorum potētia, & operatio intellectiua.

Quintum eſt eorum potentia,& operatio volitiua.

Sextum eſt beatorum, & malorum ſeparatio bonorum beatificatiua, & malorum damnatiua.

De Angelis. cap 92.

Circa naturalem Angelorum cōditionem ſunt quatuor quæſtiones.

1 An angelus, & anima ex ſua naturali conditione differant ſpecie. 123.124

2 An poſſint eſſe plures Angeli in eadem ſpecie. 125

3 An angelus ſit compoſitus ex materia,& forma. 127 128

4 An angeli habeant corpora ſibi naturaliter vnita. 130

De loco Angel. cap 97.

Circa ſecundum, quod eſt angelorum localis tranſmutatio ſunt duæ quæſtiones.

1 An angeli ſint in loco. 131

2 An angelus poſſit moueri localiter. 132

De menſura Angel. cap. 99.

Circa tertium, quod eſt de mēſura durationis angelorum eſt vna quæſtio.

1 An omnium angelorum ſit vnum æuum menſurans durationem ipſorum. 133

De intellectu Angel. cap. 100.

Circa quartum, quod eſt de intellectu, & intellectione angelorum ſunt quatuor quæſtiones.

1 An angelus poſſit ſeipſum intelligere per eſſentiam ſuam. 135

2 An angelus habeat naturalem notitiam diſtinctam diuinæ eſſentiæ. 136

3 An ad cognoſcendas diſtinctas quidditates rerum oporteat angelum habere diſtinctas rationes cognoſcendi. 137

4 An angeli proficiant in ſciētia accipiendo notitiam à rebus 138

De volunt. Angel. c. 103.

Circa quintum, quod eſt angelorum voluntas, & volitio ſunt tres quæſtiones.

1 An in angelis ſit liberum arbitrium. 139

2 An angeli naturali dilectione dilexerunt Deum ſuper omnia. 140

3 An angeli plus diligant ſuperiores angelos, quod inferiores. 140.141

De præmio bonorum Angelorum cap. 105.

Circa ſextum, quod eſt bonorum angelorum, & malorum

ſeparatio tres ſunt quæſtiones de beatificatione bonorum, & tres de damnatione malorum.

1 An boni angeli meruerint beatitudinem antequam receperint eam. 141

2 An angelis ſit dura gratia ſecundum capacitatem ſuorum naturalium. 143

3 An angeli potuerint eſſe beati à primo inſtanti creationis. 144

De damnatione dæmonum. cap. 108.

De damnatione malorũ tres quæſtiones.

1 An malus angelus peccauerit appetendo æqualitatẽ Dei. 145

2 An peccatum Luciferi, & aliorum dęmonum fuerit ſuperbia. 146

3 An mali angeli neceſſario malè velint. 149

De creatione rerum. c 113.

In ſecunda portione ſecundæ partis principalis ſecundi tractatus agitur de creatura merè corporali, circa quam exprimit ſcriptura. Gene. primo triplex opus.

Primum eſt opus creationis.

Secundum eſt opus diſtinctionis.

Tertiũ eſt opus ornationis.

De opere creationis mouetur vna quæſtio.

1 An materia informis vna omnium corporum fuerit creata ante omnem diem. 151.152

De operibus ſex dierum. cap. 114.

De opere diſtinctionis tres quæſtiones mouentur.

1 An lux quæ prima die facta eſt ſuo motu cauſauerit diem.

2 An firmamentum, quod vocatum eſt cœlum diuidens aquas ab aquis cõuenienter fuerit factum ſecunda die. 155

3 An in die tertia conuenienter facta fuerit congregatio aquarum & productio plantarum. 156

De opere ornatus quod factum eſt quinta, & ſexta die mouetur vna quæſtio.

4 An conuenienter deſcripta ſint opera illorum trium dierum. 156.157

Die autem ſeptima mouetur quæſtio talis.

5 An completio ſiue conſumatio operum Dei conuenienter aſcribatur diei ſeptimę. 158

In tertia portione ſecundæ partis principalis ſecundi tractatus agitur de creatura compoſita ex natura corporali, & ſpirituali, ſcilicet de homine vbi eſt conſideratio triplex.

Prima de naturalis humanæ conditionis qualitate.

Secunda de ſuæ productionis modalitate.

Tertia de aſſimilatione eius ad Deum dignitate.

De anima cap. 118.

In prima conſideratione agitur de anima humana tam in

ſe quàm in ſuis potentiis, & actibus naturalibus. Et primo de anima humana in ſe ſunt tres quæſtiones.

1 An anima rationalis ſit naturaliter immortalis, & incorruptibilis. 159

2 An anima ſit compoſita ex materia, & forma. 160

3 An anima intellectualis cõuenienter vniatur corpori fragili, & corruptibili. 161

De intellectu. cap. 121.

De potentia animæ humanæ intellectiua, & actibus eius ſunt quatuor quæſtiones.

1 An intellectus humanus poſſit habere certam notitiam alicuius ſinceræ veritatis abſque lucis incertæ ſpeciali illuſtratione. 162

2 An in anima intellectiua præter intellectum poſſibilem ſit intellectus agens tanquam lux quædam creata, & ratio cognoſcendi. 164

3 An in intellectu ponenda ſit ſpecies intelligibilis tanquam cauſa principalis intellectionis. 165

4 An in parte intellectiua ſit portio ſuperior vt potentia diſtincta à portione inferiori. 167

De voluntate hominis. c. 125

De voluntate humana, & actibus eius ſunt vndecim quæſtiones.

1 An voluntas creaturæ intellectualis ſit nobilior potentia quàm intellectus.

2 An Deus poſſit facere voluntatem creaturæ intellectualis impeccabilẽ per naturã. 171

2 An aliquid aliud à voluntate cauſet actum volitionis in ipſa voluntate. 172

4 An voluntas poſſit velle cõtra vel præter iudicium rationis. 173

5 An in actibus humanis violentia, & ignorantia cauſet inuoluntarium. 175

6 An electio, & intentio ſint actus ſolius voluntatis. 176.177

7 An omne opus quod fit bona voluntatis intẽtione ſit bonum. 178

8 An bonæ voluntatis ſit tantùm vnus finis intẽtus vel poſſint eſſe plures. 180

9 An aliquis actus voluntatis poſſit eſſe indifferens. 181

10 An fruitio contra vſum diſtincta ſit actus volũtatis circa vltimum finem neceſſario elicitus. 182.183

11 An ſinderefis, & conſcientia ſint in intellectu aut in voluntate obligantes ad omne id quod dictant. 187.189

In ſecunda cõſideratione ſecundæ partis principali ſecundi tractatus agitur de humanæ productionis modalitate, vbi tractatur de triplici modialitate.

Primo de modo primariæ productionis. Secundo de modo primariæ diſpoſitionis. Ter-

tio de modo primariæ locationis.

De productione primi hominis. cap. 142.

De modo primariæ productionis ſunt tres quæſtiones.

1 An anima primi hominis fuerit creata in corpore. 190. 191

2 An corpus Adæ conuenienter factum fuerit de limo terræ. 191

3 An corpus Euæ factum fuerit de coſta Adæ ſecundum rationem ſeminalem. 192

De modo primariæ diſpoſitionis ſunt tres quæſtiones. 193.194

*De ſtatu primi hominis.c.*144.

1 An in ſtatu innocentiæ fuiſſent omnes homines æquales dominantes cæteris omnibus creaturis. 193.194

2 An in ſtatu innocentiæ fuiſſent corpora hominũ immortalia,& impaſſibilia. 195

3 An in ſtatu innocentiæ filij nati fuiſſent in iuſtitia confirmati & omnes electi. 196

*De loco primi hominis.c.*147.

De modo primariè locationis eſt vna quæſtio.

1 An conuenienter fuerit primus homo locatus in paradiſo terreſtri. 197

De aſſimilatione hominis ad Deum. cap. 148.

In ſecũda conſideratione tertiæ portionis ſecundæ partis principalis ſecundi tractatus agitur de aſſimilatione hominis ad Deum vbi mouetur quęſtio talis.

1 An in homine ſecundum animam ſit diſtinctè imago trinitatis.

De gubernatione rerum. cap. 149.

Sequitur tertia pars principalis ſecundi tractatus in qua agitur de rerum creatarum gubernatione vbi primo in communi mouetur quæſtio talis.

An omnia à Deo gubernentur ſine cauſis mediis. 199

De miniſterio angelorum. cap. 150.

Dehinc omiſſis multis minus neceſſariis ſpecialiter agitur de mũdi gubernatione per angelorum miniſterium tria præcipuè conſiderantur. Primũ eſt de rei corporalis per angelum tranſmutatione. Secũdum eſt de angeli in angelum actione. Tertium eſt de hominum per angelos directione.

De primo mouetur talis quæſtio.

1 An creatura corporalis obediat angelus ad nutum. 201

*De actione angelorum. c.*151.

De ſecundo mouentur tres quæſtiones.

1 An vnus angelus poſſit intellectualiter loqui alteri. 204

2 An vnus angelus illuminet alium.

3 An in angelis ſecundum diſtinctas hierarchias, & ordines

ſit prælatio euacuanda complecto finali iudicio. 204

De directione hominum per angelos. cap. 154.

De tertio ſunt tres quæſtio.

1 An angeli mittantur ad homines illuminandos, & inflammandos. 207

2 An angeli cuſtodes hominum quandoque pro cuſtoditis inuicem pugnam habeant, & de eorum ſalute maius gaudium acquirant. 209

3 An mali angeli hominum impugnatores, per ſuam tentationem ſint in hominib⁹ cauſa omnium peccatorum. 211

Finis titulorum quæſtionum ſecundi tractatus.

Partitiones tertij tractatus in quo agitur de hominis præuaricatione.

Tertij tractatus tres partes principales. In prima fit peccati conſideratio generalis. In ſecunda oſtenditur peccati originatio primordialis. In tertia ponitur peccati determinatio ſpecialis.

*De peccato in generali. c.*60.

Prima igitur pars eſt de peccato in generali, vbi tria conſiderantur.

Primũ eſt peccati diffinitio. Secundum eſt peccati cauſatio. Tertium eſt peccati cõſecutio.

Circa primum ſunt tres quęſtiones.

1 An peccatum formaliter, & per ſe ſit corruptio boni 215

2 An illa peccati diffinitio quam ponit Auguſtinus contra Fauſtum: ſit conueniens in qua dicitur. Peccatũ eſt dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Et iuxta hoc quæritur An peccatum conſiſtat in ſermode in exteriori opere, & cognitione. 218

3 An omne peccatum aliud ab originali, conſiſtat in aliquo actu. 219

De cauſa peccati. cap. 165.

Circa ſecundũ, quòd eſt peccati cauſatio mouentur octo quæſtiones.

1 An potentia peccandi ſit à Deo. 220

2 An peccatum ſit à bono ſicut à cauſa. 221

3 An peccatum poſſit eſſe à Deo. 222

4 An Diabolus huiuſmodi directè poſſit eſſe cauſa peccandi neceſſitatem inferẽs ad peccandum. 225

5 An peccatum ſit cauſa peccati. 226

6 An ignorantia poſſit eſſe cauſa peccati. 226

7 An inter paſſiones quę ſunt cauſa peccati prima, & principalis ſit amor ſui. 227

8 An peccans ex certa malitia grauius peccet, quàm ille qui peccat ex paſſione. 229

De effectu peccati. c. 172.

Circa tertium quod pertinet

ad generalem peccati conſiderationem, videlicet circa conſecutionẽ, & effectum peccati quinque mouẽtur quæſtiones.

1 An conuenienter ponantur quatuor vulnera naturę ex peccato conſequentia, videlicet infirmitas, ignorantia, malitia, & concupiſcentia. 230

2 An mors & alij corporales defectus ſint effectus pec. 231

3 An peccatum cauſet maculam in anima. 231

4 An peccatum mortale inducat reatũ pœnæ æternæ. 232

5 An peccatum ſit pœna peccati. 233.234

De peccato primi hominis. c.176.

Secunda pars principalis tertij tractatus eſt de peccatorum primordiali origine vbi tria tractantur. Primum eſt primorum parentum tranſgreſſio. Secundum eſt originalis peccati transfuſio. Tertium eſt ipſius originalis culpæ conſecutio.

De primo ſunt tres quęſtio.

1 An primum peccatum primi hominis potuit eſſe veniale. 236

2 An peccatũ Adæ fuerit grauiſſimum. 237

3 An peccatum primi hominis fuerit ex ignorantia. 238

De peccato origina. cap. 178.

De ſecundo, ſcilicet de peccati originalis transfuſio ſunt quinque quæſtiones.

An quilibet ſecũdum legem cõmunẽ propagatus ab Adam contrahat peccatum originale. 239

2 An anima contrahat peccatũ originale à carne infecta cõcupiſcibiliter ſeminata. 241

3 An peccatum originale ſit vnum, vel plura. 242

4 An peccatum originale ſit æqualiter in omnibus. 243

5 An peccata actualia parentum tranſeat in filios. ibidem

De pœna peccati orig. c.236.

De tertio in tertia parte principali tertij tractatus propoſitio, ſcilicet de peccati originalis cõſecutione, ſiue punitione, vnica mouetur quæſtio.

1 An peccato originali debeatur ſola carentia diuinæ viſionis, & fruitionis pro pœna. 244

De diuiſione peccatorũ. c 257.

Tertia pars principalis tertij tractatus eſt de ſpeciali determinatione peccatorũ vbi tria conſiderantur.

Primum eſt multiplex peccati diuiſio.

Secundum eſt peccatorum capitaliũ ramificatio, ſiue pullulatio.

Tertium eſt aliquorum ſpecialium peccatorum ſpecialior determinatio.

Circa primũ mouentur quatuor quæſtiones.

1 An ſit cõueniẽs diuiſio peccati in veniale, & mortale. 245

2 An ſit conueniens diuiſio peccatorũ in ſpiritualia, & carnalia. 246.247

nalia. 246.247

3 An ſit cõueniens diuiſio peccati in peccatũ in patrẽ in peccatum in filium: & in peccatum in ſpiritũ ſanctum: & an peccatum in ſpiritũ ſanctũ ſit genus peccati ab aliis generibus peccatorũ diſtinctum grauiſſimũ, & irremiſſibile. 247

4 An conuenienter dicantur eſſe ſeptem vitia capit. 250

De ſeptem vitiis capit.c.188.

Circa ſecundum, ſcilicet circa pululationem peccatorũ capitalium ſunt ſeptem quæſtiones.

1 An inani gloriæ quæ eſt primum peeccatum capitale cõuenienter aſſignẽtur rami ſiue filiæ quæ ſunt, inobedientia, iactãtia, hypocriſis, cõtentio, pertinacia, diſcordia, nouitatũ prę-ſumptio. 252

2 An inuidiæ, quæ eſt peccatũ capitale cõuenienter aſſignentur iſtæ filiæ, odium, ſuſurratio. detractio, exultatio in aduerſis proximi, afflictio in proſperis. 254

3 An iræ, quæ eſt vitiũ capitale cõuenienter aſſignẽtur ſex filiæ, quæ ſunt rixa, tumor mẽtis, contumelia, clamor, indignatio, & blaſphemia. 255

4 An accidia ſit peccatũ mortale capitale, cuius ſex ſunt filię, malitia, rancor, puſillanimitas, deſperatio, torpor circa præcepta, vagatio mentis circa illicita. 257

5 An auaritia ſit peccatũ mortale capitale, cuius ſeptem ſunt filiæ, proditio, fraus, fallacia, periurium inquietudo, violentia, & cõtra miſericordiam obduratio. 258

6 An gula ſit peccatum mortale capitale, & quinque eius filiæ, ſcilicet inepta lætitia, ſcurrilitas, immũditia, multiloquiũ hebetudo mẽtis circa ſpiritualium intelligentiam. 259

7 An luxuria ſit peccatũ capitale, cuius octo ſunt filiæ, videlicet cęcitas mentis, inconſideratio, præcipitatio, inconſtantia, amor ſui, odium Dei, affectus præſentis ſeculi, horror vel deſperatio futuri. 260

De quibuſdam vitiis.c.195.

Circa tertium, videlicet circa ſpecialiorum determinationẽ aliquorum ſpecialium peccatorum ſunt quatuordecim quęſtiones.

1 De infidelitate an ſit maximum peccatorum. 261

2 De deſperatione an ſit grauiſſimum peccatorum. 263

3 De odio Dei, an ſit ſimpliciter maximũ peccatorũ. 264

4 De negligentia, an ſit peccatum mortale. ibidem.

5 De mendacio, an omne mẽdacium ſit peccatum. 265

6 De periurio, an ſit peccatũ mortale. 268

7 De ſacrilegio, an ſit ſpeciale peccatum. 270.271

8 De ſymonia, an commit-

tatur quandocunque pro ſacramentis, aut actibus ſpiritualibus, vel eis annexis ſumitur pecunia. 271

9 De ſuperſtitione: an ſit vitium religioni contrarium. 274

10 De ingratitudine, an ſit peccatum mortale. 275

11 De peccato fraudulentiæ, an ſemper cõmittatur vendendo rem plus quàm valeat. Et de vſura an ſemper committatur accipiendo aliquid pro pecunia mutuata. 275

12 De furto, an ſit grauius peccatum quàm rapina. 280

13 De detractione, an ſit peccatum mortale grauius, quàm contumelia, quàm ſuſurratio, deriſio aut maledictio. 282

14 De ſcandalo, an ſit ſpeciale peccatum mortale, propter quòd euitandum omittẽda ſint interdum bona temporalia, quàm ſpiritualia. 285

Finis titulorum quæſtionum tertij tractatus.

Partitiones quarti tractatus, in quo agitur de verbi incarnatione, & hominis lapſi reparatione.

Quarti tractatus tres partes principales.

Prima eſt de ipſa verbi incarnatione.

Secunda eſt de incarnati peregrinatione.

Tertia eſt de ſuæ peregrinationis conſummatione.

Prima pars in quinque portiones diuiditur.

Prima eſt de naturæ humanæ ad verbum vnione.

Secunda eſt de vnionis modificatione.

Tertia de naturæ aſſumptæ perfectione.

Quarta de quarundam veritatum hanc vnionem conſequentium declaratione.

Quinta de ipſius incarnati verbi temporali conceptione.

De *incarnatione. cap.* 216.

De primo mouetur oct. quæ.

1 An poſſibile fuerit naturam humanam vniri uerbo in vnitate ſuppoſiti. 288

2 An tres perſonæ poſſint aſſumere eandem naturam numero, & vna perſona plures naturas. 292

3 An ſuppoſitum creatum poſſit ſuſtentificare aliam naturam creatam. 294

4 An verbum aſſumpſerit veram & totam naturam humanam. ibidem.

5 An conueniẽtius fuerit verbum aſſumere naturam humanam, quã angelicã, & de genere Adæ, quam aliunde. 296

6 An Chriſtus oblationib⁹, & primitiis in patribus deſignatus fuerit in Abraham, ſicut Leui decimatus. 297

7 An ſi homo non peccaſſet, Deus incarnatus fuiſſet, 299

8 An poſſet Deus aſſumere naturam irrationalem. 300

De *modo vnionis. c.* 225

De ſecundo, ſcilicet de vnionis modificatione ſunt tres quęſtiones.

1 An Deus poſsit aſſumere naturam irrationalē abſque hoc, quòd ipſa fruatur eo. 301

2 An fuerit aliquod medium intrinſecum, aut extrinſecum in illa vnione naturæ humanæ ad verbum. 303

3 An vnionem ypoſtaticam præceſſerit corporis organizatio. 305

De anima Chriſti cap 229.

De tertio, ſcilicet de naturæ aſſumptæ perfectione accidentali ſunt quinque quæſtiones.

1 An intellectus animæ Chriſti perfectiſsimè videat in verbo omnia, quæ verbum videt. 306

2 An anima Chriſti nouerit omnia perfectiſsimè in genere proprio. 310

3 An Chriſto collata fuerit ſumma gratia,& ſumma fruitio poſſibilis naturæ creatæ. 311

4 An Chriſti in anima ſua ſumma gratia informatus meruerit nobis gratiā, & gloriā & ab inſtanti incarnationis. 315

5 An anima Chriſti habuerit omnipotentiam. 318

De vnione perſonali.c.238.

De quarto,ſcilicet de quarūdam veritatū perſonalem vnionem conſequentium declaratione ſunt decem quæſtiones.

1 An illæ propoſitiones ſint verè Deus eſt homo.De⁹ factus eſt homo & Chriſtus, prædeſtinatus eſt eſſe filius Dei. 319

2 An in Chriſto ſit aliud eſſe verbi & aliud eſſe creatum. 321

3 An in Chriſto ſint duæ filiationes. 322

4 An Chriſtus dici poſsit filius ſpiritusſancti. 324

5 An Chriſtus ſit filius Dei adoptiuus. ibidem.

6 An Chriſtus ſecundū quòd homo ſit creatura, & inceperit eſſe. 325

7 An Chriſtus ſecundū quòd homo ſit perſona & Deus. 327

8 An in Chriſto ſint duæ voluntates tantùm. 328

9 An Chriſtus potuerit peccare 329

10 An dulia, vel latria ſit humanitas Chriſti adoranda. 330

De conceptione beatæ virginis. cap.248.

De quinto in prima parte quarti tractatus propoſito, ſcilicet de Chriſti conceptione in virgine matre mouentur quinque quæſtiones. Prima eſt de puritate virginis concipientis.

1 Vtrum videlicet fuerit exēpta à peccato originali. 333

2 An beata virgo Chriſtum concipiens verè fuerit mater Dei & hominis. 335

3 An conueniens fuerit filij Dei conceptione Mariæ nunciari per angelum corporaliter apparentem. 337

4 An beata virgo meruerit Chriſtum concipere 338

5 An Chriſti conceptio fuerit ex merito ſanctorum patrum. 338

De natiuitate Chriſti.c 253.

Secũda pars principalis quarti tractatus eſt de incarnati verbi peregrinatione: & in tres portiones ſubdiuiditur.

Prima oſtendit quomodo per natiuitatem hanc peregrinationem inchoauit.

Secunda quomodo in hac peregrinatione ſe nobis conformauit.

Tertia quomodo ſe peregrinando nos multipliciter informauit.

De primo ſunt tres quæſtio.

1 An Chriſto ſit attribuenda alia natiuitas præter æternam. 339

2 An Chriſti natiuitas temporalis fuerit manifeſtata ordine conuenienti. 340

3 An conueniẽs fuerit magos veniſſe ad Chriſtum natum adorandum. 341

De circunciſione & baptiſmo. cap. 254.

De ſecundo mouentur tres quæſtiones.

1 An Chriſtus conuenienter fuerit circuncíſus, & in templo oblatus. 341

2 An fuerit conueniens Chriſtum in Iordane baptizari à Ioanne. 342

3 An Chriſtus debuerit inter homines conuerſari, pauperem vitam ducendo, & ſecundum legem viuendo. 343

De miraculis Chriſti.c.257.

De tertio ſunt quinque quæſtiones.

1 An ſolis Iudæis debuerit Chriſtus prædicare. 344

2 An Chriſtus fecerit miracula ſufficientia ad oſtendendam ſuam Deitatem. 345

3 An in Chriſti transfiguratione conueniens fuerit teſtes veteris teſtamenti induci, & paternæ vocis teſtimonium audiri. 346

4 An Chriſtus in omni oratione ſua fuerit exauditus. 347

5 An Chriſtus ſit mediator Dei, & hominum, ſecundum quòd homo. 348

Tertia pars principalis quarti tractatus eſt de peregrinationis Chriſti conſummatione, & habet tres ſpeciales portiones.

Prima eſt de Chriſti paſſione

Secunda eſt de eius reſurrectione.

Tertia de ipſius aſcenſione.

De paſſione Chriſti.c 260.

De primo ſunt octo quæſtiones.

1 An in anima Chriſti ſecundum portionem ſuperiorem fuerit verus dolor. 349

2 An Chriſtus habuerit neceſſitatem moriendi, & alios defectus naturales humanitatis noſtrę. 350

3 An Chriſti paſſione deletũ fuerit chirographum, ſiue chirographi decretum. 352

4 An neceſſe fuerit per Chriſti paſſionem genus humanum ſatisfactione reparari. 353
5 An propter mortem carnis ſit perſonæ verbi mors attribuenda. 354
6 An in triduo mortis Chriſtus fuerit homo. 355
7 An tempore mortis Chriſti anima eius deſcenderit ad inferos ad liberandas animas ibi detentas. 356
8 An ſi Chriſti reſurrectio nõ fuiſſet accelerata, fuiſſet tandẽ Chriſti corpus putrefactũ. 357

De reſurrectione Christi c.267.

De Chriſti reſurrectione ſunt quatuor quæſtiones.
1 An conueniens fuerit Chriſtum reſurgere die tertia. 358
2 An corpus Chriſti conuenienter ſurrexerit cum cicatricibus. 360
3 An Chriſtus debuerit diſcipulis ſuis veritatem reſurrectionis argumentis declarare. ibid.
4 An reſurrectio Chriſti ſit cauſa reſurrectionis corporũ, ac etiam animarum. 361

De aſcenſione Chriſti.c.269.

De Chriſti aſcẽſione ſunt tres quæſtiones.
1 An Chriſtus ſecundũ quòd homo aſcenderit ſuper omnes cœlos. 362
2 An Chriſti aſcenſio ſit cauſa noſtræ ſalutis. 362
3 An ſedere ad dexteram patris conueniat Chriſto ſecundum quòd Deus, vel ſecundum quòd homo. 363

Finis titulorum quæſtionum quarti tractatus.

Partitiones quinti tractatus, quo agitur de gratiarum & virtutum informatione.

Quintus tractatus tres habet partes principales.
Prima eſt de legali præceptione hominis regulatiua.
Secunda eſt de ſpeciali gratiæ perfectione hominis reformatiua.
Tertia eſt de virtutum qualificatione in bonum introductiua,& à malo reductiua.

De lege in communi c 271.

Pars prima in tres portiones diuiditur.
Prima eſt de communi legis ratione.
Secunda eſt de ſpeciali legũ diuerſarũm conditione.
Tertia eſt de præceptorum diuinæ legis diſtinctione.
De primo eſt quæſtio vnica.
1 An lex conuenienter diffiniatur ſic. Lex eſt quædam rationis ordinatio ad bonum cõmune ab eo,qui curã cõmunitatis habet promulgata. 364

De lege in particulari.c.274.

De ſecundo mouentur vndecim quæſtiones.
1 An præter legem æternam, & naturalem atque humanam neceſſarium fuerit eſſe aliquam legem diuinam. 365

2 An omnis lex diriuetur à lege æterna. 367

3 An lex naturæ poſſit à corde hominis aboleri. 368

4 An ad legem humanã pertineat omnia vitia cohibere, & actus omnium virtutum præcipere. 369

5 An lex humana ſit mutabilis, & diſpenſabilis per rectores multitudinis 370

6 An conſuetudo poſſit obtinere vim legis, & legem amouere. 371. 372

7 An lex diuina ſit vna tantũ,

8 An lex noua ſit grauior veteri. 373

9 An conuenienter aſſignentur differentia inter legem veterem, & legem nouam ex parte effectus, quia lex vetus occidit, & noua viuificat. 375

10 An lex vetus conuenienter data fuerit per angelos ſoli populo hebræorum. 376

11 An lex noua ſit duratura vſque ad finem mundi. 377

De præceptis. c. 248.

De præceptorũ diuinæ legis diſtinctione ſunt ſeptem quæſtiones.

1 An præter præcepta moralia lex vetus contineat præcepta cerimonialia, & iudicialia. 378.

2 An omnia præcepta decalogi ſint de lege naturæ, & indiſpenſabilia. 379

3 An conuenienter aſſignentur alia præcepta moralia præter decalogum. 382

4 An cerimoniæ veteris legis conuenienter diuidantur in ſacrificia ſacramenta ſacra, & obſeruantias. 383

5 An præcepta cerimonialia habuerint cauſam litteralem, vel figuralem tantum. 384

6 An poſt Chriſti paſſionem legalia potuerint obſeruari abſque peccato. 385

7 An lex noua ſufficienter ordinauerit hominem tam circa actus interiores, quàm exteriores ſupperaddendo etiã præceptis determinata cõſilia. 387

De gratia. c. 291.

Secunda pars quinti tractatus, quę eſt de gratiæ perfectione in tres ſcinditur portiones.

Prima cõcernit gratiæ quidditatem, & exiſtentiam.

Secunda gratiæ multiplicitatem variam.

Tertia gratiæ vtilitatem neceſſariam.

De primo ſunt quatuor quæſtiones.

1 An gratia ſit habitus creatus inhærens eſſentiæ animæ. 388.

2 An gratia ſit virtus. 391

3 An omnibus ad gratiam ſe diſponẽtibus ex neceſſitate detur à Deo gratia æqualis. 393

4 An homo poſſit ſcire ſe habere gratiam. 394

De gratiæ diuiſione. c. 296.

De ſecundo ſunt tres quæſtiones.

1 An gratia conuenienter diuidatur per gratiam gratum facientem, & gratiam gratis datam. 394

2 An gratia gratum faciens conueniẽter diuidatur per gratiam operantem, & cooperantem: præuenientem, & ſubſequentem. 395

3 An gratia gratis data conuenienter diſtinguatur ab Apoſtolo primæ ad Corinth. xii. vbi dicit. Alij per ſpiritum ſanctum &c. 396

De *iuſtificatione*. c. 297.

De tertio mouentur nouem quæſtiones.

1 An ad peccatoris iuſtificationem, quæ eſt maximum opus Dei neceſſario requiratur gratia. 397

2 An liberum arbitrium hominis poſſit ſine gratia cauere omne peccatum mortale: diabolum vincere: & omnia Dei mandata implere. Siue an gratia ſit ad hæc neceſſaria. 399

3 An liberum arbitrium poſſit ſine gratia gratis data ſe ſufficienter diſponere ad gratiam gratum facientem. 401

4 An exiſtens in gratia gratũ faciente per ſeipſum poſſit bonum operari, & in bono perſeuerare abſque auxilio gratiæ alterius. 402

5 An per gratiam gratum facientem poſſimus apud Deum mereri de condigno vitam æternam. 403

6 An per gratiam contingat mereri gratiæ augmentũ. 405

7 An poſſit aliquis ſibiipſi, vel alteri mereri primam gratiam 408.

8 An per gratiam poſſit aliquis ſibiipſi mereri reparationem poſt lapſum, & perſeuerantiam. 409

9 An ſub merito habẽtis gratiam cadant bona temporalia. 409, 410

De *virtutibus* c. 307.

Tertia pars principalis quinti tractatus, quæ eſt de virtutum qualificatione in tres pręcipuas ſcinditur portiones.

In prima fit virtutum generalis determinatio.

In ſecũda virtutum à donis, beatitudinibus, & fructibus formalis diſtinctio.

In tertia virtutum quædam ſpecialis determinatio.

De prima portione ſunt vndecim quæſtiones.

1 An virtus humana ſit habitus actiuus reſpectu actus virtuoſi. 410

2 An habitus intellectuales ſint virtutes. 412

3 An ſufficiẽter diuidatur virtus in moralem, & intellectualem. 414

4 An virtutes morales, quæ ſunt circa operationes, diſtinguantur ab illis quæ ſunt circa paſſiones. 415

5 An conuenienter ponantur

quatuor virtutes cardinales. 415.416

6 An virtutes cardinales maneant in patria, vel euacuentur. 417

7 An virtutes morales ſint in voluntate, ſicut in ſubiecto. 418

8 An ponendæ ſunt tres virtutes theologicæ à moralib⁹, & intellectualibus diſtinctè. 420

9 An omnis virtus cõſiſtat in medio. 421

10 An omnes virtutes ſint adinuicẽ cõnexæ, & æquales. 423

11 An omnium virtutum forma ſit charitas. 427

De *donis*. c.321.

De tertia portione tertiæ partis principalis quinti tractatus, vbi agitur de diſtinctione virtutum à donis, beatitudinibus, & fructibus ſunt quæſtiones quatuor.

1 An dona, beatitudines, & fructus ſint iidem habitus cum habitibus virtutum. 428

2 An ſeptem dona ſpiritusſancti maneant in beatis. 433

3 An conuenienter enumerẽtur beatitudines, & earum præmia: Matthæ. v. 434

4 An conuenienter enumerentur ab Apoſtolo ad Gala. v. duodecim fructus. 435.436

De *fide*. c.329.

De tertia portione tertię partis principalis quinti tractatus, vbi de ſingulis virtutibus in ſpeciali agitur plurimæ mouentur quæſtiones.

Primo de fide ſunt ſeptem quæſtiones.

1 An de credibilibus reuelatis neceſſe ſit ponere fidem infuſam. 437

2 An de credibilibus reuelatis poſſet aliquis ſimul habere ſciẽtiam, & fidem. 438

3 An ante Chriſti aduentum fuerit fides neceſſaria de his quæ modo credimus. 439

4 An fides informis habeat rationem virtutis. 440

5 An fidei poſſit ſubeſſe falſum. 441

6 An ratio inductiua ad ea credenda quæ ſunt fidei diminuat fidei meritum. 441

7 An confeſſio fidei ſit neceſſaria ad ſalutem. 442

De *ſpe*. c.330.

De virtute ſpei ſunt tres quæſtiones.

1 An ſpes ſit virtus theologica diſtin. à fide, & charitate. 442

2 An ſpes in actu ſuo certitudinem habeat. 444

3 An ſpes excludat timorẽ. 445

De *charitate*. c.333.

De charitate ſunt duodecim quæſtiones.

1 An ſit aliqua virtus theologica inclinans ad diligendum Deum ſuper omnia, & proximum propter Deum. 446

2 An ex charitate ſint diligẽda corpora noſtra. 450

3 An maioris ſit perfectionis diligere amicum, quàm inimicum. 451

4 An ſit aliquis ordo diligibilium ex charitate. 453
5 An habens perfectam charitatẽ teneatur ad ea, quæ ſunt perfectionis implere. 454
6 An charitas maneat in patria, non autem ſpes & fides. Septima eſt de gaudio, quod eſt effectus charitatis. 455
7 An ſpirituale gaudiũ, quod ex charitate cauſatur, poſſit in nobis impleri. 457
8 An pax ſit effectus charitatis. Nona eſt de miſericordia, quæ à charitate cauſatur. 457
9 An ſit maxima virtutũ. Decima eſt de beneficentia, quæ eſt actus quidã charitatis. 458
10 An ſit omnibus benefaciẽdum. 459
11 An eleemoſinarum largitio ſit charitatis actus cadens ſub præcepto. 460
12 An fraterna correctio charitatis actus cadens ſub præcepto. 462

De *prudentia*. c. 345.

De prudentia ſunt tres q̃ones.
1 An præcipere ſit principalis actus prudentiæ. 464
2 An prudentia poſſit eſſe in peccatoribus. 464
3 An conuenienter aſſignentur tres partes principales, ſcilicet memoria, intelligentia, & prouidentia. 464

De *Iuſtitia*. c. 348.

De iuſtitia ſunt duæ quæſtiões.
1 An iuſtitia ſit virtus generalis, vel ſpecialis. 465
2 An conuenienter ponantur duæ ſpecies iuſtitiæ particularis, ſcilicet commutatiua, & diſtributiua. 466

Finis titulorum quæſtionum quinti tractatus.

Qui autem de prudentia: iuſtitia, fortitudine, & temperantia ampliora videre voluerit ad ſecundam ſecundæ beati Thomæ recurrere poterit.

Partitio ſexti tractatus, in quo de ſacramentis agitur.

De *ſacramentis*. c. 348.

Sextus tractatus in tres principales partes diuiditur. In prima fit de ſacramentis in communi tam veteris, quàm nouæ legis generalis determinatio. In ſecunda fit ſacramentorum nouæ legis ſufficiens enumeratio. In tertia fit vniuſcuiuſque illorum ſpecialis conſideratio.

Prima pars in tres ſcinditur portiones.

Prima eſt de ſacramenti diffinitione.

Secunda de ſacramenti inſtitutione.

Tertia de ſacramenti efficaci operatione.

De primo & vnica quæſtio, videlicet.
1 An ſacramentum poſsit diffiniri. 467

De ſecundo vnica mouetur quæſtiõ, videlicet.

1 An pro tempore cuiuſcunque legis à Deo datæ debuerit à Deo inſtitui ſacramentũ. 468

De tertio ſunt tres quæſtiones.

1 An ſacramentũ habeat cauſalitatem actiuam reſpectu gratiæ conferendæ. 470

2 An in circuncisione, quæ fuit ſacramentum veteris legis conferebatur gratia. 472

3 An ſacramenta efficaciam habeant ex paſſione Chriſti. 474.

Secunda pars principalis ſexti tractatus nõ diuiditur per portiones, ſed in ea vnica tantum mouetur quæſtio, videlicet.

1 An conuenienter enumerẽtur ſeptem ſacramenta nouæ legis. 475

Tertia pars principalis ſexti tractatus, in qua de ſingulis ſacramentis in ſpeciali tractatur in tot ſpeciales portiones ſcinditur quot ſunt nouæ legis ſacramenta, ſcilicet in ſeptem.

De baptiſmo. c. 355.

In prima portione, quæ eſt de baptiſmo, ſunt duodecim quæſtiones.

1 An diffinitio baptiſmi poſita à Magiſtro in iiij. diſtinc.iij. ſit vera: videlicet. Baptiſmus eſt tinctio & ablutio corporis exterior facta in aqua ſub forma verborum præſcripta. 476.

2 An hæc ſit forma baptiſmi. Ego baptizo te in nomine patris & filij,& ſpiritusſancti. 476

3 An ſola aqua, naturalis ſit conueniens in materia baptiſmi. 479

4 An paruuli baptizati recipiant effectum baptiſmi. 479

5 An paruulus in vtero poſsit baptizari. 480

6 An adultus non conſentiẽs poſsit recipere effectum baptiſmi. 481

7 An adultus fictus recipiat effectum. 482

8 An ad baptiſmi ſuſceptionẽ teneantur illi, qui iam intra ſunt iuſtificati. 482

9 An baptizati recipiant effectum baptiſmi æqualiter. 483

10 An paruuli infidelium ſint baptizandi inuitis parentibus. 489.

11 An ſolus ſacerdos cum intentione actuali poſsit aliquem baptizare. 485

12 An in baptiſmo imprimatur character. 486

De confirmatione. c. 363.

De ſacramento confirmationis duæ ſunt quæſtiones.

1 An confirmatio ſit ſacramẽtum nouæ legis neceſſarium ad ſalutem. 488

2 An ſacramentum cõfirmationis poſſit iterari. 489

De Euchariſtia. c. 365.

De ſacramento Euchariſtiæ ſunt duodecim quæſtiones.

1 An euchariſtia ſit ſacramẽtum nouæ legis. 499

2 An Chri. corpus ſit realiter, & veraciter præſens ſub ſpecie

panis facta in conſecratione. 494

3 An omnia, quæ Chriſto conueniunt in cœlo, eidem cõuenire poſſint in ſacramento. 498

4 An ſit poſſibilis tranſubſtantiatio panis in corpore Chriſti. 500

5 An poſſit quodlibet conuerti in quodlibet. 501

6 An panis cõuerſus in Chriſti corpus annihiletur. 502

7 An poſſit eſſe accidens in ſacramento altaris ſine ſubiecto. 504

8 An accidentia manentia in hoc ſacramento poſſint habere omnem actionem, ſicut prius. 506

9 An huiuſmodi accidentia poſſint accidentaliter tranſmutari, ſicut poterant coniuncta ſubſtantiæ panis. 507

10 An ex ſpeciebus ſacramẽtalibus quãdo corrumpuntur euchariſtia non manente poſſit aliquid generari. 509

11 An omnis ſacerdos, & ſolus ſacerdos poſſit euchariſtiã conficere. 510

12 An hoc ſacramentum poſſit à non ieiuno, & ab exiſtentibus in peccato mortali manducari. 511

De pœnitentia. cap. 383.

De ſacramento pœnitentiæ ſunt quindecim quæſtiones.

1 An pœnitentia neceſſario requiratur ad deletionem culpæ poſt baptiſmum commiſſæ. 513

2 An actus pœnitendi requiſitus ad deletione peccati mortalis ſit actus alicuius virtutis. 516

3 An pœnitentia virtus ſit tãtum vnius, pœnæ inflictiua. 517

4 An per ſacramentum pœnitentiæ deleatur culpa. 518

5 An cuilibet peccato mortali correſpondeat propria ſatiſfactio. 519

6 An iniuſte detinens rem alienam poſſit vere pœnitere abſque reſtitutione. 521

7 An damnificans alium in bonis perſonæ, vel famæ reſtituere teneatur ad hoc, quòd poſſit vere pœnitere. 524

8 An iſta tria, contritio, confeſſio, & ſatisfactio ſint partes pœnitentiæ. 526

9 An in iuſtificatione peccatoris, quæ fit per pœnitentiã remiſſio culpæ, & infuſio gratiæ ſint vna mutatio, vel duæ. 527

10 An neceſſarium ſit ad ſalutem confiteri omnia peccata ſua proprio ſacerdoti. 526

11 An poteſtas clauium ſacerdoti collata tantũmodo ſe extendat in ſacramento pœnitentiæ ad pœnam temporalem. 531

12 An confeſſor in quocunque cauſa teneatur celare peccatum ſibi in confeſſione detectum. 534

13 An pœnitentia in extremis valeat ad ſalutem. 536

14 An poſt hanc vitam poſſit aliquod peccatum dimitti. 537

15 An peccata per pœnitentiam dimiſſa in recidiuante redeat eadem numero. 538

De *extrema vnctione. cap.* 408.

De ſacramento extremæ vnctionis eſt vnica quæſtio.

1 An extrema vnctio ſit ſacramentum nouæ legis. 540

De *ordine ſacro. cap.* 405.

De ſacramento ordinis mouentur tres quæſtiones.

1 An in eccleſia ſint ſeptem ordines eo modo, quo ordo, vel ordinatio ponitur ſacramentum. 540

2 An pœna canonica impediatur à ſuſceptione, vel collatione ordinum. 543

3 An ſexus muliebris, aut ætas puerilis impediat ſuſceptionem ordinis. 545

De *Matrimonio. cap.* 407.

De ſacramento matrimonij ſunt octo quæſtiones.

1 An matrimonium fuerit à Deo immediate inſtitutũ. 545

2 An cõſenſus expreſſus per verbum de præſenti non coactus, & ſequens apprehenſionem veram, non erroneam, cauſet Matrimoniũ inter perſonas legitimas. 548

3 An inter Mariam, & Ioſeph fuerit verũ matrimonium. 550

4 An ſint tria bona matrimonij ex quorum altero teneantur coniuges ſibi inuicem reddere debitum altero potente. 551

5 An fuerit aliquando licitum plures habere vxores ſimul, vel ſucceſſiue. 553

6 An impotentia coeundi, vel adulterium cum aliqua viuente viro ſuo, vt conditio ſeruilis, vel ætas puerilis impediant matrimonium. 555

7 An ſuſceptio ordinis ſacri, & votum perpetuæ continentiæ, & cultus diſparitas impediant matrimonium. 557

2 An cognatio, vel affinitas carnalis, & cognatio ſpiritualis, ac publicè honeſtatis iuſtitia impediat matrimoniũ. 559

Finis titulorũ quæſtionum ſexti tractatus.

De *anima ſeparata. cap.* 419.

Partitiones ſeptimi tractatus, in quo de finali bonorum, & malorum retributione tractatur.

Septimus tractatus in tres partes principales diuiditur.

Prima eſt de quibuſdam vltimum iudicium antecedentibus.

Secunda de ipſo iudicio, & ipſum concomitantibus.

Tertia de quibuſdam iudicium illud conſequentibus.

Prima pars in quatuor ſcinditur portiones.

Prima eſt de animarum ſeparatarum locatione.

Secunda de animarum purgandarum ſuffragatione.

Tertia de ipſarum animarũ ſeparatarum cognitione.

Quarta de finali reſurrectione.

De primo ſunt tres quæſtiones.

1 An animæ ſeparatæ habeãt receptacula, vel loca determinata. 562

2 An in inferno affligantur maligni ſpiritus, & animæ dãnatorum igni corporali. 563

3 An pœna, qua puniantur animæ in purgatorio ſit maxima pœna temporalium. 566

De ſuffragiis mortuorum. cap. 423.

De ſecundo ſunt tres quæſtiones.

1 An ſuffragia viuorum proſint defunctis. 568

2 An animabus exiſtentibus in purgatorio proſint ſuffragia facta per malos. 568

3 An ſuffragia Eccleſiæ proſint æqualiter omnibus defunctis. 569

De intellectione animæ ſeparatæ. cap. 405.

De tertio ſunt tres quæſtiones.

1 An anima ſeparata poſſit aliquid intelligere. 570

2 An anima ſeparata poſſit recordari præteritorum, quæ nouit ipſa corpori coniuncta. 573

De finali reſurrectione. cap. 420.

De quarto ſunt quatuor quæſtiones.

1 An generalis omnium reſurrectio ſit futura 575

2 An poſſibile ſit per virtutem agentis naturalis aliquid idem numero reparari. 578

3 An futura reſurrectio erit naturaliter in inſtanti. 580

4 An in quolibet homine reſurget totum, quod fuit de veritate naturæ humanæ in eo. 583

De iudicio. cap. 457.

Secunda pars principalis ſeptimi tractatus eſt de ipſo iudicio, & ipſum concomittantibus vbi mouentur tres quæſtiones.

1 An iudicium vniuerſale ſit futurum. 586

2 An in iudicio, vel circa iudicium ceſſabit motus corporum cœleſtium. 588

3 An ignis conflagrationis præcedet iudicium, vel ſequetur. 589

Tertia pars principalis ſeptimi tractatus, in qua agitur de quibuſdam iudicium conſequentibus in tres præcipuas ſcinditur portiones.

Prima eſt de mundi innouatione.

Secunda eſt de reproborum punitione.

Tertia eſt de electorum remuneratione.

De innouatione mundi.
cap. 441.

De ſecundo ſunt ſex quæſtiones.

1 An corpora damnatorum poſt iudicium cruciabuntur igne infernali. 563

2 An damnati appetant non eſſe. 594

3 An ſit æqualis pœna omnium damnatorum. 597

4 An damnati velint ſe peccaſſe. 598

4 An damnati mallent omnes eſſe damnatos, quàm aliquos eſſe beatos 598

6 An in inferno damnatorũ ſint tenebræ corporales, & ſpirituales. 599

De præmiatione bonorum.
cap. 447.

De tertio, ſcilicet de electorum præmiatione fit triplex determinatio.

Prima eſt beatitudinis animæ manifeſtatiua.

Secunda eſt beatitudinis corporis declaratiua.

Tertia eſt determinatio quædam comparatiua.

Circa primũ ſunt octo quæſtiones.

1 An beatitudo creaturæ intellectualis per ſe conſiſtat in operatione. 600

2 An beatitudo conſiſtat in vno ſimplici actu, vel in pluribus ſimul. 603

3 An beatitudo per ſe conſiſtat in intellectu, vel voluntat. 606

4 An perpetuitas, vel ſecuritas tentationis pertineat ad eſſentiam beatitudinis. 608

5 An creatura intellectualis ſit naturaliter capax beatitudinis ſic quòd ad eam ex puris naturalibus poſſit attingere. 612

6 An omnes homines de neceſſitate, & ſummè velint, ſeu appetant beatitudinem. 615

Eſt de aureola.

7 An conuenienter attribuatur virginibus martyribus, & doctoribus. 617

8 An ſint dotes in beatis, etiam in Chriſto, & in Angelis. 619

De beatitudine corporis.
cap. 463.

Circa ſecundum, quòd eſt de beatitudine corporis ſunt quinque quæſtiones.

1 An conuenienter aſſignẽtur quatuor dotes corporis glorioſi, ſcilicet claritas, impaſſibilitas, ſubtilitas, & agilitas. 621

2 An corpora beatorum erunt impaſſibilia. 622

3 An corpora beatorum erunt agilia. 626

4 An corpora beatorum erunt clara. 628

5 An per dotem ſubtilitatis

duo corpora poſſint eſſe ſimul in eodem loco. 631

De æqualitate beatitudinis. cap. 475

Circa tertium, vbi eſt determinatio quædam comparatiua ſunt duæ quæſtiones.

1 An omnium beatorum ſit æqualis beatitudo. 636

2 An beati videant pœnas damnatorum. 638

Finis titulorum quæſtionum ſeptimi, & vltimi tractatus, & per conſequens totalis libri, qui conuenienter dicitur Reſolutorium, ſeu Reſolutio Theologorum.

NICOLAI DE NIISE ORDINIS MINORVM DE OBSERVANTIA,

IN QVATVOR LIBROS SENTENTIARVM OPVS,

Cunctis in Theologia proficere volentibus, perquàm neceſſarium,

Reſolutio Teologorum inſcriptum.

AVCTORIS PRÆFATIO

QVVM ſoleat traditionis breuitas animos allicere ſtudentium, & intellectus iucundius informare, necnon, & memoriam reddere tenaciorem. Idcirco conſideratis prolixis plerunque, & interdum ambiguis theologorum diſputationibus, non mediocris vtilitatis opus cenſendum eſt ea, quæ de Theologicis doctrinis magis neceſſaria videntur pro nouellis ſtudentibus vno breui volumine perſtringi. Cuius quidem voluminis ſeptiformem poſtea faciemus ſectionem. Sed primum oportet communia quædam anteferri, videlicet de theologalis doctrinæ neceßitate: de eius ſufficientia & vtilitate, de ſui ſubiecti veritate, ac de tã ſublimis doctrinæ qualitate.

Vtrum aliqua Doctrina ſuper naturalis ſit nobis neceſſaria.

Hoc idem quæſitum mouent Io. Scotus in Prologo 1. Sent. q.1. D. Thomas pri p q.1.a.1. Durandus 1. Sen. q. 1 & Io. Baccon. 1. Sen. q. 1. Prolog.

CIRCA primum: primo quæritur, Vtrum ſit nobis neceſſaria aliqua doctrina ſupernaturalis. Primo arguitur ꝙ nō, quia omnis notitia cuiuſcunque obiecti eſt à nobis naturaliter acquiſibilis. Quod probatur tripliciter.

5. Met. Primo ſic. Ens in communi eſt obiectum naturale & adæquatum intellectus noſtri, vt patet per Auicennam. Secūdo arguitur. In anima noſtra eſt principium actiuum cuiuſcunque cognitionis videlicet intellectus agens quo eſt omnia facere, vt dicit Ariſtoteles. & etiam principium paſſiuū videlicet intellectus poſſibilis, quo eſt omnia fieri, vt dicit Ariſtot. Tertio arguitur. Prima principia ſunt naturaliter à nobis cognoſcibilia, in quibus includuntur omnes concluſiones ſcibiles. Contra. Dicit Apoſtolus. omnis doctrina diuinitus inſpirata, vtilis eſt ad docendū & arguendum, &c. Notandum quod ſi comparetur intellectus ad notitiam, nulla eſt ei notitia ſupernaturalis, quoniam naturaliter informatur notitia cuiuſcunque intelligibilis & ad eam naturaliter inclinatur. Si vero comparetur ad agens quod imprimit notitiam: tunc illa notitia eſt naturalis quæ imprimitur ab agente naturaliter motiuo intellectus, ſcilicet ab intellectu agente & fantaſmate, pro ſtatu iſto. Illa vero eſt ſupernaturalis, quæ imprimitur ab agente, à quo nō eſt natus naturaliter moueri intellectus, ſcilicet ab agente ſupernaturali, reſpectu cuius ipſe intellectus eſt in potentia obedientiali, & ita ſufficienter proportionatus ad hoc, vt ab ipſo moueatur per aſſenſum cauſatū in ipſo, cuius aſſenſus etiam ipſe intellectus eſt naturaliter capax. Hoc præmiſſo ponitur talis concluſio, Nobis eſt neceſſaria aliqua doctrina ſupernaturalis. Patet, quia omni agenti per cognitionem neceſſaria eſt diſtincta cognitio ſui finis. Sed non poteſt homo naturaliter cognoſcere finem, ad quem ordinatur, igitur, &c. Minor pa-

Ariſt. 3. de anima t. c. 20. *ibid.* *2. Thi 3.*

tet, quia nullus vnquàm philoſophorum potuit pertingere ad cognitionem diſtinctam illius finis. Item in pręſenti vita non experimur ex actibus noſtris, quod nobis ſit cõueniens cognitio ſubſtantiæ immaterialis. Item ſic probatur concluſio. Ad perueniendum in finem, neceſſarium eſt cognoſcere quæ ſunt neceſſaria & ſufficientia media. Sed hæc non poſſumus naturaliter cognoſcere. Ipſa. n. ſunt opera meritoria, quorum acceptatio mere dependet ex voluntate diuina, ergo, &c. Præterea, ad ea etiam, quæ poſſumus naturali ratione cognoſcere, neceſſe fuit hominem diuinitus inſtrui quantum ad id, quod eſt de neceſſitate ſalutis, quia talia non poſſent niſi à paucis & multo tempore & cum multorum errorum admixtione naturaliter cognoſci, ergo &c. Ad primum argumentum dicendũ quod ens ſecundum ſuam totam cõmunitatem nõ eſt obiectum naturale intellectus noſtri. i. naturaliter attingibile, quantum videlicet ad omnia obiecta quæ ſub eius cõmunitate continentur, licet ſit obiectũ naturale. i. ad quod naturaliter intellectus inclinatur. Ad ſecundum argumentum dicendum, quod intellectus agens non eſt principiũ totale reſpectu intellectionis, ſed cũ hoc concurrit obiectũ, obiectum autem aliquãdo excedit facultatem intellectus. Ad tertium argumentum dicendum, quod licet omnes concluſiones ſcibiles includantur in primis principijs potentialiter, non tamen virtualiter niſi duntaxat cõcluſiones illæ. in quib' de ſubiectis inferioribus prædicantur, prædicata communiſſima primorũ principiorũ.

De ſufficientia & vtilitate ſacræ ſcripturæ Quæſt. II.
Vtrum Doctrina ſupernaturalis ſit neceſſaria viatori.

Scot q. 2. 1 ſent. in Prol. D. Th *pri. p. q. 1. ar. 2. Dur. q. 3. Prol. Bac. 1. ſent q 2. Prol.*

CIRCA ſecundum quæritur. Vtrum doctrina ſupernaturalis viatori neceſſaria, ſit ſufficienter tradita in ſacra ſcriptura? Primo arguitur quod non. Doctrina enim neceſſaria nunquam defuit humano generi, ſacra autem ſcriptura non erat in lege naturæ. igitur. Secundo argui-

tur. Tota ſacra ſcriptura non erat in lege Moſayca. Tertio arguitur. Multa ſunt, de quibus ſacra ſcriptura non docet certitudinaliter an ſint peccata mortalia, vel non:& tamē hoc ſcire videtur eſſe neceſſarium ad ſalutem. igitur. Cōtra. Aug. de ſcriptura canonica dicit. Hanc fidem habemus de his rebus, quas ignorare non expedit, nec per nos ſcire idonei ſumus. Notandū quod in hac materia plures ſunt errores condemnantes ſacram ſcripturam, vel in toto, vel in parte, pro quibus conuincendis adducenda ſunt decem teſtimonia ſecundum Sco. Primum eſt prænunciatio prophetica, quæ vt dicit Aug. vera ſe narraſſe preterita ex his, quæ futura prænuntiauit cum tanta veritate implentur oſtendit Secundum eſt ſcripturarū concordia. Diuerſi. n. ſcriptores ſacri canonis variè diſpoſiti diuerſis locis & temporibus exiſtentes de non euidentibus ex terminis, nec euidentiam habentibus ex principijs omnino concordarunt: quod non videtur poſſibile, niſi à cauſa ſuperiori moueretur intellectus eorum ad aſſenſum. Et de hoc loquitur Aug. Tertium eſt auctoritates ſcribentium. Vnde dicit. Ric. A ſummæ ſanctitatis viris nobis ſunt hæc tradita. De hoc etiam loquitur Aug. Quartum eſt diligentia recipientium. Iudæi enim magnam curam habuerunt de libris habendis in canone ſcripturæ: vt dicit Aug. & maxima fuit diligentia apud Chriſtianos de libris recipiendis tanquam canonicis. Quintum eſt rationabilitas contentorum. quid tantum rationabilius, quod Deū tanquam finem vltimum ſuper omnia diligere & proximū ſicut ſeipſum. i. ad id, ad quod ſeipſum, vt dicit Greg. in quibus duobus tota lex pendet & prophetæ: vt habetur Matth. 22. Et de hoc loquitur Auguſt. Sextum eſt irrationabilitas ſingulorum errorum. Quid. n. ſtultitius quàm fatuitas paganorum ſuarum manuum opera colentium? Quid autem turpius quam ſecta Machomet, ſuis diſcipulis promittens felicitatem porcinam: gulam videlicet & coitum? Et quid inanius quàm error Iudæorum damnantium nouum teſtamentum, quod tamē continetur in ſuo veteri. vt declarat Apoſtolus in epiſt. ad Hebr. Quid. n. inſipidius quàm eorum cerimoniæ ſine Chriſto, quem etiam iam adueniſſe & autorem eſſe noui teſtamenti eorum prophetiæ teſtantur? Vnde Geneſ. 44. Non auferetur

Aug. 11. de ci. Dei c. 2

Aug 12. de ci Dei c. 10

Aug. 18. de ciu. Dei c. 41.

Ric. 1 de Tri. c. 2.

Aug. 11 de ci. dei c. 2.

Aug. 18. de ci dei. c. 4.

Matt. 22.

Aug. 2. de ci. Dei. c. 98.

Gen. 44.

ſceptrũ de Iuda: nec dux de femore eius, donec veniat qui mittendus eſt. Et ſequitur. Et ipſe erit expectatio gentium. Et Danil. 19. Cum venerit ſanctus ſanctorum: ceſſabit vnctio veſtra. Septimum eſt Eccleſiæ ſtabilitas, quæ nec tyrannorum perſecutionibus, nec hæreticorum peruerſis dogmatibus euelli potuit. octauum eſt miraculorum claritas. Vnde dicit Ric. Domine ſi eſt error, à te decepti ſumus, cum tantis ſignis ſint hæc confirmata, quæ non niſi à te fieri poſſunt. De hoc etiam loquitur Aug. Nonum eſt eorum, qui foris ſunt auctoritas. Ioſephus n. li. 18. Antiquitatum pulcherrimum teſtimonium perhibet de Chriſto, vbi inter cętera dicit. Fuit iiſdẽ tẽporibus Ieſus ſapiẽtiſſimus vir. Et ſequitur. Chriſtus hic erat. vbi etiã doctrinam eius & reſurrectionem confitetur. Narrat etiã Aug. quomodo Sibillæ maxima teſtimonia perhibent de Chriſto, vbi inter cætera dicit de Sibilla Erithrea, quod in ſuis verſibus habet iſtam ſententiam: Ieſus Chriſtus Dei filius ſaluator. Decimum eſt diuina bonitas, quæ nulli poteſt deeſſe diligẽter quærenti ſalutem. Multi autẽ diligentiſſime ſalutem quærentes conuerſi ſunt ad fidem Chriſti. pro qua etiam duriſſima tormenta perpeſſi ſunt, quod non videtur probabile, niſi Chriſti fidem ſacræ ſcripturę innitentem irrefragabiliter Deus approbaret & ordinaret ad ſalutem. His præmiſſis ponitur talis concluſio. Doctrina ſupernaturalis nobis neceſſaria vtiliter & ſufficienter habetur in ſacra ſcriptura. Probatur: ipſa. n. oſtendit quis ſit vltim⁹ finis hominis in particulari videlicet viſio & fruitio Dei Et etiam quantum ad circunſtantiam appetibilitatis videlicet quod poſſidebitur ab homine in anima & corpore in vita immortali. Oſtendit etiam quæ ſint neceſſaria & ſufficientia media perueniendi ad hunc finem, ſcilicet præcepta diuina quorum explicatio tam in credendis, quã in ſperandis: quàm etiam in operandis traditur in multis locis ſcripturæ. Ad primum argumentum dicendum, quod lex naturæ paucioribus erat contenta: quę memoriter ad filios per patres deuenerunt. Erant enĩ magis prędití in naturalibus, ideo ſufficiebat eis modica doctrina diuinitus inſpirata. Ad ſecundum arg. dicendum quod licet in lege Moyſi non eſſet nota ſcriptura explicite, bene tamen implicite: & talis ordinatus progreſ-

Dan. 19.

Ric. 1. de Tri c. 2.

Aug 22. de ci. dei c 5.

Ioſep lib. 18. Ant.

Aug. 18. de ci. dei c.

ſus ſcripturæ oſtendit ſapientiam ſui autoris: vt dicit Aug.

Aug. li. 83. q 58. Orig.

Ad tertium arg. dicendum quòd ſicut dicit Origenes omelia ad archa Noe. Nulla ſcientia omnia ſcienda explicat: ſed illa ex quibus poſſunt alia ſufficienter elici. Vnde multæ ſunt veritates neceſſariæ quæ non expreſſe ponuntur in ſacra ſcriptura, tamen ibi virtualiter includuntur: & licet ſuppoſita ſacra ſcriptura, ac etiam expoſitionibus eius remaneant aliqua dubia, An ſint peccata mortalia, vel non: nõ tamen remanet via ſalutis dubia, quia à talibus tanquàm à periculoſis debet homo cauere ne ſe exponendo periculo incidat in peccatum.

Vtrum Theologia *ſit de* Deo.

Hoc idem quærit Scot. in prol. 1. ſent. d. 3 D. *Thomas pr. p. q. ar. 7. Dur. 1. ſent. d. 1. q. 1. Bac. 1. ſent. d. 1.*

Boet. in lib. de Trin.

CIRCA tertium quæritur. An Theologia ſit de Deo tanquàm de ſubiecto? Primo arguitur quòd non, quia dicit Boetius, quòd forma ſimplex ſubiectum eſſe non poteſt. Secundo arguitur. Subiectum ſcientiæ habet principia partes ſubiectiuas & proprietates: ſed Deus nõ habet principium, cùm ſit ſimpliciter primum ens: neque partes ſubiectiuas, cum ſit ſingulare, neque proprietates, quia proprietas eſt extra eſſentiam ſubiecti. Nihil autem eſt in Deo extra eius eſſentiam. Tertio arguitur au ctoritate Euſtracij in prohemio Ethicorum dicentis. Scientia moralis eſt de homine ſecundum animam. ſicut medicinalis ſecundum corpus. Ex quo ſic arg. omnis ſciencia practica habet pro ſubiecto illum, cui acquirit finis eius & non ipſum finem. Sed homo eſt illud, cui acquiritur finis Theologiæ & non Deus. ergo homo eſt ſubiectum Theologiæ. Contra. Dicit Aug. Theologia eſt ſermo vel ratio de Deo. Notandum ſecundum Sco. quod dupliciter loqui poſſumus de Theologia. Vno modo de Theologia

Aug 8. de ci. Dei c. 1.

in ſe. Alio modo de Theologia in nobis. Theologia in ſe eſt notitia, quæ nata eſt haberi de obiecto Theologico in intellectu ſibi pro portionato, cuiuſmodi eſt intellectus diuin⁹, & intellect⁹ ſupernaturaliter eleuatus. Theologia

verò in nobis eſt talis notitia, qualẽ natus eſt habere intellectus noſter deobiecto theologico. Præterea notãdũ eſt, quòd ex ratione ſubiecti primi alicuius ſcientiæ eſt virtualiter primo cõtinere omnes veritates talis ſciẽtiæ. Oportet. n. ꝙ cauſa adæquata virtualiter cõtineat totũ ſuũ effectũ. Dico autẽ primo virtualiter cõtinere non dependere ab aliis in continendo. Inſuper notandum, quòd duplices ſunt veritates Theologicæ. Quædam neceſſariæ, vt Deus eſt trinus in perſonis, Pater generat filium. Alię cõtingentes: vt Deus creauit mundum, filius Dei incarnatus eſt. His præmiſſis pronuntur tres concluſiones. Prima eſt, Deus eſt ſubiectum primum Theologię in ſe quantum ad veritates neceſſarias. Probatur, quia nihil aliud à Deo virtualiter continet omnes veritates Theologicas. patet quia nihil aliud à Deo poſſunt illas cõtinere tanquã cauſa ſiue etiam tanquam ad id, quod attribuuntur. Deus. n. nulli alteri attribuitur. Neque tanquam effectus, quoniam in creaturis nullus eſt effectus Dei virtualiter continens illã veritatem Deus eſt trinus in perſonis, quæ eſt potiſſima veritas Theologica. Secunda concluſio Deus eſt ſubiectũ Theologiæ in ſe quantum ad veritates contingentes non quidem tanquam virtualiter continens huiuſmodi veritates ſed tanquam principium cognoſcibile, ſiue intuitibile, cui primo ineſt predicatum primæ veritatis contingentis Prima pars patet, quia Deus de ſe equaliter ſe habet ad huiuſmodi veritates contingentes, & ad oppoſitas. Secunda pars patet, quia omnes veritates contingentes vltimã habent attributionem ad ipſum Deum, de quo etiam vt trino ſunt multę veritates contingentes. Tertia concluſio. Subiectum primum Theologiæ noſtræ quantum ad rationem primi & perfectiſſimi nobis noti eſt ens infinitum: ſed quantum ad rationem virtualis continentiæ eſt ipſe Deus. Primum patet, quia perfectiſſimus conceptus quem poſſumus habere de ſubiecto Theologiæ in ſe, eſt conceptus entis infiniti, per quem intelligimus Deum omnia ſupereminẽter continere & omnia excedere. Secundum patet, quia Theologia noſtra eſt de eiſdem, de quibus eſt Theologia in ſe, non eſt tamen obiectum dãs nobis euidentiam ipſe Deus cum non

ſit nobis notus, ſed eſt ſubiectum ex ſe virtualiter continens veritates theologicas & natum facere euidentiam ſi cognoſceretur. Ad primum arg. dicendum quod Boetius loquitur de ſubiecto accidentis & non de ſubiecto conſiderationis. Ad ſecundum dicendum primo quod licet Deus non habeat principia eſſendi, ſunt tamen aliqua principia demonſtrandi proprietates eius de ipſo. Secundo dicendum quod tres perſonæ ſunt quaſi partes ſubiectiuæ, in quibus tamen diuina eſſentia non numeratur. Hoc. n. eſt imperfectionis in creaturis quod commune numeratur in ſuis ſuppoſitis. Tertio dicendum quod attributa diuina, ſunt quaſi paſſiones, ſiue proprietates. Et licet proprietas ſit extra eſſentiam ſubiecti. i. extra quiditatem, non tamen extra eſſentiā ſubiecti tanquā aliquid eſſentialiter ab eo diſtinctum. Ad tertium dicendum primo quod non eſt ſimile, quia homo in ſe virtualiter continet veritates ſcientiæ medicinalis ſecundum corpus, & ſciētiæ moralis ſecundū animam. Corpus. n. humanum virtualiter in ſe continet rationem ſanitatis naturalis. Ex eo enim eſt talis ſanitas, quia corpus eſt taliter cōplexionatum. Anima vero rationalis, virtualiter continet rationem fælicitatis naturalis. Vnde in 1. Ethicorum philoſophus ex ratione animæ concludit rationem felicitatis. Non ſic autem includit homo rationem finis ſupernaturalis. Et cum dicitur omnis ſententia practica &c. Verū eſt de fine amato amore concupiſcentiæ. Finis. n. amatus amore amicitiæ eſt ipſum primum ſubiectum etiam in ſcientia medicinali & in ſcientia morali, & habet ibi rationem finis vltimi. Idcirco etiam in ſcientia ſimpliciter prima, ſubiectum primum eſt finis ſimpliciter vltimus ſcilicet ipſe Deus.

Boet. *In. 1. E. h.*

Vtrum Theol. ſit de Deo.

Hoc idem quærit Scot. 1 ſent. q. 2 Prol. D. Thom. 1. p. q. ar. 7. Dur. 1. ſent. q. 5 Prol.

SEcundo quæritur. Vtrum Theologia ſit de Deo ſub ratione deitatis, vel ſub aliqua alia ratione ſpeciali. Primo arg. quod non ſub ratione deitatis, quia deitas nō

eſt diffinibilis, cum ſit ſimpliciter ſimplex. Vnde dicit Dam. Deum dicere quidem impoſſibile eſt, ſed non fit demõſtratio, propter quid niſi per medium diffinitiuum. igitur. Secundo arg. quod ſub alia ratione ſpeciali, quia dicit Caſſiodorus ſuper Pſal. quod ſubiectum Theologię eſt Chriſtus caput cum membris. Tertio. Iſta ſcientia eſt nobiliſſima, ergo eſt de nobiliſſimo ſubiecto cuiuſmodi eſt ratio boni, vel finis. Contra. Notitia contracta præſupponit abſolutam, & abſoluta eſt certior, vt habetur 1. Metaphiſicæ, ergo ſi Theologia ſit de Deo ſub ratione ſpeciali, erit alia prior & certior ſcientia de Deo ſub ratione abſoluta, quod eſt falſum. Notandum ſecundum Scot. quod aliquid poteſt intelligi quadrupliciter. Primo ſub ratione reſpectiua, ſicut homo vt nobiliſſimum animalium. Secundo ſub aliqua paſſione: vt homo inquãtum riſibilis. Tertio ſub ratione communi, vt homo inquantum ſubſtantia. Quarto ſub ratione quiditatiua, vt homo in quantum animal rationale. Non eſt autem perfectiſſima notitia de aliquo ſub ratione reſpectiua, quia notitia reſpectus præſupponit notitiam abſoluti. Nec ſub ratione alicuius paſſionis, quia paſſio pręſupponit ſuum ſubiectum. Nec ſub ratione communi, quia illa eſt notitia confuſa. Reſtat igitur quòd perfectiſſima & nobiliſſima notitia alicuius, eſt ſecundum rationem quiditatiuam. Hoc pręmiſſo ponitur talis concluſio. Deus non eſt ſubiectum theologiæ ſub ratione reſpectus ad extra: ſicut ponit Egidius de Roma, Deum eſſe ſubiectum ſub ratione reparatoris. Nec ſub aliqua ratione attributali, quæ eſt quaſi paſſio quemadmodum ponit Guilermus Varonis, Deum eſſe ſubiectum Theologiæ ſub ratione boni. Nec ſub ratione communi: quemadmodũ ponit Henricus, Deũ eſſe ſubiectũ Theologiæ ſub ratione entis, ſed eſt ſubiectum Theologiæ ſub ratione deitatis. Probantur tres primæ partes ſimul ſic: quia nullus conceptus de Deo ſub ratione reſpectus ad extra, aut ſub ratione attributali, aut ſub ratione communi, continet virtualiter veritates theologicas, pertinẽtes ad pluralitatem perſonarum. Patet, omnis. n. talis conceptus de Deo eſt à nobis naturaliter cognoſcibilis, ergo & propoſitiones immediatæ quæ ſunt de talibus conceptibus,

Dam. *Caſſ.* *1. Met. c. 12.* *Egid.* *Guiler.* *Henr.*

& ita per huiuſmodi propoſitiones immediatas poterunt ſciri veritates Theologiæ, & ſic tota Theologia naturaliter acquiri quod eſt falſum. Quarta pars patet, quia nobiliſſima ſciētia nobiliſſimū habet ſubiectū: Theologia eſt nobiliſſima ſciētia, vt patet per Aug. Et nobiliſſimus conceptus de Deo eſt cōceptus eius ſub ratione deitatis, igitur, &c. Ad primū argumentū dicendū quod in nulla ſciētia quæ habet ſubiectum ſimpliciter ſimplex, ſit demonſtratio propter quid, ſed ex priori paſſione, quæ eſt per ſe nota, de ſubiecto demonſtratur poſterior vt in Metaphiſica, ratio boni per rationem veri, vnde in Methaphiſica & Theologia fiunt tantum demonſtrationes quia eſt, videlicet à priori paſſione ad poſteriorē, & ab effectu ad cauſā. Ad ſecūdū dicendū, quòd Caſſiodorus aſſignat materiā proximā, & nō formale ſubiectū. Ad tertiū dicendum quòd reſpectus finis non eſt ratio nobiliſſima cognitionis, ſed id quod eſt finis ſiue ratio fundamentalis illius reſpectus, Deitas autem eſt ratio fundamentalis ipſius reſpectus finis. Et licet ſecundum aliquam appropriationē bonum dicatur fundamentum finis: tamen deitas eſt primum & radicale fundamentum ipſius.

Aug. 12 *deci. Dei.*

Vtrum cum ſumma ſimplicitate ſubiecti ſtare poßit aliqua non identitas, et c.

Hoc idem querit Io. *Scot.* 1. *Sent. q.* 5 *in* Prol. D. Tho. 1. *ſent d.* 1. *q.* 5. *Dur.* 1. *d.* 1 *q.* 5. *Bac.* 1. *d.* 1. *q.* 3.

TERTIO quæritur. Vtrum cum ſumma ſimplicitate ſubiecti theologiæ, ſtare poſſit aliqua nō identitas ex natura rei rationum formalium aut modorum intrinſecorum, quo ad perfectiones de ipſo ſcibiles. Primo arg. quòd non, qui vbi eſt non identitas, ibi eſt diuerſitas, ergo ſi aliqua in Deo ſunt non idem, ſequitur quòd ſunt diuerſa, quod eſt falſum. Antecedens probatur tripliciter. Primo ſic, quia idem & diuerſum ſunt paſſio diſiuncta entis. Secundo ſic, idem & diuerſum ſunt contraria immediata circa totā latitudinem entis, ergo per locum à contrariis immediatis, ſi aliqua non ſunt idem, ſequitur

quòd ſunt diuerſa. Et ſi dicatur quòd illa argumenta procedunt de eodem aut diuerſo ſimpliciter & non formaliter. Contra, Illa determinatio formaliter non diminuit de ratione entis: ergo non tollit paſſionem, diſiunctam, ſcilicet, idem vel diuerſum, nec impedit conſequentiam à contrarijs immediatis. Contra, ſi diffinirenturperfectiones ſcibiles de Deo, vna non poneretur in diffinitione alterius. Primo notandum, quòd ſumme ſimplex dicitur quod non eſt ex aliquibus compoſitũ, nec alicui componibile. ex quo ſequitur primo, quòd in creaturis nullum eſt ſummè ſimplex, quia omnia aut ſunt compoſita aut componibilia. Secundo ſequitur, quòd ſummæ ſimplicitati repugnat omnimoda compoſitio, non tamen pluralitas aut diſtinctio. Vnde cum ſumma ſimplicitate diuinæ eſſentiæ ſtat pluralitas & realis diſtinctio proprietatum perſonalium. Pro cuius declaratione aduertendum eſt, quod quatuor ſunt habitudines eſſentialiter ordinatę videlicet, Diſtinctio, Vnio, Cõpoſitio, & Reſolutio. Vnio. n. non poteſt eſſe niſi diſtinctorum: diſtinctio autem inuenitur ſine vnione, vt patet in contrarijs. Vnio etiam eſt prior compoſitione. Non tamen fit compoſitio, niſi, per vnionẽ partiũ cõponẽtiũ & tamen econuerſo vnio eſt ſine cõpoſitione: vt patet in incarnatione verbi, vbi eſt vnio, ſed non cõpoſitio, alioquin diuinitas eſſet pars. Vnde cum in eſſentialiter ordinatis non repugnet priori eſſe ſine poſteriori: nõ repugnat ergo quòd diſtinctio & vnio ſint ſine compoſitione, ſicut & compoſitio poteſt eſſe ſine reſolutione: in corporibus. n. incorruptilibus eſt realis compoſitio ſine reſolutione reali. Secundo notandum, quod formalitas dicitur quiditas vniuſcuiuſque quiditatem habentis, ſiue ſit diffinibile, ſiue non, quia ratio formalis cuiuſque eſt, id quod pertinet ad ipſum in primo modo dicendi per ſe: talia autem omnia ſunt quiditatiua Et ſi quæratur an formalitas ſit aliqua realitas. Reſpondetur, quod ſic, quia ſecundum Augu. quod nulla res eſt omnino, nihil eſt, quod eſt intelligendum ſimpliciter, & non quiditatiue. Intelligendum tamen eſt ad iſtorum declarationem, quod quatuor genera propoſitionum formantur in diuinis. Primum eſt propoſitionum quiditatiuarum, vt Deus eſt ſpiritus, Deus eſt ſubſtantia, quia

Aug.

talia reducuntur ad primum modum perſeitatis. Secundū eſt identicarum, vt Pater eſt eſſentia. Intellectus eſt volūtas, quia talis prædicatio conceditur à ſanctis, vbi vterque ter minus eſt infinitus, aut al:er, vt patet per Aguſt. & Hilarium lib. de Tri. Contingit etiam quandoque fieri prędicationem identicam propter Communitatem alterius extremi, vel amborū, quando ſcilicet ſunt tranſcendentes Et hoc modo conceditur in creaturis, quòd formalitas eſt entitas. Tertium eſt denominatiuarum, vt Deus eſt volēs, Deus eſt intelligens: quia talia non dicunt eſſentiam, ſed aliquid quaſi circa eſſentiam ſecundum Damaſcen. Quartum eſt eſſentialium vt Pater eſt idem quòd filius, & filius idem quòd pater. Quas propoſitiones formare docet Augu. ad deſignandū identitatē eſſentialē. Cū itaque dicimus formalitatē eſſe realitatē illa eſt propoſitio identica. Tertio notandum, quòd modus intrinſecus eſt, qui adueniens alicui, vel ab ipſo diſcedens non variat rationem formalem eius, vt patet in gradibus per quos intenditur, & remittitur forma. Dicitur autem modus intrinſecus, non quia ſit intra quiditatē, ſed quia reducitur ad idem genus ad quod ratio formalis. Sunt autem quatuor modi intrinſeci principales. Primus eſt quantitas virtutis, quia finitū & infinitū intenſum, & remiſſum, circa idē, nō variāt in eo rationē formalē Secundus eſt actualis exiſtētia, quæ alicui adueniens, vel ab eo diſcedens non variat rationē formalem eius. Tertius eſt realitas, quia quiditates creaturarum in potentia obiectiua nullam habent realitatem, & quando creatæ ſunt habent eam, & tamen in nullo variatæ ſunt eorum rationes formales. Quartus eſt hecceitas, quæ non variat omnē formalem in indiuiduis eiuſdē ſpeciei. Quarto notandum, quòd perfectiones ſcibiles de ſubiecto theologico ſunt illæ, quæ conueniunt ei in ſecundo modo dicendi per ſe, cuiuſmodi ſunt attributa, non enim conueniunt ei per accidens vt patet. neque per ſe primo modo, quia diuina eſſentia eis præintelligitur. Omnia autem de primo modo ſunt priora, & de non idētitate talium eſt quæſtio propoſita, omni etiam diſtinctione ſublata. Pro cuius declaratione intelligēdū eſt, quòd in duabus creaturis puta albedine & nigredine eſt reperire quatuor ſigna naturę. Primū eſt in quo illa de primo mo-

Auguſ & Hilarius de Tir.

Dam.

Aug lib. de Trin.

do per ſe conueniunt eis, & in illo nõſunt non idẽ, neque diſtinctæ. Secundum eſt in quo conueniunt eis per ſe negationes in earum rationibus fundatæ. & in hoc ſigno incipit verificari primum principium complexum, in primo etiam ſi albedo non eſt quantitas, vel non quantitas, quia nulla negatio conuenit ei quiditatiue, vnde in hoc ſecundo ſigno albedo & nigredo ſunt non idem, quia ex ratione formali vnius ſequitur quòd non ſit alterum. Tertium eſt in quo conueniunt eis per ſe poſitiue paſſiones. Vnde in hoc ſigno albedo & nigredo ſunt diſtictæ. Quod autem non identitas præcedat diſtinctionem poſitiuam patet. quia nulla duo poſſunt eſſe diſtincta niſi ſint non eadem, ſed bene econtra. Deus enim ab æterno erat non idem creaturæ ſine vlla diſtinctione, ens enim à non ente non diſtinguitur realiter, quia realis reſpectus realem habet terminum. Quartum eſt in quo conueniunt eis illa, quæ per accidens inſunt, vt albedo ſit actualiter in ſubiecto. Applicando ergo ad propoſitum accipiamus duplices diuinas perfectiones: vt ſapientiam & iuſtitiam: In primo ſigno non ſunt non idem nec diſtinctæ. In ſecundo poſſunt intelligi non idem. In tertio intelliguntur diſtinctæ ſi poſitiue diſtinguantur, in quarto aduenirent eis aliqua per accidens niſi eis repugnaret, & eodem modo poteſt dici de tertio, quia diſtinctio videtur infinitis ſimpliciter repugnare, & ideo ponuntur in eis duo prima ſigna tãtum. Cum itaque priori non repugnet eſſe ſine poſteriori, nulli ſubtiliter intelligenti videtur abſonum ſi non identitas ſine diſtinctione ponatur. His præmiſſis ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. Subiectum Theologiæ eſt ſumme ſimplex. Probatur. quia non eſt compoſitum, nec componibile quod patet, quia ratio compoſitionis conſiſtit in vnione aliquorum, quorum vnum eſt in potentia reſpectu alterius. In Deo autem omnia ſunt purus actus. Sed inſtatur, quia diuina eſſentia intelligitur præcedere attributa & ſic ea expectare, ergo eſt in potentia, reſpectu eorum. Item attributa inſunt eſſentiæ ſicut forma in ſubiecto, ſed forma cum ſubiecto facit compoſitionẽm, igitur. Item in Deo eſt potentia intellectiua & actus intelligendi. Ad primum dicendum, quod in ordine ſignorum permanentium nulla eſt expe-

ctatio. Diuina etiam eſſentia cum ſit de ſe vltimate actuata nullo modo poteſt eſſe in potentia reſpectu cuiuſcunque. Vnde ſi per impoſſibile aliqua ſibi aduenirent ex tempore non actuarent eam neque ipſa reſpectu eorum eſſet in potentia niſi logicali. Ad ſecundum dicendum, quod attributa nullo modo perficiunt eſſentiam cùm de ſe ſit vltimate perfecta, neque inſunt ei, per modum inhęrentiæ, ſed ad modum ſubſiſtentis. Ad tertium dicendum, quod ibi æquiuoce ſumitur potentia, & in diffinitione compoſitionis. Argumentum. n. procedit de potentia ad operandum, & in diffinitione compoſitionis eſt ſermo de potentia ad eſſe. vnde etiam actus intelligendi, & actus volendi non actuant ipſas potentias cum per ſe ſint actualitatis infinitæ. Secunda concluſio. Cum ſumma ſimplicitate ſubiecti theologici ſtare non poteſt perfectionũ ſcibilium, de ipſo non identitas ſimpliciter, quia omnia huiuſmodi in Deo ſunt vnum, & idem ſimpliciter, vt patet per infinita ſanctorum teſtimonia. Tertia concluſio. Cum ſumma ſimplicitate ſubiecti theologici, ſtare poteſt perfectionum ſcibilium, de ipſo aliqua non identitas formalis: patet quia ſi diffiniretur, vna non poneretur in diffinitione alterius. Item probatur iſta non identitas ſuppoſito primo principio complexo, in quo radicatur omnis doctrina per contradictiones fundatas in varijs perfectionibus diuinis. Intellectus. n. diuinus eſt productiuus verbi & non voluntas, & voluntas eſt productiua ſpiritus ſancti & non intellectus. Item, intellectus diuinus poteſt eſſe malorum non autem voluntas. & ſic de multis aliis. Ad primum arg. dicendum quod procedit de eodem ſimpliciter & non cum illa additione formaliter, aut quiditatiue. Ad ſecundum dicendum, quod locus à contrarijs immediatis tenet ſimpliciter arguendo, & non cum illa additione formaliter. homo. n. non eſt formaliter & quiditatiue ſanus neque æger. Ad tertium dicendum, quod illa additio facit pręciſionem ſiue abſtractionẽ ſic, quod ſubiectum ſic præciſum non poteſt attingere paſſio. Hæc ex Franciſco de Maronis.

Vtrum Theologia ſit de omnibus per attributionem ad ſubiectum primum.

Hoc idem quærit D.Tho.1.*p.q.*1.*ar.*7.*Scot.in Prol.*1. *Sent.q.* 3.*Dur.*1 *ſen.*3.*Prol. Bac.*1.*Sen q.*5.*Prol.*

QVarto quęritur. Vtrum theologia ſit de omnibus per attributionem ad ſuum ſubiectum primum. Arg. quod nõ dicit Augu. huic ſcientiæ tribuendũ eſt non vtique quicquid ab homine ſciri poteſt in rebus humanis, vbi plurimũ vanitatis & curioſitatis eſt, ſed id tantummodo quo fides ſaluberrima quæ ad veram beatitudinem ducit gignitur, nutritur, defenditur, & roboratur. Contra. eadem eſt ſcientia de aliquo ſubiecto & de attributis ad ipſum, vt dicit philoſophus. iiij Metha. & exemplificat de ſano. Sed omnia entia eſſentialiter attribuuntur ad ſubiectum primum theologiæ, igitur, &c. Notandum quod quiditates rerum creatarum aliter ſe habent reſpectu intellectus creati, & reſpectu intellectus diuini. habent. n. virtutem immutandi intellectum creatum, ſed non diuinum. Cum.n.ſint finitæ, non poſſunt mutare aut perficere intellectum infinitum. Vnde quicquid cognoſcit intellectus diuinus, cognoſcit virtute diuinæ eſſentiæ ita, quod in primo ſigno ipſa eſſentia eſt nota intellectu. in ſecundo quiditates creatæ. in tertio vero veritates virtualiter contentæ in illis quiditatibus. Non eſt tamen ordo ſecũdi ad tertium quaſi ſecundum aliquam cauſalitatem: ſed eſt tantum ordo quaſi effectuum eſſentialiter ordinatorũ reſpectu eiuſdem cauſæ. Hoc præmiſſo, ponuntur quinq; concluſiones, Prima eſt. Theologia Dei eſt de omnibus, & omnis cognitio eſt ſibi poſſibilis: prima pars patet, quia ſubiectum theologicum omnia alia nota facit intellectui diuino. ſecunda pars patet, quia nulla in cognitionẽ habere poteſt niſi virtute ſubiecti theologici. Secunda cõcluſio. Theologia beatorum non eſt actualiter de omnibus, ſed bene poſſibiliter, non eſt tamen omnis cognitio eis poſſibilis. Prima pars patet, quia habet terminum præfixum à voluntate Dei oſtendentis. Eſt enim eſſentia diuina reſpectu beatorum, vt ſpeculum voluntarium. Secunda pars patet, quia ſcibilia non ſunt infinita & omnia nata ſunt ſciri virtute ſubiecti theologici. Tertia pars patet, quia præter notitiam quam habent de quiditatibus

*Aug.*14. *de ci.Dei c.*1.

*t.c.*2.

creatis virtute obiecti theologici, poſſunt habere aliam naturalem ex propria motione talium quiditatum. Tertia concluſio. Theologia noſtra neque actualiter, neque poſſibiliter eſt de omnibus. Prima pars patet, quia habet terminum ſuum pręfixum in ſacra ſcriptura ex voluntate Dei reuelantis. Secunda pars patet propter defectum intellectus noſtri, non potentis concipere multas quiditates diſtincte & in ſpeciali. De lege autem communi non fit reuelatio niſi de his quorum termini poſſunt à nobis naturaliter concipi. Quarta concluſio. Omnis theologia ſiue Dei, ſiue beatorum, ſiue noſtra, eſt de omnibus entibus quantum ad aliqua de ipſis ſcibilia, videlicet quantum ad aliquos reſpectus creaturarum ad diuinam eſſentiam patet, quia non poteſt agnoſci reſpectus niſi per cognitionem extremorum. Quinta concluſio. Theologia in ſe eſt de omnibus & omnis cognitio eſt poſſibilis non includens imperfectionem. primum patet, quia vniuerſaliter omia nata ſunt ſciri virtute obiecti theologici, ſecundum patet, quia nunquam cognoſcitur aliquid omnino perfecte, niſi in virtute illius obiecti theologici. Ad ar. dicendum quod Aug. loquitur de theologia vt traditur in ſacra ſcriptura & non de theologia in ſe, hoc ſecundum Scot.

De doctrinæ Theologiæ qualitate.

Vtrum Theologia ſit ſapientia, vel ſcientia ſubalternans vel ſubalternata.

Hoc idem quærit Io. *Scot. in* Prol. 1. *Sen. q* 4. D. *Tho. p. p. q.* 1 *ar.* 2 *ar.* 4. *& ar.* 6 *Dur.* 1. *Sentent q* 7. *Prol.*

CIrca quartum primo quæritur. Vtrum theologia ſit ſcientia vel ſapientia ſubalternans, vel ſubalternata? Primo arguitur quod non ſit ſcientia: quia ſcientia ſolum eſt de neceſſarijs: ſed theologia etiam eſt de contingentibus. igitur. Secundo ar. quod non ſit Sapientia, quia ſapientia habetur per infuſionem cum ſit donum ſpiritusſancti, vt patet Eſaiæ xj. Theologia autem per ſtudium acquiritur.

Eſa. 11.

acquiritur, igitur. Tertio ar. quòd ſit ſubalternata: quia ſubiectum eius continetur ſub ſubiecto Methaphiſicæ. Contra quòd ſit ſciẽtia patet per Aug. dicentem de theologia. Huic ſcientiæ tribuendum eſt aliud quo fides gignitur. Et quòd ſit ſapientia patet quia Deuterom. 4. dicitur. Hæc eſt ſapientia noſtra. Quod autem ſit ſcientia ſubalternans reſpectu aliarum ar. quia ſuperior eſt aliis ſcientiis. Primo notandum ſecundum Franciſcum de Maronis, quòd Theologia accipitur quadrupliciter. Primo pro habitu, generato ex ſtudio ſacræ ſcripturæ. Secundo pro habitu concluſionis deductæ ex his quæ ſunt in ſacra ſcriptura. Et vtroque iſtorum modorum Theologia eſt fides. Tertio pro habitu defenſiuo eorum quæ ſunt fidei: ea autem quæ ſunt fidei non poſſunt demonſtrari, ideo non poſſunt defendi ſcientialiter arguendo, ſed ſolum ſoluendo: & tunc ſi argumenta ſunt Methaphiſica, ſolui poterũt per methaphiſicam: quia methaphiſicus cognoſcet eorum defectum: & ſic de aliis ſcientiis: ideo theologia hoc modo non eſt ſcientia ſpecialis. Quarto pro habitu, qui natus eſt haberi de ſubiecto theologiæ cognito: ſicut Metaphiſica eſt de ente, & de hoc inquirit quæſtio. Secundo notandum ſecundum Doctorem ſubtilem, quòd ſcientia dicitur certa notitia obiecti neceſſarij, habens euidentiam ex aliquo prius noto applicato ad ſcitum per diſcurſum ſillogiſticum vbi tanguntur quatuor conditiones ſcientiæ: quarum vltima, videlicet applicatio per diſcurſum ſillogiſticum, non conuenit per ſe ſcientiæ ſimpliciter, ſed tantum ſcientiæ imperfecte, vt in intellectu diſcurſiuo, quod eſt intelligendum de diſcurſu ſecundum ordinem demonſtrationis & temporis. Si vero ſit ſermo de diſcurſu ſecundum ordinem naturæ, illa conditio ſequitur ad tertiam. Vnde intellectus angelicus etiam hoc modo diſcurrit. Cognoſcit enim hominem eſſe riſibilem, quia eſt animal rationale cum ita ſit in re. Intellectus enim beatus vnico intuitu videns eſſentiam diuinam & omnes perfectiones diuinas, cognoſcit Deum poſſe creare quia eſt virtutis infinitæ cum etiam ita ſit à parte rei. Sicut enim vno actu quaſi diſcurſiuo diligitur finis, & ea quæ ſunt ad finem, ſic eſt intelligendum de concluſione & pręmiſſis. Ipſe etiam intellectus diuinus cum cogno-

Aug. 14. de ci. Dei.

Deut 4.

ſcat rem ita eſſe ſicut eſt, cognoſcit triangulum habere tres angulos, quia eſt figura plana tribus rectis lineis contenta. Vnde quamuis vt dicit Franciſcus de Marona non diſcurrat à magis, aut prius notis ad minus nota, cum omnia ſimul & infinite cognoſcat, bene tamen à principalius notis obiectum enim principale principalius cognoſcitur. Tertio notandum quòd ſicut dicit philoſophus. Sapientia eſt ſcientia quædam, tamen ſupra communem rationem ſcientiæ aliquid addit pertinens ad dignitatem videlicet quod ſit iudicatiua & ordinatiua de omnibus. Nam ſicut idem dicit Philo. Ad ſapientem pertinet iudicare & ordinare de omnibus. Iudicium autem de inferioribus fit per ſuperiorem cauſam. Et hoc contingit dupliciter. Vel per ſuperiorem cauſam quæ eſt altiſſima ſimpliciter. Vel per ſuperiorem cauſam, quæ eſt altiſſima in aliquo genere, & ſic duplex eſt ſapientia. Videlicet ſapientia ſimpliciter dicta: & ſapientia in aliquo genere. Sicut artifex qui diſponit formam dicitur ſapiens: & architector reſpectu artificum qui præparant materiam. Vnde Paulus dicebat 1. ad Corinth tertio. Vt ſapiens architectus fundamentum poſui. Quarto notandum quòd ſubalternatio ſcientiarum nominat collocationem vnius ſub alia ſecundum dependentiam cognitionis: quia videlicet ſubalternata habet principia ſua à ſubalternante vt muſica, quæ eſt de numero ſonoro ab aritmetica, quę eſt de numero ſimpliciter. His præmiſſis ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. Theologia in ſe eſt ſcientia: patet ex ratione ſcientiæ, quæ ſibi conuenit. Secunda concluſio. Theologia eſt ſapientia ſimpliciter, patet quia conſiderat cauſam altiſſimam ſimpliciter, non ſolum quantum ad id quod eſt naturali ratione cognoſcibile, quod etiam nouerunt philoſophi, ſed etiam quantum ad id quod eſt ſoli deo de ſeipſo notum, & aliis per reuelationem communicatum. & per huiuſmodi cauſam iudicat de omnibus ſcientiis non quidem probando aut notificando earum principia, aut ſuos terminos, ſed quia quicquid inuenitur in aliis repugnans huic ſcientiæ, totum condemnatur vt falſum. Tertia concluſio. Theologia non ſubalternatur alicui ſcientiæ nec ſibi ſubalternat alias. Prima pars patet, quia licet ſubiectum

3. Ethi.

1. Met. in Pro.

1. Cor. 3.

eius aliquo modo cõtineatur ſub ſubiecto methaphiſicæ: non tamen accipit ſua principia à methaphiſica. Nulla enim paſſio theologica demonſtrari poteſt per demonſtrationem ſumptam ex ratione entis. Tertia pars patet, quia nulla alia ſcientia accipit ſua principia à theologia: licet ipſa ſit ſuperior ordine dignitatis. Quælibet enim alia ſcientia in genere cognitionis naturalis habet ſuam reſolutionẽ vltimam ad aliqua principia naturaliter nota. Et ſi quæratur. An theologia noſtra ſitne ſubalternata theologiæ beatorum vt dixerunt aliqui. Dicendum quòd non, quia ſcientia ſubalternãs & ſubalternata non ſunt de iiſdem veritatibus ſcibilibus, theologia autem noſtra eſt de iiſdem de quibus eſt theologia beatorum. Ad primum argumentum dicendum, quòd ſcientia poteſt accipi tripliciter. Vno modo generaliter pro quacunque notitia certa, & hoc modo theologia eſſet duobus primis modis accepta diceretur ſcientia, & ſic etiam de contingentibus bene eſt ſcientia. Secundo modo ſpecialiter pro notitia certa & euidenti, & hoc modo eſſet de aliquibus contingentibus poteſt eſſe ſcientia, ſicut in propoſito de contingentibus theologicis in intellectu diuino & in intellectu beatorum. Tertio modo ſtrictè prout diffinita eſt à Doctore ſubtili: & prout diffinitur ſcire à philoſopho, & ſic de contingentibus non eſt ſcientia. Ad ſecundum dicendum, quòd duplex eſt ſapientia iudicatiua de diuinis. *1. Poſt. c. de ſcire.* Vna iudicat per modum inclinationis, & hæc eſt donum ſpiritusſancti, iuxta illud 1. ad Cor. 2. Spiritualis iudicat omnia, *1. Cor. 2.* quemadmodum virtuoſus bene iudicat de his quæ ſunt ſecundum virtutem agenda, inquantum ad ea inclinatur. Vnde dicit Ariſtoteles in ethicis, quòd virtuoſus eſt regula & menſura humanorum actuum. Alia autem iudicat per modum cognitionis & hæc eſt ſapientia, quæ acquiritur per ſtudium ſacræ ſcripturæ, quemadmodum etiam illa qui habet ſcientiam moralem iudicare poteſt de actibus virtutũ licet non ſit virtuoſus. Ad tertium patet ſolutio ex dictis in tertia concluſione.

Vtrum Sacra Doctrina pluralitatem ſenſuum admittat.

Hoc idem quærit Io.Scot.1.ſent.d.1 q.7.D.Thom.p p.q.1 ar. 10.Dur.1.ſent.d.1,q.7.Io.Bac.1.ſent.d.1.q.7.

SEcundo quæritur. Vtrum ſacra doctrina pluralitatem ſenſuum, ſub vna littera inuoluens ſit aliis ſcientiis certior & nobilior? Primo arguitur quòd non debeat plures ſenſus habere ſub vna litera, quia ſacra doctrina debet eſſe efficax ad planè manifeſtandam veritatem. Secundo ar. ꝙ nō ſit aliis certior, quia contingit aliquibus dubitatio circa articulos fidei, qui ſunt principia ſacræ doctrinæ. Non autem contingit dubitatio circa principia aliarum ſcientiarum cum ſit per ſe nota Tertio ar. quòd non ſit nobilior, quia modus procedendi demonſtratiue qui eſt in aliis ſcientiis, nobilior eſt quam modus authenticus, qui eſt in ſacra doctrina cum locus ab auctoritate ſit infirmiſſimus. Contra. Quo ad primum dicit Gregorius. Sacra doctrina omnes ſcientias ipſo locutionis ſuæ more tranſcendit, quia vno eodémque ſermone dum narrat geſtum prodit myſticum. Quo ad ſecundum nihil eſt eo certius quod eſt à Deo reuelatum. Et quo ad tertium, ſacra doctrina eſt de nobiliſſimo ſubiecto. Primo notandum, quòd cum in aliis ſcientiis voces ſignificent res, hoc habet ſacra doctrina proprium quòd res ſignificatæ per voces alias etiam res ſignificant. Autor enim ſacræ ſcripturæ, qui Deus eſt vtitur & vocibus & rebus ad ſignificandum. Primus ergo ſenſus, qui ſumitur ex ſignificatione vocum literalis eſt ſiue hyſtoricus. Senſus autem qui ſumitur ex ſignificatione rerum ſpiritualis eſt ſiue myſticus, & iſte eſt triplex. Vnus dicitur allegoricus, inquantum per ea, quæ geſta ſunt ſignificatur id quod credendum eſt Alius dicitur moralis ſiue tropologicus, quando videlicet per ea quæ facta ſunt ſignificantur ea quæ ſunt à nobis facienda. Alius verò dicitur Anagogicus, quando ſignificantur ea quæ ſunt à nobis ſperanda. Vnde verſus.

Greg. 16. Lib. 16. Moral.

Litera geſta docet: quid credas allegoria.
Moralis quid agas, quid ſperes anagogia.

Secundo notandum quòd duplex eſt certitudo videlicet certitudo euidentiæ ſicut in primis principiis & concluſionibus ex eis deductis, & certitudo adhærentiæ cuiuſmodi eſt certitudo fidei, quæ eſt de non euidentibus: & talis etiam dici poteſt certitudo infallibilitatis. Tertiò notandum, quòd ſicut dicit Doctor ſanctus. vna ſcientia poteſt dici nobilior alia tripliciter. Primo propter certitudinem maiorem in modo procedendi ſicut mathematicæ ſcientiæ reſpectu phiſicarum ſcientiarum. Secundo, propter maiorem dignitatem ſubiecti, ſicut ſcientia de anima reſpectu aliarum partium philoſophiæ naturalis. Tertio propter maiorem dignitatem finis, ſicut politica reſpectu iconomicæ & monaſticæ. His præmiſſis, ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. Sacra doctrina cum ſenſu literali conuenienter habet triplicem ſenſum miſticum, probat hoc Alexander de Halis in Summa, quia veritas prima in ſe trina eſt & vna: ergo in doctrina ſacra, quæ eſt de ipſa conuenienter eſt vnus ſenſus literalis & tres miſtici. Vnde per appropriationem Anagogicus refertur ad patrem. Allegoricus ad filium: & moralis ad ſpiritum Sanctum. Item ſic probatur à beato Bonauentura: quia finis ſacræ doctrinæ eſt, vt per eam dirigatur homo in cognoſcendis & agendis: & ſic tandem perueniat ad optata. Ideo conuenienter per Allegoriam docet notitiam credendorum, per Tropologiam agendorum: & per Anagogiam ſperandorum. Et ſi quæratur de ſenſu parabolico: dicit Doctor ſanctus quòd continetur ſub literali. Litera enim aliquid ſignificat propriè & aliquid figuratiuè nec eſt ſenſus literalis ipſa figura, ſed id quod eſt figuratum. Secunda concluſio. Sacra doctrina certior eſt omnibus aliis. patet, quia aliæ doctrinæ certitudinem habent ex lumine naturalis rationis, quæ falli poteſt. Sacra verò doctrina certitudinem habet à reuelatione diuina, quæ infallibilis eſt. Tertia concluſio. Sacra doctrina nobilior eſt omnibus aliis. patet, quia certior eſt ſimpliciter & de ſubiecto nobiliori & ad finem ſuperiorem ordinatur, videlicet ad beatitudinem ſupernaturalem, ad quem ordinari debent etiam fines omnium ſcientiarum. Ad primum argumentum reſpondet Doctor ſanctus quòd ex illa pluralitate ſenſuum non ſequitur aliqua confuſio aut

1. p. q. 1. ar. 5.

Alex.

Bonau. in Breuiloquio.

S. Tho. 1. p. q. 1. ar. 10.

deceptio: quia omnes ſenſus miſtici fundantur ſuper vno literali, ex quo ſolo trahi poteſt argumentum, nec tamen ex hoc deperit aliquid ſacræ doctrinæ: quia quod in vno paſſu per ſenſum miſticum habetur quod eſt ad ſalutem neceſſarium, alibi per ſenſum litterale eſt expreſſum. Ad ſecundum dicendum, quòd dubitatio quæ aliquibus contingit circa articulos fidei, eſt propter debilitatem intellectus noſtri, & non propter incertitudinem materiæ. Ad tertium dicendum, quòd locus ab auctoritate hamana, licet ſit infirmiſſimus: argumentum tamen quod ſumitur ab auctoritate diuina firmiſſimum eſt & certiſſimum.

Vtrum Theologia ſit practica vel ſpeculatiua.

Hoc idem quærit Io. Sco.1.ſent. q. 4.Prol. Dur. in Prol .ſen. q.6. D. Thom.p.p.q.1 .4.Io. Bacc.1.Sent.q.4.Prol.

TERTIO quæritur. Vtrum theologia ſit ſpeculatiua vel practica. Primo ar. quòd ſit ſpeculatiua & non practica: ſic: quia Commentator cœleſtis ierarchiæ, in principio ſui commenti diuidens ſcientiam in ſpeculatiuam & practicam, ponit theologiam eſſe ſpeculatiuam. Secundo ar. practica eſt circa contingentia. vt habetur
t.c 46. tertio de Anima. & 6. ethy. obiectum autem theologicum eſt neceſſarium, igitur. Tertio ar. Practica eſt de operabilibus à nobis, ſempiterna autem de quibus eſt theologia non ſunt à nobis operabilia. Quarto ar. Speculatiua cum ſit gratia ſui, nobilior eſt quàm practica quæ eſt gratia alterius: ſed Theologia eſt ſcientia nobiliſſima, igitur. Contra. Ad Rom. 13. Finis legis eſt dilectio,
Ro.13. dilectio autem eſt praxis. Primo notandum quòd ſpeculatio dicitur operatio intellectiua, quæ non ordinatur vlterius ad aliam operationem regulandam. Notanter dicitur regulandam, quia bene ordinabilis eſt ad vltimum finem amandum vel attingendum: ſed non ad ipſum regulandum. Praxis autem propriè

dicitur operatio alterius potentiæ quàm intellectus à recta ratione regulabilis. Ex quo ſequitur, quòd volitio primo eſt praxis, quia actus imperatus à voluntate non eſt regulabilis à ratione niſi mediante actu elicito. Menſura enim meritorum vel demeritorum, non attenditur ſecundum quantitatem actuum extrinſecorum: ſed intrinſecorum iuxta illud. 1.Reg. 16. Homo videt ea quæ patent, Deus autem intuetur cor. Secundo notandum quòd notitia aliqua dicitur practica à praxi: quia videlicet naturaliter eſt prior praxi, & eius directiua. Habet autem reſpectum prioritatis ex ordine potentiarum, ſcilicet intellectus & voluntatis: alium autem reſpectum, ſecūdum quem dicitur directiua habet ab obiecto, quòd continet rectitudinem praxis & non à fine, vt aliqui dixerunt. Finis enim, aut eſt iam elicitus, & ſic habet rationem vltimi, & non principij: aut ſolùm eſt cognitus, & ſic bene habet rationem obiecti & ab ipſo, vt ſic habet ſcientia practica quòd ſit directiua, ſed non ab ipſo, ſiue vt habet rationem cauſæ finalis. Non enim habet rationem cauſæ, niſi inquantum amatus, & deſideratus mouet agens ad agendum. Talis autem relatio directiuitatis eſt in ipſa notitia ante actum voluntatis. Ex quibus patet, quod formalis ratio ſcientiæ practicæ conſiſtit in duplici reſpectu aptitudinali, ſcilicet, prioritatis & conformitatis. Ratio autem ſpeculatiuæ in priuatione talium reſpectuum. His præmiſſis, ponuntur quatuor concluſiones. Prima eſt, theologia in nobis eſt practica, patet quia eſt directiua voluntatis noſtræ circa diuina, quibus oſtendit fruendum eſſe & non vtendum. Secunda concluſio. Theologia beatorum eſt practica, patet, quia habet prioritatem, & conformitatem reſpectu actus voluntatis tendentis in obiectum beatificū. Sic enim diligunt Deum, ſicut præcognoſcunt eſſe diligendum. Et licet voluntas eorum ſit inobliquabilis, tamen eſt recta ex conformitate ad contemplationem præcedentē. Vnde ſicut eſt dare principium productiuum, tam neceſſariorum, quàm contingentium, ita regulam tam reſpectu obliquabilium, quàm inobliquabilium. Tertia concluſio. Theologia Dei de neceſſariis eſt practica. Pa-

1. Reg. 16.

ret quia Deus ſic ſe diligit vt ſe præcognoſcit eſſe diligendum,& ſic in ſua ſcientia eſt prioritas, & conformitas. Et licet voluntas Dei de ſe ſit recta , & non ab alio regulabilis,tamen contemplatio, præcedens quantum eſt ex ſe eſt regulatiua. Quarta concluſio. Theologia in Deo de contingentibus puta de verbo incarnato , & huiuſmodi non eſt practica:patet quia non eſt regulatiua voluntatis circa talia obiecta.Cum enim intellectus diuinus ſit regula determinatiſſima : voluntas autem ſit indifferens ad oppoſita poſſet peccare à regula deuiando . Item quicquid attribuitur intellectui diuino ante actum voluntatis eſt neceſſarium . Sola enim voluntas primo operatur contingenter . Item intellectus diuinus non cognoſcit contingentia niſi per determinationem voluntatis,nullius enim contingentis determinatio relucet in eſſentia diuina , in qua apparent quiditates ſub indifferentia , ideo non poteſt talis notitia eſſe practica cum ſit poſterior actu voluntatis.Nec valet ſi dicatur, quòd eſt prior executione, quæ eſt praxis , cùm ſit actus voluntatis imperatus , quia nullum actum poteſt ratio regulare niſi præuio actu elicito. Ad primum argumentum dicendum , quòd Commentator ibi accipit ſcientiam ſpeculatiuam large pro omni ſcientia , quæ de ſe non eſt executiua , ſecundum quem modum etiam diceretur , quòd medicina vniuerſalis eſt ſpeculatiua comparatione particularis & ſcientia moralis reſpectu prudentiæ & ars reſpectu habitus experti. Ad ſecundum dicendum,quòd ad ſcientiam practicam ſufficit contingentia actionis,de qua quidem actione eſt ſcientia quantum ad id,quod de ipſa neceſſario demõſtratur.Et ſi dicatur,ergo ſciẽtia practica erit habitus cum vera ratione actiuus, Hæc autem eſt diffinitio prudentiæ. Dicendum, quod diffinitio prudentiæ intelligitur de habitu proximo directiuo ex actibus generato & non de habitu vniuerſali non ſic immediate directiuo. Ad tertiũ dicendum, quod cum dilectio ſit operatio, diligibile eſt operabile per locum à coniugatis : & ſic ſempiterna ſunt à nobis operabilia,quia ſunt à nobis diligibilia non quidem , quia producantur per operationem noſtram , ſed quia eam terminant. Ad quartum dicẽdum,inferiora no-

Ariſtot.6. ethic cap.de Prudentia.

biliora ſunt in attingentia ſuperiorum, vt dicit Ariſtote. & Auguſt. ſuper Geneſis ad litteram ſicut ſenſitiua in homine, quæ eſt propter intellectiuã nobilior eſt quàm ſenſitiua in brutis, quæ eſt gratia ſui & ſic ſcientia, quæ eſt gratia finis nobilioris, nobilior eſt, quàm ſcientia, quæ eſt gratia ſui. *Ariſt. 7. Polit.* *Aug. ſuper Geneſis ad litteram.*

DEterminatis aliquibus quæſtionibus quaſi proœmialibus. Nunc accedendum eſt ad ſpecialius tractandas Theologales materias diuiſionẽ faciendo per ſeptem ſpeciales tractatus. In primo videbitur de Dei perfectione. In ſecundo de mundi conditione. In tertio de hominis præuaricatione. In quarto de verbi reparatiua incarnatione. In quinto de gratiarum & virtutum informatione. In ſexto de ſacramentorum efficaci inſtitutione. In ſeptimo de finali retributione.

Vtrum Deus ſit à nobis cognoſcibilis.

Hoc idem quærit D. Thom. 1. p. q. 2. ar. 3. Duran. 1. ſent. d. 3. q. 1. Scot. 1. ſent. d. 3. q. 1. & 2. Bacc. 1. d. 1. q. 8.

IN primo igitur tractatu videndum eſt de ipſo Deo. Vbi primo quæritur vtrum Deus ſit à nobis naturaliter per creaturas cognoſcibilis & præ ipſis creaturis primo notus. Primo arg. quod non ſit à nobis cognoſcibilis, quia dicit Philoſoph. quòd ſicut ſe habent ſenſibilia ad ſenſum, ſic fantaſmata ad intellectum, ſed de Deo nullum habemus fantaſma. igitur. Secundo argu. Dicit Philo. ſicut ſe habet oculus noctuæ ad lumen ſolis, ita intellectus noſter ad ea, quæ ſunt manifeſtiſſima naturæ, cuiuſmodi *Ariſtot. 3. de anima t. c. 39.* *Philoſ. 2. Met. 1. c. 2.*

eſt Deus & ſubſtantiæ ſeparatæ. Tertio dicit Philo. Infinitum inquantum infinitum eſt ignotum. Item. Infinita non contingit cognoſcere, ergo nec infinitum. Quarto dicit Gregorius. Mens hominis quantumcunque in contemplatione profecerit, non ad Deum, ſed ad aliquid ſub Deo prouenit. Quinto argu. Plus diſtat intelligibile increatum ab intellectu creato quàm intelligibile creatum à ſenſu, ſed ſenſus non poteſt cognoſcere intelligibile creatum, ergo multòminus intellectus intelligibile increatum. Sexto, Cognoſcens iudicat de cognito, ſed intellectus creatus non poteſt iudicare de Deo, cùm non habeat poſſe ſuper eum, igitur. Septimo arguitur, quod Deus primo cognoſcatur à nobis, quia dicit Philoſophus. Sicut res ſe habet ad eſſe, ſic ad cognoſci, Deus autem eſt primum ens. igitur. Contra de Deo tractatur in Metaphiſica, quæ eſt vltima in ordine acquirendi ſcientias naturales. Primo notandum, quod duplex eſt notitia, videlicet comprehenſiua, quando ſcilicet aliquid cognoſcitur quantum cognoſcibile eſt: & apprehenſiua, quando ſcilicet aliquid cognoſcitur licet non perfectè. Et hæc eſt duplex, videlicet intuitiua, & abſtractiua. Intuitiua autem eſt de re in ſeipſa inquantum eſt exiſtens & præſens & mouens intellectum & immediatè cauſans actum intelligendi. Et ſi dicatur, quòd Deus habet notitiam intuitiuam de futuris nondum exiſtentibus. Dicendum quod Deus vnica intellectione cognoſcit eſſentiam ſuam, & omnia in eſſentia ſua. Et talis intellectio dicitur intuitiua, à primo & principali obiecto. Abſtractiua verò notitia eſt de re, in ſuo repreſentatiuo limitato, abſtrahendo à ſupradictis & eorum oppoſitis. Notanter autem dicitur limitato, quia notitia, quam habent beati de creaturis in eſſentia diuina, tanquam in repreſentatiuo ſupereminenti & illimitato non eſt abſtractiua, ſed intuitiua. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Beat. Bonauentu. aliud eſt cognoſcere Deum in creaturis, & cognoſcere per creaturas, cognoſcere enim Deum in creaturis eſt, cognoſcere præſentiam eius & influentiam in creaturis, quod viatorum eſt ſemiplene: beatorum autem perfecte. Iux-

Philip.1. Phiſic.t.c.35. Philoſ.2. Met. Grego. ſuper Ezech.

Ariſto.2. Met.t.c.16.

1.Sentē.d.3.

ta quod dicit Auguſt. Tunc expreſſe Deum videbimus quando erit omnia in omnibus. Cognoſcere verò Deum per creaturas eſt, à cognitione creaturarum eleuari ad cognitionem Dei, quaſi per ſcalam mediam, vt dicit Bernard. quod propriè viatorum eſt. In ſtatu quidem naturæ conditæ, quaſi per ſpeculum clarum & in ſtatu naturæ lapſæ, quaſi per ſpeculum enigmaticum. Tertio notādum, ſecundum Scotum, quòd tripliciter intelligi poteſt aliquid eſſe primò cognitum. Primo modo ordine generationis: & hoc modo ſenſibilia ſunt à nobis primo cognita, ſecundo modo ordine, ſiue primitate adequationis: & hoc modo ens, quod eſt obiectum intellectus eſt, primo notum. Tertio modo ordine perfectionis. Et hoc dupliciter, aut ſimpliciter, aut ſecundum proportionem. Exemplum, viſio Aquilæ de Sole ſimpliciter eſt perfectior, quàm viſio mea de lumine candelæ, ſed ſecundùm proportionem ad viſibilitatem, viſibilis eſt econtra. His præmiſſis ponuntur octo concluſiones. Prima eſt. Neque à viatoribus, neque à beatis poteſt Deus cognoſci notitia comprehenſiua, patet, quia intellectus finitus non poteſt comprehendere ens infinitum. Secunda concluſio. Non poteſt homo naturaliter cognoſcere Deum notitia intuitiua, patet, quia quantum ad talem notitiam Deus eſt obiectum voluntarium, & non naturale, niſi tantum reſpectu intellectus ſui. Tertia concluſio. Deus eſt à nobis naturaliter cognoſcibilis non ſolum in conceptu, quaſi per accidens, videlicet in attributo: ſed in aliquo conceptu per ſe, & quidditatiuo. Patet, quia ſi intelligamus Deum ſapientem, oportet præintelligere aliquem conceptum quidditatiuum, cui Sapientia ineſt. Quarta concluſio. Deus eſt à nobis cognoſcibilis non ſolùm in conceptu ipſius analogo ad creaturas, ſed etiam in conceptu vniuoco. Patet de conceptu entis, qui eſt vniuocus Deo & creaturis. Vniuocus enim conceptus hic dicitur, cuius vnitas ſufficit ad contradictionem, affirmando ipſum & negando de eodē. Probatur ergo ſic cōcluſio. Modus cognoſcēdi Deū ex creaturis ſecundū Dionyſiū eſt ſemota omni imperfectione, reliquum Deo attribuere per excellentiam, quod fieri nō

Aug. lib. de ciui. Dei. 18.

Bernard ad Eugenium.

poſſet, niſi eſſent aliqui conceptus vniuoci Deo & creaturis. Quinta cõcluſio. Deus non eſt à nobis naturaliter cognoſcibilis conceptu proprio quiditatiuo. Patet, quia quantum ad hunc modum cognoſcendi eſt obiectum voluntarium reſpectu intellectus noſtri, nec aliqua creatura à nobis cognoſcibilis ſufficit nobis oſtẽdere ipſam eſſentiam diuinam, vt eſt hæc, neque per ſimilitudinem vniuocationis, neque per ſimilitudinem imitationis. Vniuocatio enim non eſt niſi in rationibus communibus. Imitatio autem non ſufficit, quia creatura imperfecte imitatur Deum. Sexta concluſio. Deus eſt à nobis cognoſcibilis per aliquos conceptus ſibi proprios, patet de conceptu entis infiniti & cauſæ ſimpliciter primę & huiuſmodi. Septima concluſio. Illa quæ de Deo cognoſcimus naturaliter cognoſcimus per creaturas. Probatur, quia creatura, quæ imprimit in intellectu noſtro ſuam ſpeciem, etiam imprimit ſpecies ſuorum tranſcendentium. Et tunc intellectus virtute propria vti poteſt multis huiuſmodi ſpeciebus: puta ſpecie boni: ſpecie ſummi ad concipiendũ ſummum bonum. Octaua concluſio. Deus non eſt obiectum à nobis primo cognitum primitate generationis, neque primitate adæquationis, ſed bene primitate perfectionis ſimpliciter, ſed non ſecundum proportionem. Primum, quia vt dicit philoſoph. omnis noſtra cognitio ortum habet à ſenſu. Deus autem eſt à ſenſu remotiſſimus. Secundum patet, quia non poteſt eſſe illo modo obiectũ primo notum primitate adæquationis tanquàm aliquid commune ad omnia intelligibilia, quia non de omnibus prædicatur. Neque tanquàm virtualiter ea continens & mouens ad cognitionem omnium adæquate, quia etiam alia entia mouent intellectum noſtrum. Tertium patet, quia cognitio quam habemus de Deo ſimpliciter, eſt perfectior cognitione creaturarũ. Habet enim æqualem perfectionem ex parte potentiæ, & multo maiorem ex parte obiecti. Quartum patet, quia intellectus noſter perfectius attingit alia obiecta ſecundum proportionem cognoſcibilitatis ſuæ. Ad primum argumentum dicendum, quòd Philoſophus ibi loquitur quãtum ad primam motionem intellectus, & non quantum ad actus ſequentes. Poteſt

Philip. 1. Met. & 2. Poſt.

enim intellectus ab obiecto primo mouente abſtrahere alia obiecta in eo incluſa, & ſic concipere aliquid commune ſenſibilibus, & inſenſibilibus Ad ſecundum dicendum, quòd Philoſo. ibi loquitur de notitia intuitiua. Ad tertium dicendum, quòd infinitum potentiale eſt ignotũ: vnumquodque enim cognoſcitur ſecundum quòd eſt in actu. Ignotum inquam intellectui cognoſcenti illud ſecundum modum infinitatis ſuæ, videlicet accipiendo alterum poſt alterum. Sic enim ſemper quod intelligit eſt finitum. intellectus vero diuinus non ſic ipſum intelligit, ſed totum ſimul. Et cum arguitur vltra. Infinita non contingit cognoſcere, ergo nec infinitum. Dicendum quòd non eſt ſimile: quia intellectio infinitorum numeraliter concludit infinitatem potentiæ cognoſcentis. Ibi enim pluralitas obiectorum arguit maioritatem potentiæ. Cognitio verò infiniti intenſiue, non arguit infinitatem potentiæ, aut actus, quia non oportet actum habere modũ realem quale habet obiectum. Actus enim finitus bene attingit obiectum infinitum, licet non comprehenſiue. Ad quartum dicendum, quòd Greg. non intendit dicere, quòd contemplatio ſiſtat in aliqua creatura. Sic enim eſſet frui vtendis, quod eſt ſumma peruerſitas, vt dicit Aug. Sed quia conceptus Dei ſub ratione entis infiniti eſt imperfectior conceptu diuinitatis & ideo inferiori intelligibilitate, contemplatio autem noſtra de communi lege ſiſtit in conceptu entis infiniti. Ad quintum dicendum, quòd maior eſt vera de diſtantia ſecundum rationẽ entis, & non ſecundum rationem cognoſcibilis. Ad ſextum dicendum, quod maior eſt vera de iudicio quod fit diſcernendo vtrum ſit, vel non ſit, ſed non de iudicio quod fit approbando, vel reprobãdo. Et hoc modo dicitur, quod iudex iudicat ſecundum leges, ſed non iudicat de legibus. Ad ſeptimum dicendum, quòd illa auctoritas Philoſophi debet intelligi de cognoſci aptitudinaliter. Vnde primũ ens eſt primum cognoſcibile, ſed non de cognoſci actualiter, niſi reſpectu intellectus cognoſcentis omnia ſecundum cognoſcibilitates ſuas.

De his quæ ſunt de Deo cognoſcenda.

Vtrum hæc propoſitio Deus eſt, ſit per ſe nota.

Hoc idem D.Tho.1 p.q.2.ar.1.Duran.1 d.3.q 3. Scot.1.ſent.d.2.q.2.Bacc.1.ſent.d 3.q.1.

DIcto de cognoſcibilitate Dei in communi, conſequenter dicendum eſt ſpecialius de his, quæ ſunt de Deo cognoſcenda. Primò quantum ad eſſentiæ vnitatem. Secundò quantum ad perſonarum trinitatem. Tertiò quantum ad attributorum pluralitatem. Circa primum, primò dicẽdum de eſſe Dei. Vbi primò quæritur, Vtrum iſta propoſitio (Deus eſt) ſit per ſe nota. Primò arguitur, quòd ſic per Dama. dicẽtem in principio ſuarum ſententiarum. Eius quod eſt eſſe Deum, cognitio naturaliter eſt nobis inſerta. Secundò, Deum eſſe venerandum eſt per ſe notum: omnes enim hoc ſentiũt. hoc autem præſupponit Deum eſſe. Tertiò. Illud, quo nihil maius: cogitari poteſt, eſſe, eſt per ſe notum, ſed Deus eſt, quo nihil maius cogitari poteſt, igitur. Maior patet, quia oppoſitum prædicati repugnat ſubiecto. Si enim illud non eſt in re, non eſt quo maius cogitari non poteſt. Quartò, veritatem eſſe eſt per ſe notum, Deus autem eſt veritas, igitur. Maior patet, quia ſequitur ex ſuo oppoſito. Si enim veritas non eſt, verũ eſt veritatem non eſſe. Contra. Nullus poteſt concipere oppoſitum eius, quòd eſt per ſe notũ, vt dicit Ariſtot. 4. Metaphiſicæ, & primò poſteriorum, de principiis demonſtratiuis. Sed dicit inſipiens in corde ſuo, Non eſt Deus. Primò notandum, quòd propoſitio per ſe nota eſt, quæ habet euidentiam ex ſuis terminis apud quemcunque intellectum terminos concipientem, ſicut iſta, de quolibet eſt affirmatio, vel negatio vera. Communiter etiã examplificatur de iſta, omne totum eſt maius ſua parte (ſed melius examplificaretur de iſta) omne habens multitudinem partium, eſt maius qualibet illarum. Prima enim eſt demonſtrabilis per iſtam. Prima tamen aliquãdo dicitur per ſe nota, quia quaſi imperceptibiliter demonſtratur. Et ſi dicatur, quia Solem moueri eſt per ſe notum intuenti. De hoc enim nullus quærit probationem, & tamẽ non ex terminis, cùm motus ſibi conueniat per accidens, ergo

4. Met. t. c. 26.
1. Poſt. t. c. 6.

non eſt conuenienter diffinita propoſitio per ſe nota. Item multæ concluſiones cognitæ per inductionem dicuntur per ſe notæ, quia omnes eas concedunt, cuiuſmodi eſt iſta (omnis nix eſt alba) quæ tamen non eſt euidens ex terminis, cum ſit per accidens. Ad primum dicendum, quod intuenti Solē & motum eius, notum eſt ex terminis intuitiue cognitis Solem moueri, ſic enim in intuitiua cognoſcuntur ea, quæ ſunt per accidens, ſicut ea, quæ ſunt per ſe in abſtractiua. Ad ſecundum dicendum quòd nulla concluſio habita per inductionem proprie eſt per ſe nota, large tamen vtendo termino aliquando dicitur per ſe nota, quia omnes eam concedunt. Vnde tales propoſitiones dicuntur à Boëtio communes animi conceptiones. Secundo notandum quòd Deus non poteſt à nobis concipi conceptu proprio & quiditatiuo: vt patet ex præcedenti quæſtione, ſed tantum ſub aliquo conceptu communi appropriato per aliquid contrahens, vt cum dicimus ens infinitum: ens primum, & huiuſmodi. Vnde nullus conceptus in nobis, quem diſtincte percipiamus eſſe proprium Deo, eſt ſimpliciter ſimplex. Omnis enim talis eſt reſolubilis in plures conceptus ſimplices ſeorſum conceptibiles. Conceptus autem ſimpliciter ſimplex dicitur, qui non eſt reſolubilis. His præmiſſis ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. Hæc propoſitio (Deus eſt) eſt per ſe nota in ſe: ſed non in nobis. Primum patet, quia habet euidentiam ex terminis notis. Eſſe enim per ſe primo modo & immediatiſſime conuenit eſſentiæ diuinæ. Secundum patet, quia non poſſumus habere cōceptum proprium quiditatiuum diuinitatis. Secunda cōcluſio. Iſtæ propoſitiones ens infinitum eſt: & ſimiles, non ſunt per ſe notæ, patet, quia nulla propoſitio eſt per ſe nota, cuius ſubiectum non eſt ſimpliciter ſimplex, niſi ſit euidens partes illius ſubiecti actualiter vniri. Sed non eſt euidens partes illarum propoſitionum inuicem vniri. Prius enim cognoſcimus terminos huius complexionis (aliquod ens eſt infinitum) quàm certam eam habeamus. Non enim habemus eam certam niſi per fidē, aut demōſtrationē, & non ex terminis. Tertia concluſio. Demonſtrabile eſt, aliquod ens eſſe ſimpliciter primum. Probatur, quia aliquod eſt effectibile: aut ergo à ſe, & hoc non,

Boëtio.

Aug.1.de Trin.lib.

quia vt dicit Auguſt. Nulla res eſt, quæ ſeipſam efficiat aut gignat. Aut à nullo,& hoc non, quia quod nihil eſt, nihil efficere poteſt, ergo ab alio: ſit ergo illud aliud: a: Aut ergo a: eſt primum ens & ſic habetur intentum, aut non eſt primum effectiuum, quia videlicet eſt ab alio effectibile, aut virtute alterius effectiuum, & tunc detur illud aliud:& ſit b. Et tunc arg. de b: ſicut de a. Et ſic aut erit proceſſus in infinitum, aut tandem ſtabitur ad aliquod primum ens. Non eſt autem poſſibilis infinitas in cauſis eſſentialiter ordinatis, in quibus videlicet ſecunda præſupponit priorem,& dependet ab ea in cauſando. Quod patet, quia tota vniuerſitas cauſatorum dependet ab aliquo, quod nō eſt illius vniuerſitatis, alias idem eſſet cauſa ſui ipſius. Itē, prius dicitur, quod eſt primo propinquius, vt dicitur 5. Metha. ergo ſi non eſt dare primum ſimpliciter, non erit dare prius, & ſic non erit ordo eſſentialis. Oportet ergo concludere, quòd eſt aliquod vnum primū efficiens omnium. Ad primum argumentum dicendum, quòd Dam. loquitur propter naturalem promptitudinē intelligēdi illam veritatem,& non propter notitiā actualem & diſtinctam. Ad ſecundum dicendum, quod ſtricte loquendo, illud non debet dici per ſe notum, ſed bene dici poteſt communis animi conceptio. Ad tertium dicē dum, quod maior eſt falſa. Et ad probationem dicendum quod non eſt per ſe euidens ſubiectum illius propoſitionis, eſſe ſimpliciter ſimplex, aut partes illius actualiter vniri, nec eſt euidens per ſe prædicatum repugnare ſubiecto, quæ duo requiruntur ad hoc, quod propoſitio ſit per ſe nota. Ad quartum dicendum, quod ibi eſt fallacia conſequentis. Dicendum etiam, quod maior eſt falſa. Et ad probationem dicendum, quod ſi nulla veritas eſt, nec fundamentaliter in re, nec formaliter in intellectu, bene ſequitur, ergo non eſt verum aliquam veritatem eſſe: ſed non ſequitur vltra, ergo verum eſt veritatem non eſſe, ſed committitur fallacia conſequentis, arguendo à negatiua habente duas cauſas ſuæ veritatis, ad affirmatiuam, quæ eſt vna illarum.

Cap.de Priori.

Vtrum Deum eſſe infinitum ſit demonſtrabile.

Hoc

Hoc idem Scot. 1. ſent. d. 2. q. 1. 2. D. Tho. 1. p. q. 7. ar. 1.

SEcundò quæritur. Vtrum Deum eſſe infinitum intenſiue, ſit demonſtrabile. Primo argu. quòd non: quia illud eſt falſum, quod probatur quadrupliciter. Primò ſic. Si aliquod ens ſit infinitum in actu, non poteſt compati aliquid ſibi contrarium, nec etiam aliquod incompoſſibile ſuo effectui: ſed Deus eſt ſumme bonus & cauſa omnis boni, ergo ſi ſit infinitus, nihil erit malum, quod eſt falſum. Secundò, corpus infinitum in actu ſi eſſet non cõpateretur aliud corpus, ergo ſi Deus ſit ens infinitum nõ compatietur aliud ens, quod eſt falſum. Tertiò. Quod ſic eſt hic, quod non alibi eſt finitũ ſecundum vbi, ergo quod ſic eſt hoc, quod non aliud eſt finitum ſecundum entitatẽ: ſed De⁹ ſic eſt hoc aliquid, quod nõ eſt aliud, igitur. Quartò. Dicit Philoſophus 8. Phiſi. quòd virtus infinita ſi eſſet, *t. c. 79.* moueret in nõ tempore, ſed motus nõ poteſt eſſe in non tempore, ergo nulla eſt virtus infinita. Contra Philoſoph. probat. 8. Phiſic. primum mouẽs eſt infinitum. Primò no- *t. c. 78.* tandum ſecundum Franciſcum de Ma. quòd infinitas non eſt eadem omnibus modis cum eſſentia diuina. Probatur, quia intellectus noſter ex naturalibus poteſt attingere ad infinitatem & non ad diuinam eſſentiam. Item generatio verbi dicitur diuina à Deitate & non infinita. Vnde infinitas non eſt eadem Deitati formaliter, neque ſibi conuenit in primo modo dicendi per ſe, cùm ſit ipſa poſterior. Non tamen ab ipſa Deitate diſtinguitur formaliter, tanquàm alia formalitas, ſed modaliter tanquàm modus intrinſecus, & ei conuenit in ſecundo modo dicendi per ſe. Secundò notandum, quòd ſecundum Dion. quatuor ſunt *Dion lib 1 de diu. no. cæleſti Ierarc & de Theolo. Miſt.* viæ, quibus deuenimus in notitiam diuinorum ſecundum quas poſſumus concludere infinitatem Dei. Prima eſt via cauſalitatis effectiuè, ſecundum quam ſic proceditur. Primum mouens poteſt mouere motu infinito, & infinitos effectus producere, & habet totam ſuam virtutẽ cauſatiuam ſimul independẽter, ergo eſt virtutis infinitæ. Secunda eſt via cauſalitatis finalis, ſecundũ quã ſic arguitur. Appetitus humanus, qui ordinatur immediatè ad vltimũ

finem, quocunque finito dato poteſt maius appetere, quia hoc poteſt intelligere, ergo nunquam quietaretur in aliquo finito. Tertia eſt via eminentiæ, quia ens perfectiſſimũ eſt, quod habet optimas perfectiones & optimo modo, ſed melius eſt habere quancunque perfectionẽ modo infinito quàm finito. Quarta eſt via remotionis, remouẽdo videlicet omnẽ imperfectionẽ ab ente perfectiſſimo. His præmiſſis ponitur talis concluſio ſecundũ Franc. de Ma. Tres primæ viæ ſunt minus ſufficientes ad probandam infinitatẽ Dei, quarta vero eſt magis ſufficiẽs. Prima pars probatur primo de prima via, quia intelligentia mouens cœlũ, quod habet virtutem perpetuam & infatigabilem, poteſt mouere motu infinito. Sol etiam poteſt cauſare effectus infinitos. Et vtrunque habet totã ſuam virtutẽ ſimilem, & tamẽ neutrũ eſt infinitũ intenſiuè. Item independentia non arguit infinitatem, quia relationes diuinæ ſunt independentes, & tamen non ſunt infinitæ. Secundo patet de ſecunda via, quia in lumine naturali non videtur neceſſarium, niſi quod finis excedat ea, quæ ſunt ad finem licet limitate. Et ad rationem diceretur, quòd voluntas poteſt eſſe impoſſibilium: vt patet de voluntate Luciferi, ideo nõ ſemper oportet quòd quietetur. Tertio patet de tertia via, quod videtur ſufficere quod primum ens ſit nobilius aliis licet ſit limitatum. Et ad probationem diceretur, quod infinitas repugnat perfectioni quemadmodum dicimus in creaturis. Secunda pars concluſionis declaratur ſic, arguendo ſecũdum quartam viam, omnis res quãto eſt limitatior ſecundum quãtitatem virtutis, tanto eſt imperfectior & minor, ergo limitatio eſt imperfectio: & ſic nullo modo ponenda. Item omnis finitas dicit carentiam vlterioris perfectionis: hoc autem ſine imperfectione nequit intelligi. Ad primum argu. dicẽdum, quod maior eſt vera de contrario agente ex neceſſitate naturali: Deus autem ad extra libere agit. Ad ſecundum dicẽdum, quod corpus infinitum non cõpateretur aliud corpus occupans locum, ſed bene compateretur aliud non occupans locũ. Et ſic etiam entitas infinita non cõpatitur aliam entitatẽ cõplentẽ rationẽ entitatis ſiue aliam infinitã, ſed bene aliam finitam & participatam. Ad tertium dicendũ, quod antecedens non eſt verum, niſi id, quod demonſtra-

tur per illud aduerbium hic, ſit finitum. Vnde poſito per impoſsibile, quod eſſet aliquod vbi infinitū, & in eo corpus infinitum, non ſequitur hoc corpus ſic eſt hic quod non alibi. ergo eſt finitum ſecundum locum Ad quartum dicēdum, quod maior eſt vera de virtute naturaliter mouente ſecundum vltimum ſui poſſe, Deus autē liberè mouet, vt vult.

Vtrum ſolus Deus ſit in omnibus, & vbique immutabilis.

Hoc idem D Thom. 1 p. q. 8. ar. 1. Scot. 1. Sent. d 8. q. 5. Duran. 1. Sent. d. 8 q. 3.

QVÆSTIO TERTIA.

TErtio quæritur. Vtrum ſolus Deus ſit in omnibus, & vbique immutabilis & æternus. Primo arguitur, quòd non ſit in omnibus, quia eſt ſuper omnia. Secundo arg. quod non ſit vbiq;, quia tranſcendit omnē habitudinem ad locum: ergo non eſt in loco, & ſic non eſt vbique. Tertiò arg. quod aliquid aliud à Deo ſit vbique, quia totū vniuerſum eſt vbique. Quarto arg. quod non ſit immutabilis, quia dicit Aug. Spiritus creator mouet ſe, ſed nec per tēpus, nec per locū. Quinto arg. ad idem. Sap. 7. Mobilior eſt omnibus mobilibus ſapiētia: Deus autem eſt ſapiētia, igitur. Sexto arg. quod aliquid aliud à Deo ſit immutabile, quia dicitur lib. 6. Principiorū quod forma eſt in variabili eſſentia cōſiſtēs. Septimo arg. quod Deus non ſit æternus. Æternitas enim eſt menſura quædam: Deus autem non eſt menſuratus, igitur. Octauo arg. ad idem. Æternitas non habet pręteritū nec futurū: ſed verba pręteriti temporis & futuri in ſcriptura dicūtur de Deo, igitur. Nono arg. quod aliquid aliud à Deo ſit æternū, quia veritates multarū propoſitionū ſunt æternæ. Cōtra. Quātum ad primū dicit Ambr. Eſſe vbiq;, & in omnibus Deitatis eſt propriū, quantū ad ſecūdū dicit Aug. Solus Deus eſt immutabilis. quantum ad tertium dicit Auguſtinus. Deus ſolus eſt, qui exordium non habet. Primo notandum, quod tripliciter dicitur aliquid eſſe in loco. Primo modo potentialiter & diffinitiuè atque circūſcriptiuè, ſiue dimenſionaliter & occupatiuè, & hoc modo cor-

Lib. 10 ſuper Geneſim ad literam.

Gilb. Por.

Amb lib. 1. de Spiritu ſancto.

Aug. lib. de natura boni. c. 10.

Auguſt. ad Marcellum

pora ſunt in loco. Secundo modo potentialiter & diffinitiuè tantùm: & hoc modo ſubſtantiæ ſpirituales creatæ ſunt in loco. Tertio modo potẽtialiter tantum,& ſic Deus eſt in loco: non autem diffinitiuè, quia non ſic eſt in vno loco,quòd non in alio. Eſt autem vbique per hoc, quòd terminat reſpectum potẽtialitatis totius vniuerſi ad ſeipſum. Vnde generaliter quicquid conuenit Deo ex tẽpore, conuenit ei per hoc, quòd terminat reſpectum creaturæ. Dixerunt autem aliqui, quòd ex omnipotentia Dei, qua poteſt agere immediatè in quolibet,poteſt probari ipſum eſſe vbique:quia dicit Philo.7.Phiſic. quòd omne agẽs eſt

8.c 4. præſens paſſo,& hoc immediatè, ſi immediatè agat. Sed hoc reprobat Scot. diſt.37. primi, omnipotentia de ſe eſt ratio agendi in quodlibet,& producẽdi quodlibet, etiam dato,quòd Deus non eſſet vbique.ad velle enim omnipotentem.ſequitur rem eſſe.Poteſt autem ita velle diſtans ſicut propinquum.Dictũ autem Philo.intelligitur de agentibus naturalibus,quæ agũt per qualitates naturales, quæ non poſſunt eſſe principia agendi in remotum, niſi ſint aliæ formæ cõcurrentes quæ ſunt principia agẽdi in propinquum.Ita autem non eſt de voluntate,quæ agit omnipotentia. ideo omnipotentia non eſt ratio ſufficiens ad probandam immẽſitatem Dei ſecundũ quam eſt vbique. Certa tamen fide tenendum eſt Deum eſſe vbique,& non in omnibus. Vnde dicit Greg.ſuper hoc can. Deus eſt in omnibus rebus præſentialiter, potentialiter,& eſſentiali

Bonau.37. diſt 1. ter.Præſentialiter inquantum,vt exponit Bonau. per indiſtantiam.Potentialiter autem per influentiam. Eſſentiali

Ariſt.6.Ethi. ter verò per intimitatis eſſentiam. Secũdò notandũ,quòd ſecundum Philoſophum.mutari eſt aliter ſe habere nunc, quàm prius.Illud ergo eſt immutabile, quod non poteſt aliter nunc,quàm prius ſe habere.Aliquando tamen large ſumitur mutatio & motus pro quacunque operatione: ſi

Plato. cut ſumit Plato dicens: Deum mouere ſeipſum, hoc enim modo intelligere & amare ſunt quædam motus. Tertiò

Boet.5.de cõſolatione. notandum,quòd ſicut dicit Boëtius. Æternitas eſt interminabilis vitæ tota ſimul perfectáque poſſeſſio.Vnde patet,quòd ratio æternitatis in duobus conſiſtit.videlicet in interminabilitate per carentiam vtriuſq; ſcilicet principij & finis,& in inuariabilitate per carentiã ſucceſſionis:pro-

pter primũ dicit interminabilis vitæ, propter ſecundum, dicit tota ſimul,&c. Dicitur autẽ tota,nõ quia habeat partes,ſed quia nihil ſui ſibi deeſt. Large tamen aliquãdo dicitur æternitas per participationem propter diuturnitatem durationis,ſicut in Pſal. dicuntur montes æterni, vel propter perpetuitatẽ eſſendi, ſicut via beatorum dicitur æterna.His præmiſſis ponuntur tres concluſiones. Prima eſt.Solus Deus eſt in omnibus & vbique.Primo probatur, quòd Deus ſit in omnibus &vbique,quia omnis limitatio ſicut & finitas dicit imperfectionem, ſed ſi Deus ſic eſſet in vno loco,quòd non in alio,eſſet limitatus ſecũdum locum ſicut creatura:quemadmodum ſi quandoque eſſet & non ſemper eſſet limitatus ſecũdum tempus,igitur. Item, æternitas Dei eſt infinita intenſiue & extenſiue ſic, quòd coexiſtit omni tempori, ergo etiam eius immenſitas eſt infinita intenſiue & extenſiue ſic, quòd præſens eſt omni loco. Secũdò probatur,quòd nihil aliud à Deo ſit vbique,quia nihil aliud à Deo eſt immenſum. Secunda concluſio:ſolus Deus eſt immutabilis. Primò probatur,quòd Deus ſit immutabilis. omne enim mutabile eſt potẽtiale: Deus autem eſt purus actus. Secundò probatur,quòd nihil aliud à Deo ſit immutabile,quia ſicut De⁹ liberè produxit omnia: ita liberè ineſſe conſeruat: poteſt ergo non conſeruare ineſſe: & ſic in nihilum deciderent.Tertia cõcluſio. Solus Deus eſt æternus, pater, quia ſolus Deus eſt ſimpliciter interminabilis & inuariabilis. Ad primum argumentum dicendum, quòd Deus eſt ſuper omnia & extra omnia, non per diſtantiam localem, ſed per independentiam & excellentiam naturæ. Ad ſecũdum dicendum, quòd licet Deus tranſcendat omnem habitudinem ad locum,tamẽ præſens eſt omni loco:ideo eſt vbique. Ad tertium dicendum,quòd vniuerſum dicitur eſſe vbique non primo ſecundum ſe totum:ſed ſecundum ſuas partes. Ad quartum dicendum, quòd Auguſt.ibi loquitur de motu large ſumpto. Ad quintum dicendum, quòd mobile ibi ſumitur actiuè,ſicut ſenſibile,quod eſt differentia conſtitutiua animalis. Ad ſextum dicendum,quòd forma eſt inuariabilis ſubiectiue, quia non poteſt eſſe ſubiectum motus:ſed non terminatiuè. Ad ſeptimum dicendum,quòd Deus eſt ſua æternitas: ideo non dicitur æternus, quia ſit

aliquo alio menſuratus, neque eſt ibi ratio menſuræ. Ad octauum dicendum, quòd verba præteriti & futuri temporis dicuntur de Deo, non quia varietur ſecundum tempus: ſed quia eius æternitas coexiſtit omni tempori. Ad vltimum dicendum, quòd ſicut dicit Philoſophus. Veritas formalis eſt in intellectu cognoſcente. Sunt ergo veritates æternæ ſecundum eſſe obiectiuum quod habent in intellectu æterno, & non in proprio eſſe reali.

Ariſtot.6. Met. t.c.8.

Vtrum tantùm ſit vnus Deus.

Hoc idem D.Tho.1.*p.q.*11.*ar.*3.*Dur.*1 *Sent.d.*2. *q.*1. *Scot.*1.*d.*2.*q.*3.

QVAESTIO QVARTA.

QVartò quæritur, vtrum tantum ſit vnus Deus? Primo argu. quòd non, quia ſicut Deus eſt, quo magis cogitari nõ poteſt: ita Dii ſunt quibus maiora cogitari non poſſunt, ſed ea, quibus maiora cogitari nõ poſſunt: ſunt in re, quia ſi non eſſent in re maiora cogitari poſſent, igitur. Secundo. Quæcunq; ſi eſſent: eſſent meliora, ponẽda ſunt in vniuerſo & maxime in ſupremo ente, in quo quicquid boni poteſt eſſe neceſſe eſt eſſe: ſed plura bona infinita ſi eſſent, eſſent meliora: ergo ſunt plura bona infinita. & ſic plures Dij. Contra. Deuteron. Audi Iſrael, dominus Deus tuus vnus eſt. Primo notandum, quòd aliqui dixerunt hanc præpoſitionem (Deus eſt vnus tantùm) eſſe ſolum creditam ex ſacra ſcriptura, & non ex naturali ratione demonſtrabilẽ. Et ad hoc adducitur talis ratio, quia ſi naturali ratione cognoſci poteſt Deum eſſe vnum, cognoſci poterit ſingularitas Dei, & eſſentia diuina vt hæc Hoc autẽ reprobat Scot. in 1.di.2. ꝙ idẽ poteſt eſſe per ſacrã ſcripturam creditũ, & cũ hoc per naturalẽ rationem demonſtrabile. & deinde ad prædictam rationem dicit, quòd ſingularitas Dei naturaliter cognoſci poteſt tanquam obiectum, vel pars obiecti. Sed non ſequitur, & hoc, ꝙ eſſentia diuina cognoſcatur, vt ſingularis inquantum ſingularitas nominat modũ cõcipiẽdi, ſic enim cõciperetur, vt hoc, ſicut albũ videtur, vt hoc. Secũdo notandũ, quòd duplex eſt

Deut.6.

vnitas, videlicet vnitas compoſitionis, quę conſiſtit in indiuiſione, & non in indiſtinctione, ſicut cōtinuum dicitur vnum, quòd nō habet partes diuiſas licet diſtinctas. Nec de ratione huius vnitatis eſt diuiſio ab alio, vt aliqui volunt dicere, quia ſi eſſet vnum tantum cōtinuum non eſſet diuiſio eius ab alio. & tamen verè haberet ſuam vnitatē. Alia eſt vnitas ſimplicitatis, quæ conſiſtit in indiſtinctione, & non tantum in indiuiſione. Nec ad hanc vnitatem requiritur diſtinctio ab alio, quia quocunque alio circūſcripto, remanet vera vnitas in eo, quòd eſt ſimplex, quòd videlicet non habet partes, neque diuiſas, neque diſtinctas, & huiuſmodi vnitas reperitur in Deo. His præmiſſis ponitur talis concluſio. Licet Deum eſſe vnum ſit fide creditum, tamen eſt demonſtrabile & hoc pluribus viis. Prima via ſumitur ex ratione intellectus infiniti ſic arguēdo. Intellectus infinitus intelligit quodcunque intelligibile perfectiſſimè. Si ergo ſint duo Dij ſunt a: & b: Aut ergo a: intelligit b: per eſſentiā ipſius b: aut per aliquid ſupereminens, in quo relucet. Aut per eſſentiam ipſius a: quæ eſt ſimillima ipſi b: vel per ſpeciem alicuius communis. Si dicatur primum cū actus, qui nō eſt idem obiecto ſit eo poſterior, ſequitur quòd actus a: erit poſterior eſſentia b: & ſic a nō eſt Deus. Si dicatur ſecundum, ſequitur quòd b non eſt Deus. Si dicatur tertium, cum notitia, quæ habetur in ſimili, vel in communi tantum nō ſit intuitiua, neq; perfectiſſima, ſequitur quòd a nō cognoſcit b perfectiſſimè, & ſic non eſt Deus. Secūda via ſumitur ex ratione voluntatis infinitæ, quæ non poteſt eſſe inordinata. Et ſecundum hāc viam ſic arguitur. Aut a vtitur b: aut fruitur. Si primum voluntas eius eſt inordinata, & ſic non eſt Deus. Si detur ſecundum, & a: etiam fruitur ſeipſo, ergo eſt beatus in duobus obiectis totalibus, & ſic vtrólibet eorum ſublato non minus erit beatus, ergo in neutro eſt beatus. Tertia via ſumitur ex ratione infiniti ſimpliciter, quia infinitum non poteſt excedi, ſed quæcunque perfectio numeratur in pluribus plus perfectionis habet in pluribus quàm in vno: vt dicit Auguſt. Ergo infinitum nonpoteſt numerari in multis. Item ſic poteſt demonſtrari concluſio. Quandocunque aliquid non eſt de ſe determinatum ad vnum eiuſdem rationis, non eſt

Aug. 8. de Tr. c. 1.

de ſe determinatum ad certam multitudinem: ſed ſi ſint plures Dij eiuſdem rationis, natura diuina non eſt determinata ad vnum; ergo qua ratione erunt duo Dij, poterunt eſſe tres, aut quatuor, & ſic in infinitum. Si ergo dicatur, quòd ſunt plures Dij, neceſſario oportet cõcedere, quòd ſunt Dij infiniti, quia in his, quæ ſunt neceſſe eſſe non differunt eſſe & poſſe. Ad primũ argumentum dicendum, quòd cum dicitur (Deus eſt quo maius cogitari nõ poteſt) gloſari debet ſine cõtradictione. Dij autem plures non ſunt cogitabiles ſine contradictione. Modus enim concipiendi repugnat ei, quod concipitur. & ideo hoc, quòd dicitur Dij in plurali rationem habet in ſe falſam. De eo autem, quod habet in ſe rationem falſam, nihil poteſt eſſe verum. Ad ſecundum dicendum, quòd ſi in maiori per illam conditionem ſi implicetur cõditio poſſibilis eſt vera, falſa vero eſt ſi implicetur conditio incõpoſſibilium: in minori autem implicatur conditio incõpoſſibilium, quia plura bona infinita ſunt incompoſſibilia, & ideo ſimpliciter loquendo, nec ſunt bona, nec ſunt omnino, quia quod nõ eſt, niſi expoſitione incompoſſibilium, omnino non poteſt eſſe.

Finis primæ partis.

Vtrum in Deo ſint tantum duæ productiones.

Hoc idem Scot. 1. d. 2. q. 7. D. Tho. 1. p. q. 27 ar 5.

DICTO de his, quæ ſpectant ad Deitatis vnitatem, conſequenter dicendum eſt de his, quæ ſpectant ad perſonarum trinitatem. Et quia perſonæ diuinæ diſtinguuntur per productiones. Ideo primò quæritur. Vtrum in Deo ſint tantum duæ productiones. Primo arg. quòd in diuinis nihil ſit productum, quia nullum productum eſt ex ſe neceſſarium, ſed quicquid eſt in diuinis eſt ex ſe neceſſarium, igitur. maior probatur dupliciter. Primò ſic. Nihil poteſt ex ſe eſſe neceſſarium, & neceſſariũ ab alio. Si enim eſt ex ſe neceſſarium, ergo eſt neceſſariũ quocunque alio circunſcripto. Secundo. Omne productum fuit

poſſibile produci: ſed omnis poſſibilitas repugnat neceſſario ex ſe, igitur, &c. Secundo arg. Eſſentia diuina non habet ex ſe ſuppoſitum productum, habet autem illud per productionem, ergo fit de non habente illud habẽs illud, & ſic eſt ibi mutatio, quod eſt impoſſibile. Deinde arg. quòd non ſint ibi duæ productiones, quia vnius naturæ eſt tantum vnus modus communicandi à ſuppoſito illius naturæ. Contrà, Argu. autoritate fidei ſecundum quam credimus in diuinis eſſe duas perſonas productas. Primo notandum, quòd intellectus in creaturis eſt potentia receptiua, & hoc pertinet ad imperfectionem, eſt etiam iam potentia productiua, & hoc pertinet ad perfectionem. In omnibus autem principiis productiuis, quæ de ſe non important imperfectionem, deueniendum eſt ad vnum ſimpliciter perfectum, quod videlicet ex plenitudine perfectionis producit non expectans perfici à productione, vel producto. Et tale ſecundum Auicennam, dicitur producens ex liberalitate, quemadmodum & in actibus humanis ille dicitur liberalis, qui dat non expectans retributionem. Quod autem dictum eſt de intellectu conformiter eſt intelligendum de voluntate. Secundo notandum, quòd intellectus & voluntas nedum ſunt principia operatiua, ſed etiam principia productiua, ſunt autem principia operatiua inquantum intelligunt & volunt, videlicet reſpectu illorum actuum qui ſunt intellectio & volitio, quæ ſunt operationes immanentes. ſunt autem principia productiua reſpectu illorum actuum qui ſunt dicere & ſpirare, qui quidem actus in diuinis dicuntur notionales. primi autem dicuntur eſſentiales. His præmiſſis, ponitur talis concluſio. In diuinis ſunt tantum duæ productiones. quòd ibi ſint duæ productiones probatur, quia omne ſuppoſitum habens à ſe, & ſine imperfectione quodcunque principium productiuum, poteſt producere productum adæquatum tali principio, ſed aliquod ſuppoſitum diuinum habet principium productiuum notitiæ genitæ, quod eſt memoria fœcunda, ſiue quod idem eſt explicando intellectus habens obiectum intelligibile ſibi præſens, habet etiam principium productiuum amoris quod eſt voluntas fœcunda, videlicet voluntas habens obiectum cognitum ſibi præſens: huiuſ-

6. Metaphiſic. ſua.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

modi autem principia ſunt in ſuppoſito diuino ex ſe, & ſine imperfectione, ergo ſunt ibi duæ productiones. Secundo probatur, quòd ſint tantum duæ,& nõ plures,quia non ſunt ibi, niſi illa duo principia productiua habentia diſtinctas rationes principiandi, videlicet memoria fœcunda, quæ naturaliter producit, & voluntas fœcunda libere. Quorum principiorum vtranq; habet productionem ſibi adæquatam & coæternam. Ad primum argum. negatur maior. Et ad primam probationem dicendum, quòd licet nihil poſſit eſſe ex ſe formaliter neceſſarium, & neceſſarium ex alio formaliter, tamen quod eſt ex ſe formaliter neceſſarium, poteſt eſſe neceſſarium ab alio productiue. Et cum dicitur, ſi eſt ex ſe neceſſarium, neceſſarium eſt, circunſcripto quocunque alio, verum eſt, circunſcripto quocunque alio, cuius circunſcriptio non includit incompoſſibilitatem. Ad ſecundam probationem dicendum, quòd maior eſt vera de poſſibili logico, quod videlicet importat modum compoſitionis formatæ ab intellectu, cuius termini non includunt contradictionem, ſed non de poſſibili reali, quod videlicet ſumitur ab aliqua potentialitate in re. Ad ſecundum argumẽtum dicendum, quòd non valet conſequentia, ſed bene ſequitur, ergo eſſentia de ſe non includens ſuppoſitum productum habet illud per productionem. Non enim debet ibi fieri abſtractio diuiſiua ſic, quòd in illo priori, in quo primo intelligitur eſſentia intelligatur non eſſe ſuppoſitum productum, ſed tantum eſt abſtractio præciſiua. Ad tertium argum. dicendum,quòd antecedens verum eſt de ſuppoſito habente tantummodo vnum principium communicandi naturam, ſicut eſt in creaturis,in quibus nihil eſt perfectius ipſa natura, aut æque perfectum. In diuinis autem voluntas eſt æque perfecta, vt natura.

Vtrum in diuinis ſit generatio vniuoca.

Hoc idem D. Thom.1. p.q.27. ar.1. Dur.1. d.4. q.1. Scot.1.d.8. q.1.

QVAESTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrum in diuinis ſit generatio vniuoca Primo arg. quòd non ſit ibi generatio, quia generatio eſt progreſſio de non eſſe, & non de ſubiecto in ſubiectum ſecundum Philo. ſed hoc non reperitur in diuinis.ergo. Secundo arg. Omne genitum dependet à generante, ſed in diuinis nihil eſt dependens, igitur. maior patet, quia omne genitũ præexigit entitatem generantis,à quo accipit eſſe. Tertio arg.quòd non ſit vniuoca,quia in diuinis generans & genitum habent diſtinctas rationes ſecundũ diſtinctas relationes. Contra Dicit Athanaſius. Filius à patre ſolo eſt,non factus,nec creatus, ſed genitus. *In Simbolo.* Notandum, in creaturis generationem concomitatur ſemper aliqua mutatio, tamen generatio non eſt formaliter mutatio. Quod enim generatur non mutatur: mutari enim eſt aliquid aliter ſe habere nunc quàm prius, quod autem generatur non exiſtebat prius. Vnde mutatio eſt reſpectus mutati ad mutans, generatio vero eſt reſpectus generati ad generans. Vnde generatio formaliter eſt productio: in creaturis autem talis productio eſt de nõ eſſe ad eſſe, ſed hoc imperfectionis eſt,nec pertinet ad formalem rationem generationis: generatio itaque formaliter eſt naturalis productio, qua aliquid accipit eſſe. Tunc autem eſt vniuoca,quando generans & genitum conueniũt in natura ſpecifica. Hoc præmiſſo, ponitur talis concluſio. In diuinis eſt generatio vniuoca, probatur, quia in diuinis eſt naturalis productio alicuius ſuppoſiti, quod conuenit cũ ſuppoſito generante in natura,non tãtum ſpecifica,ſed etiam eadem ſecundum numerum. Ad primum argumentum dicendum, quòd ibi eſt prædicatio concomitatiua tantum & non formalis.Ad ſecundum dicendum, quòd maior non eſt vera niſi quando alia eſt natura generantis,& alia geniti:tunc enim genitum eſt cauſatum à generante. Ad probationem autem dicitur, quòd præexigentia non ſemper arguit dependentiam. dependentia enim ſequitur naturam & entitatem, ideo vbi penitus eadem eſt natura generantis, & geniti: ſi natura generantis non eſt dependens, ſequitur quòd nec natura geniti, & tamen genitum præexigit generans à quo accipit eſſe. Ad tertium dicendum, quòd

vniuocatio generationis tantummodo requirit conuenientiam in natura.

Vtrum in vnitate diuinæ eſſentiæ ſint tantum tres perſonæ.

Hoc idem D. *Tho.1.p.q.3 ar.1.* & 2. *Duran.1.ſent.diſt.*10. *q.*2.*Sco.1.d* 24.*q.*1.

TERTIO quæritur, Vtrum in vnitate diuinæ eſſentiæ ſint tantum tres perſonæ. Primo arg. quod non ſint ibi plures perſonæ ſic. Quæcunque ſunt eadem vni & eidem tertio, illa inter ſe ſunt eadem, ſed diuinæ perſonæ ſunt idem diuinæ eſſentiæ, ergo ſunt idem inter ſe, & ſic non ſunt plures. Secundo arg. Quicquid alicui conuenit, aut eſt ei eſſentiale, aut accidentale, ſed illud, quo perſonæ diſtinguuntur non eſt accidentale diuinæ eſſentiæ, quia nihil ſibi accidit, ergo eſt ſibi eſſentiale. Sed quod eſſentialiter conuenit eſſentiæ ſi plurificatur: plurificatur etiam eſſentia, ergo ſi ſint plures perſonę, ſunt etiam plures eſſentiæ. Tertio, nihil eſt ponendum in entibus maxime in ſummo ente, quo non poſito nihil perfectionis deeſſet in vniuerſo, ſed non poſita ſecunda aut tertia perſona in diuinis nihil perfectionis deeſſet. igitur, &c. Minor patet, quia quicquid perfectionis eſt in ſecunda perſona, eſt in prima. Quarto arg. ſi ſint plures perſonę, ſint rationes earum diſtinctiue a: & b: aut ergo a: & b: ſunt entitates poſſibiles, aut ſunt neceſſe eſſe. Non poteſt dici primum, quia ſic perſonę diuinę eſſent poſſibiles & non neceſſe eſſe. Nec ſecundum, quia perſonæ diuinę per illas rationes eſſent neceſſe eſſe, quę tamen ſunt neceſſe eſſe, ex eſſentia diuina, ergo eſſent neceſſe eſſe per aliquid, quo circunſcripto nihilominus eſſent neceſſe eſſe, quod eſt impoſſibile. Quinto argu. quod ſint plures quàm tres, quia duabus relationibus productorum correſpondent duę relationes producentium, & ęque diſtinguuntur iſtę ſicut illę, ergo ſicut illę conſtituunt duas perſonas, ita iſtę, & ſic erunt quatuor. Contra. primę Ioh. vlt. dicitur. Tres
1.*Ioh.vlt.* ſunt qui teſtimonium dant in cœlo, Pater, Verbū, & Spi-

rituſſanctus, & hi tres vnum ſunt. Primo notandum, quod ſicut repugnantia repugnant ſuis rationibus formalibus, ita compoſſibilia conueniunt ſuis rationibus formalibus. Ideo ad videndum compoſſibilitatem pluralitatis ſuppoſitorum & vnitatis eſſentiæ videnda eſt ratio extremorum videlicet ſuppoſiti, & naturæ. Vbi notandum quod ratio ſuppoſiti conſiſtit in duplici incommunicabilitate. Pro cuius declaratione notandum, quod aliquid dicitur communicabile dupliciter. Vno modo per identitatem, ita quod ille, cui cõmunicatur ſitipſum. Alio modo per informationẽ, ita ꝙ, illud, cuicõmunicatur ſit ipſo, & nõ ipſum. Primo modo communicatur vniuerſale ſingularibus, Secundo modo communicatur forma materiæ. Eſt autem omnis natura vtroque modo communicabilis. & ſic ex hoc habetur, quod natura diuina, quæ eſt perfectiſſima, eſt multis communicabilis. Suppoſitum autem eſt incõmunicabile duplici incommunicabilitate oppoſita. Secundo notandum, quod ſicut dicit Scot. non videtur poſſibile, quòd eſſentia ſit vna tantum & perſonæ plures: niſi ſit aliqua diſtinctio inter eſſentiam & perſonam. ideò videtur dicendum (abſque tamen præiudicio melioris ſententiæ) quòd inter rationem, ſuppoſiti ſiue perſonæ & eſſentiam, vt eſſentia eſt: eſt aliqua diſtinctio ante omnem actum intellectus tam creati quàm increati.

Quod probatur, quia primum ſuppoſitum ante omnem conſiderationem cuiuſcunque intellectus, habet realiter entitatem communicabilem, alioquin nunquàm poſſet eam communicare. Habet etiam reeliter entitatem incommunicabilem, alioquin non eſſet poſitiue, & in entitate reali ſuppoſitum, ſed non poteſt eſſe ante omnem actũ intellectus aliqua entitas communicabilis, & aliqua entitas ſic incommunicabilis, niſi ante actum intellectus ſit aliqua diſtinctio huius & illius, igitur, &c. Item perſonæ dicinæ realiter conueniunt in eſſentia & realiter diſtinguuntur per relationes perſonales, ſed non poteſt eſſe idem omnino, quo aliqua realiter conueniunt, & quo realiter diſtinguuntur, ergo ex natura rei eſt aliqua diſtinctio inter relationes perſonales & diuinam eſſentiam. Sed quæreret aliquis an illa ſit diſtinctio realis. Dicendum, quod non eſt differentia realis actualis prout videlicet

differentia realis dicitur differentia rei, & rei in actu, quia in perſona diuina nõ eſt differentia rei, & rei propter diuinam ſimplicitatem. Neque eſt differentia realis potentialis, quia nihil poteſt ibi eſſe, quod non ſit in actu. poteſt ergo dici differentia rationis, vt aliqui dicunt, non tamẽ accipiendo rationẽ pro differentia formata ab intellectu, ſed pro quiditate conceptibili : vel poteſt dici differentia virtualis, quia illud, quod habet in ſe talem diſtinctionem, non habet rem & rem, ſed eſt vna res habens virtualiter, ſiue eminenter quaſi plures realitates, quarum vtrique, vt eſt in illa vna re conuenit id quod eſt ſibi proprium, ac ſi eſſet res diſtincta. Vel vt propriiſſime loquatnur potius dicendum, quòd realitas perſonalis non eſt eadem formaliter ipſi eſſentiæ. Dicitur ei aliquid alicui idem formaliter quod ipſum includit in ſua ratione formali, & in primo modo per ſe. Hoc autem modo eſſentia non includit rationem, nec ſequitur, relatio non eſt eadem formaliter eſſentiæ, ergo eſt ab ea formaliter diſtincta, quia in antecedẽte negatur formalitas, & tamen ponitur in conſequente. Vnde ſuperius dictum eſt, quod poteſt ſtare non identitas abſque diſtinctione,

His præmiſſis ponuntur duę concluſiones. Prima eſt. Cum vnitate diuinę eſſentię poteſt ſtare pluralitas perſonarum ; patet quia diuina eſſentia eſt perfectio ſimpliciter. Omnis autem perfectio ſimpliciter eſt communicabilis multis, ergo diuina eſſentia eſt multis cõmunicabilis. Ipſa autem eſt omnino indiuiſibilis, ergo multis ſuppoſitis communicatur abſque diuiſione ſui, & ſic cum eſſentiæ vnitate ſtat pluralitas ſuppoſitorum. Minor probatur per Anſel. dicens, quòd perfectio ſimpliciter eſt, quæ melius eſt in quocunque ipſum eſſe, quàm non ipſum. quod ſic debet intelligi, quod perfectio ſimpliciter melior eſt quocunque ſibi incompoſſibili, in quocunq; ſuppoſito abſolute conſiderato, non determinãdo videlicet in qua natura ſubſiſtit, ſi autẽ eſſentia diuina de ſe eſſet determinata ad vnã ſubſiſtentiam, non eſſet melior quocunque ſibi incõpoſſibili, niſi tantum in illa ſubſiſtentia, quia cuilibet alteri ſubſiſtentiæ eſſet incompoſſibilis. Secunda concluſio. In diuinis tantum ſunt tres perſonę. probatur, quia tantum ſunt ibi perſonę productę

Anſ. in Monolog.

& vna tantum improducta:ergo ſunt tantum tres Prima pars antecedentis probatur. Prima pars antecedẽtis probatur. Primo, ꝙ ſint ibi duæ perſonæ productæ, quia eſt vna producta per actum intellectus,& alia per actũ volũtatis:quod ſic patet,quia intellectus diuinus habens obiectum intelligibile ſibi præſens, eſt principium productiuum termini ſibi adæquati,ſcilicet infiniti. Id autem productũ diſtinguitur à producẽte,quia nihil ſeipſum producit,nõ aũt diſtinguitur eſſentialiter:quia eſſentia diuina & omnis perfectio eſſentialis in diuinis eſt indiuiſibilis:ergo diſtĩguitur perſonaliter, & ſic eſt vna perſona ꝓducta per actũ intellect⁹ Et ſimiliter argueretur de volũtate.Nec poteſt dici ꝙ ſit eadẽ perſona producta per actũ intellect⁹, & per actũ volũtatis,qa nihil poteſt produci duabus productionib⁹ ſufficientibus & totalibus,quia ſic aliquid haberet eſſe per aliquam productionem, qua non exiſtente ſiue circunſcripta, nihilominus haberet eſſe videlicet per aliam productionem. Secundo probatur quod non ſint plures perſonæ productæ quàm duæ, quia tantum ſunt ibi duæ productiones, cum tantum ſint ibi duo principia productiua. Secunda pars antecedentis probatur, videlicet ꝙ ſit tantum vna perſona improducta. quia quod nõ eſt determinatum de ſe ad vnum, non eſtdeterminatũ ad certum numerum, niſi determinetur per aliud : & ſic de ſe poteſt eſſe in infinitis:& ſi eſt neceſſe eſſe eſt actu in infinitis:quia quicquid poteſt eſſe ibi actu eſt. Sed ingenitum ſi non eſt ex ſe determinatum ad vnum, non poteſt per aliud determinari ad certum numerum, quia ſic determinari eſt contra rationem ingeniti ſiue improducti: ergo de ſe poſſet eſſe in infinitis : & per conſequens actu eſſet in infinitis : quia omne improductum eſt ex ſe neceſſe eſſe.Item eſſentia vna & ſimpliciſſima non poteſt ex ſe,immediatiſſime puta, ſine productione habere plures modos eſſendi, quod tamen oporteret dicere ſi eſſent in diuinis plures perſonæ improductæ. Ad primum arg. dicendum, quod ſecundum Scot.maior eſt ſic intelligenda, quæcunque ſunt eadem aliqua identitate alicui, quod eadem identitate eſt in ſe idem : illa inter ſe ſimili identitate ſunt eadem. Et per hanc propoſitionem ſic intellectam tenet omnis forma ſyllogiſtica, Scot.

omiſſa aut altera conditione, videlicet, vel vnitate extremorum cum medio, vel vnitate medij in ſe, non eſt ſillogiſmus: ſed paralogiſmus accidentis. Ad minorem autem dicendum, quòd non eſt vera de identitate formali. & ideo non ſequitur ex hoc identitas formalis perſonarum, aut relationum perſonalium. Quandocunque autem eſt formalis diſtinctio relationum perſonalium: eſt etiam diſtinctio relationum perſonalium, eſt etiam diſtinctio perſonarum. vel aliter dicendum ſecundũ Franc. de Ma. ꝙ illa regula quæ ponitur pro maiore in ſe ſimpliciter, eſt veriſſima: & regula omnis formalis conſeq̃ntiæ quamuis non ſi vera ſit determinetur per aliquem ſpecialem modum identitatis. quod patet. Nam genus & differentia ſunt formaliter idem ſpeciei: & tamen non ſunt idem formaliter inter ſe. Ad ſecundum dicendum, quod ſi accipiatur accidentale generaliter pro extraneo quod videlicet eſt extra rationem alicuius: ſic maior eſt vera & minor falſa. Si vero accipiatur accidentale proprie pro eo, quod accidentaliter aliquid perficit, aut quaſi perficit: ſic maior eſt falſa, & minor vera Ad tertium dicendum, quòd ſi in maiori implicetur poſitio incompoſſibilis, ſic maior eſt falſa. Illud enim eſt ponendum quod non poteſt poni non eſſe abſque poſitione incompoſſibilium. Si autem ibi implicetur conditio poſſibilis: ſic maior eſt vera: ſed tunc minor eſt falſa. Nulla enim ſtante conditione poſſibili poteſt deeſſe ſecunda perſona. & cũ dicitur, ſi deeſſet ſecunda perſona quicquid perfectionis eſt in illa: totum eſt in prima, dicendum, quòd ſi ſecunda perſona non eſſet, ſumma perfectio deeſſet, & ſi ſecũda perſona non eſſet, & prima eſſet nulla perfectio deeſſet. Et ſic dicere primam perſonam eſſe ſine ſecunda includit contradictionem. Ad quartum dicendum, quòd cum quæritur, aut a & b per huiuſmodi intelligendo rationes perſonales ſunt neceſſe eſſe, vel entitates poſſibiles, concedi poteſt, quòd non ſunt formaliter neceſſe eſſe, nec tamen ſequitur: ergo ſunt poſſibilitates, quia per identitatem ſunt vna neceſſitas eſſendi. Si vero a, & b, eſſent in diuerſis eſſentiis, oporteret dicere quòd eſſent neceſſitates eſſendi, vel poſſibilitates: quia non poſſent eſſe eædem alicui entitati ex ſe neceſſariæ. Illa enim entitas com-

Franc.

tas communis, cui eſſent eædem eſſet potentialis ad exiſtendum cum præintelligeretur ante rationem contrahẽtem, ſiue determinantem. Ad quintum dicendum, quòd duæ rationes productiui poſſunt in eodẽ ſuppoſito cõcurrere propter diſtincta principia producendi ibi concurrẽtia: ſicut & in eodem homine concurrunt natura & ars, quæ ſunt diſtincta principia producendi, ſcilicet naturaliter, & artificialiter. Sed duæ relationes productæ non ſic poſſunt concurrere: ſed ſunt diſtinctę perſonaliter: quia productum eſt per ſe ſubſiſtens, & ſuppoſitum. Non enim ſic poteſt idem duabus productionibus totalibus produci: ſicut idem poteſt duabus productionibus producere.

Vtrum in diuinis ſint quinque notiones.

Hoc idem D. Thom. 1. p. q. 32. ar. 3. Scot. 1. Sent. d. 28. q. 1.

QVÆSTIO QVARTA.

QVartò quæritur. Vtrum conuenienter dicantur eſſe in diuinis quinque notiones? Primo arg. quòd non, quia dicit Dionyſius. Nõ eſt audendum dicere aliquid de superſubſtantiali Deitate præterquàm quod à ſacris eloquiis eſt expreſſum. Sed de notionibus nihil habetur expreſſum in ſacra ſcriptura. igitur. Secundo propter vnitatem eſſentiæ Deus dicitur vnus: & propter Trinitatem perſonarum trinus: ergo ſi ſint quinque notiones, debet dici quinus: quod eſt falſum. Tertio dicit Dama. In diuinis omnia ſunt vnum præter ingenerationem, generationem, & proceſſionem: ergo tantum ſunt tres notiones diuinarum perſonarum. Contra eſt determinatio Doctorum. Notandum, quòd ſicut dicit beatus Bonauentura. Solet vis fieri inter iſta tria, quæ ſunt Proprietates, Relatio, & Notio. Proprietas enim dicitur eo, quod vni tantum conuenit. Relatio vero dicit habitudinem ad alterum. Notio autem dicitur ratio notificatiua diſtinctionis perſonarum. Quoniam ergo omnis proprietas diſtinguit: ideo omnis proprietas eſt notio, ſed non econtra: vt patet de ſpiratione actiua. Quoniam etiam omnis relatio eſt nota diſtinctionis: ideo omnis relatio eſt

Diony. in li. de Diuin. nomin.

Dam.

1. Sent. diſt. 25. q. 1.

notio, ſed non econtra. vt patet de innaſcibilitate. Vnde patet, quòd notio in plus eſt, quàm proprietas, aut relatio. Vnde cum tantum ſint quatuor proprietates, quarum etiam tantum ſunt tres perſonales, id eſt perſonas conſtituentes, cum etiam ſint quatuor relationes originis: tamen dicuntur eſſe quinque notiones, videlicet, innaſcibilitas: generatio actiua, generatio paſſiua, ſpiratio actiua, & ſpiratio paſſiua. Quarum numerus ſic ſumitur: quia notio dicitur ratio ad noſcibilitatem pertinens notificatiua diſtinctionis perſonarum ex earum origine ſumpta. Aut ergo ſumitur ex origine priuatiue, vel poſitiue. Si priuatiue, aut per priuationem originis actiue, & ſic non pertinet ad noſcibilitatem: aut originis paſſiue & hoc: aut ſpecialiter, & ſic etiam non pertinet ad nobilitatem: aut generaliter, & ſic pertinet ad auctoritatem patris. Et inde ſumitur notio, quæ dicitur innaſcibilitas. Si vero ſumatur poſitiue ab origine, cum duplex ſit origo in diuinis, videlicet, naturalis & libera. & in qualibet origine ſunt neceſſario duæ habitudines, ſiue relationes, ſic ſumuntur quatuor notiones, videlicet generatio actiua, & generatio paſſiua, ſpiratio actiua & ſpiratio paſſiua. Hoc præmiſſo, ponitur talis concluſio. Conuenienter dicuntur eſſe in diuinis quinque notiones, patet ſatis ex dictis. Ad primum argumentum dicendum, quod licet non fiat in ſacra ſcriptura mentio expreſſa & explicita de notionibus: bene tamen implicita: quia fit ibi mentio de perſonis, in quibus ſunt notiones. Ad ſecundum dicendum, quòd non eſt ſimile, quia eſſentia in diuinis ſignificatur vt res, & ſimiliter perſonæ ſignificantur, vt res ſubſiſtentes. Notiones verò ſignificantur vt rationes tantum. Ad tertium dicendum, quod Dama. per generationem intelligit tam generationem actiuam, quàm paſſiuam, & per proceſſionem, tam habitudinem procedentis, quàm habitudinem eius, à quo procedit.

Vtrum numerus perſonarum in diuinis pertineat ad ſubſtantiam, &c.

D. Tom. 1. p. q. 30. ar. 1. Scot. 1. d. 25. q. 1. Dur. 1 d. 26. q. 1.

QVinto quæritur. Vtrum numerus perſonarum in diuinis, pertineat ad ſubſtantiam, vel rationem,& ad primam intentionem, vel ſecundam? Primo arguitur, quòd in diuinis non ſit numerus: quia dicit Philoſo. quòd numerus cauſatur ex diuiſione continui: ſed in Deo nihil eſt continuum, igitur. Secundo. Numerus eſt accidens, ſed in Deo nullum eſt accidens: igitur. Tertio arguitur, quòd perſona dicat ſubſtantiam: quia dicit Auguſt. per hoc quod eſt tres perſonæ: reſpondetur quaſi ad quæſtionem qua quæritur in diuinis quid tres? ſed quid, quærit de ſubſtantia, ſiue eſſentia. igitur Quarto arguitur, quòd perſona ſit nomen ſecundæ intentionis, quia ſicut indiuiduum dicitur in omni natura: ſic perſona in natura intellectuali: ſed indiuiduum eſt nomen ſecundæ intentionis: igitur. Contra. Dicit Auguſt. Res, quibus fruendum eſt, ſunt pater,& filius,& ſpirituſſanctus.

3. Phiſicorum. t. c. 68.

Augu lib. 7. de Trinit.

Augu. de doctrina chriſt.

Vnde patet, quòd pater & filius & ſpirituſſanctus ſunt tres res. Primo notandum, quòd de numero poſſumus loqui dupliciter. Vno modo, vt eſt in intellectu concipiente. ſ. pluraliter vnam, vel plures vnitates. Alio modo, vt eſt in re: & ſic eſt duplex modus dicendi, videlicet; quòd numerus habet vnitatem formalem reſpectu cuius vnitates ſunt materiales & potentiales. Aut quod numerus eſt vnus aggregatione tantum. Ponit autem Franc. de Maro. quatuor propoſitiones de numero. Prima, eſt quòd numerus eſt entitas realis, & non rationis. Nam Aritmetica, quæ eſt de numeris eſt ſcientia realis. Secunda eſt, quòd numerus eſt entitas reſpectiua. Nam omnis numerus eſt alicuius numerati, puta dualitas hominum, vel trinitas & huiuſmodi. Item numerus fundatur aliquando in ſimpliciter reſpectiuis, in quibus non poteſt fundari aliqua natura abſoluta. Fundatur autem reſpectus illius numeri in principiis diſtinctiuis alicuius rationis communis & terminatur ad ipſam rationem communem. Tertia eſt: numerus eſt reſpectus intrinſecus adueniens, neceſſario enim conſurgit ex fundamento & termino poſitis in eſſe: poſitis enim quinque lapidibus, impoſſibile eſt quin ſit numerus quinarius. Nec tamen ſequitur quòd numerus ſit in prædicamento ad aliquid. In eo enim non reponuntur niſi rela-

Franc.

tiones proprie dictæ: reſpectus autem abſtrahit à relatione proprie dicta. Quarta. Eſt numerus aliquis in prędicamento quantitatis, vt patet per Philoſophum, dicentem numerum eſſe ſpeciem quantitatis. Sed præter hunc etiam eſt numerus tranſcendens. Quod enim conuenit decem prædicamentis ſimul ſumptis, eſt tranſcendens: numerus autem denarius eſt huiuſmodi Vnde numerus prout reperitur in diuinis eſt tranſcendens, abſtrahens à ſubſtantia & accidente & alijs huiuſmodi. Secundo notandum, quòd perſona non dicit relationem ſpecialem, ſiue relationem originis. Hoc enim nomen perſona eſt commune tribus perſonis. Neque dicit relationem communem, vt patet per Auguſt. dicentem, quòd pater non dicitur perſona filij, licet dicatur pater filij. Et poteſt ſic deduci ratio. Ad quodcunque dicitur relatiuum inferius ad idem dicitur relatiuum ſuperius, licet non primo, id eſt adæquatè. Exemplum: duplum dicitur duplum dimidij: & ideo dicitur etiam multiplex dimidij & relatiuum dimidij, & hoc per ſe, licet non primo. Neque etiam perſona dicit eſſentiam. Eſſentia enim eſt vna in tribus: non ſic perſona. Dicendum itaque, quòd ſicut dicit Ric. Perſona eſt intellectualis naturæ incommunicabilis ſubſiſtentia. Et per hæc corrigitur, ſiue exponitur diffinitio Boëtij dicentis, quòd perſona eſt rationalis naturæ indiuidua ſubſtantia. Per hoc enim ſequeretur, quod anima ſeparata eſſet perſona, quod eſt falſum. Importat itaque perſona duplicẽ negationem cõmunicabilitatis, vt dictũ fuit ſupra, de ratione ſuppoſiti in quæſtione de trinitate perſonarum cũ vnitate eſſentiæ. Eſt tamen aduertendum quod negatio in genere differt à negatione extra genus, & à priuatione. Priuatio enim requirit ſubiectũ aptum: & hæc ſecũdũ ſe ſi ſit priuatio ſecundũ ſe, aut ſecundũ genus ſi ſit priuatio ſecũdũ genus ſicut Talpa dicitur cæca. Negatio autem extra genus ſimpliciter hoc nõ requirit, quia dicitur tam de ente, quàm de nõ ente. Negatio verò in genere mediat: requirit enim ſubiectum determinatum, ſed abſque aptitudine ad formã negatam, ſicut diceretur, quòd diuerſitas dicit non identitatem naturæ, vel eſſentiæ in ente. Hoc itaq; modo perſona dicit negationem cõmunicabilitatis

In prædicamento quantitatis.

Augu. 7. li. de Trinit.

Ric. libr. 4. de Trinit.

2. de anima. t. c. 13.

in natura intellectuali. Vnde de formali ſignificato ſignificat incōmunicabilitatem: licet tamen connotat aliquid poſitiuum. Primo enim connotat id, de quo dicitur, puta patrem & filium & ſpiritum ſanctum. Secundo connotat relationem propter quam perſonæ cōuenit talis negatio. Et tertio connotat eſſentiam. Licet ergo perſona ratione formalis ſignificati, non dicat dignitatem, bene tamen ratione connotati, ratione cuius etiā dicitur perſona generari & adorari, & huiuſmodi. Tertio notandū, ꝙ ſicut dicit Franc de Ma. Iſta quatuor ſe habent per ordinem ſingulare, indiuiduum, ſuppoſitum, & perſona. Singulare enim eſt magis commune. Non enim ſola indiuidua dicuntur ſingularia: ſed etiam ſpecies reſpectu generis. Indiuiduum autem dicit vnitatem indiuiſibilem in omni natura. Vnde etiam in Deo neceſſario oportet dicere vnū eſſe indiuiduum abſolutum. omne enim illud, quod non poteſt dici, niſi de vno ſolo, eſt indiuiduum. Sed hic Deus, qui ſecundum Aug. dicitur à ſe, nō poteſt dici niſi de vno ſolo: alioquin eſſent plures Dij. Item quicquid demonſtratur eſt indiuiduum & ſingulare ſimpliciter. In prima autem demonſtratur hic Deus: licet autem ipſa Deitas ſit communicabilis pluribus ſuppoſitis: hoc tamen eſt ſine diuiſione ſui. Ideo hoc non impedit quin ſit indiuidua, & ratione huius indiuidui pater & filius, & ſpirituſſanctus ſunt vnus Deus. Vnde & huic indiuiduo conueniunt actus eſſentiales communes tribus perſonis: non autem actus perſonales. Suppoſitum autem dicit ſubſiſtentiam incommunicabilem in quacunque natura ſubſtantiali: perſona vero in natura intellectuali tantum. His præmiſſis ponūtur tres concluſiones. Prima eſt. Si loquamur de numero prout eſt in intellectu, concedendum, quod in diuinis eſt numerus. Si vero de numero, vt eſt in re, dicendum, quod in diuinis non eſt numerus ſimpliciter: eſt tamen ibi numerus poſitiuus cum determinatione, puta productionum, vel perſonarum. Prima pars probatur, quia intellectus poteſt concipere tres perſonas ſimul: poteſt etiam concipere vnam perſonam tantum: cum de diſtinctis perſonis ſint diſtincti articuli. Sed non eſt ita perfectus conceptus vnius perſonæ, ſicut trium: ergo eſt ibi numerus totalis conceptus Trinitatis in intellectu

concipiente. Secunda pars probatur: & primo loquendo de numero prout dicitur habere vnitatem formalem totalem: quia omnis perſona diuina eſt infinita: & omnis proprietas diuina eſt idem infinito. Sed nihil, quod eſt formaliter infinitum, aut idem infinito, poteſt eſſe potentiale, aut pars alicuius. Sic enim eſſet aliquid maius infinito, videlicet ipſum totum, quod eſſet maius qualibet parte ſua quæ eſſet infinita. Secundo idem probatur loquendo de numero, vt dicitur vnus aggregatione, quia aggregata ſunt ſimpliciter diuerſa: ita quod non faciunt aliquid vnum per ſe: immo ſunt minus vnum, quàm ea, quæ ſunt vnum per accidens. Ea autem, quæ ſunt in Deo, ſunt ſimpliciter eadem vni, quod eſt vere idem, quod eſt eſſentia. Tertia pars concluſionis probatur, quia cum dicitur, numerus perſonarũ, fit abſtractio ab eo, quod in numero dicit imperfectionem. ſ. à potentialitate & à diuerſitate. In diuinis itaque eſt numerus & diſtinctio abſq; potentialitate & abſq; aggregatione. Secunda concluſio. Perſona in diuinis de formali ſignificato nõ dicit eſſentiam, neque relationem, ſed negationẽ in genere. Patet ex dictis in ſecundo notabili. Tertia cõcluſio. Perſona eſt nomen primæ intentionis & nõ ſecundæ: patet, quia ſecunda intentio dicitur reſpectu rationis conferentis vnũ obiectũ cognitum ad aliud. Perſona autẽ ſecluſo actu rationis eſt in diuinis. Secluſo enim quocũque actu intellectus, eſt in diuinis natura intellectualis, & entitas incommunicabilis, quæ ſunt de ratione perſonæ. Ad primum ar. dicendum quòd philoſophus loquitur ibi de numero qui eſt de genere quantitatis, & non de numero tranſcendenti. Ad ſecundum dicendum quòd numerus vt ponitur in diuinis abſtrahit à ſubſtantia & accidente. Ad tertium dicendum quòd illud quæſitiuum quid, non ſemper quærit de ſubſtantia ſiue de eſſentia: ſed aliquando de eo, de quo aliquid dicitur. Vnde ad hanc quæſtionem quid eſt elementum: eſt duplex reſponſio. Vna eſt diffinitio elementi. Alia vero eſt id de quo dicitur elementum, puta ignis. Ad propoſitum autem, dicentibus catholicis illud ioh. Tres ſunt qui teſtimonium dant &c. quærunt hæretici quid tres: non interrogando quid ſignificetur per hoc nomen tres: ſed quærẽdo quid eſt il-

lud ſubiectum, quod determinatur per illud adiectiuum: & tunc reſpondetur eis quod tres perſonæ. Ad quartũ dicendum quòd cum indiuiduum dicat vnitatem indiuiſibilem, quæ ex natura rei ſequitur naturam entis indiuiſibilis, ideo potius dicendum eſt quòd ſit nomen primę intentionis quàm ſecũdæ, licet quandoque ſumi poſſit pro ſecunda intentione.

Vtrum perſonæ diuinæ conſtituantur per proprietates abſolutas, vel reſpectiuas.

D. Thom. 1. par q. 28 ar. 1. Duran. 1 d. 26. q. 2. Scot 1. diſt. 33 q 1. & 2.

SExto quęritur. Vtrũ perſonę diuinæ conſtituantur per proprietates abſolutas vel reſpectiuas. Primo arg. ꝙ per abſolutas, quia nobiliſſimorum ſuppoſitorũ ſunt nobiliſſima cõſtitutiua: ſed abſolutum eſt nobilius reſpectiuo, igitur. Secundo arg. Suppoſita diuina ſunt ſubſtantialia: ergo earum conſtitutiua ſunt ſubſtantialia, & non relatiua. Tertio omnis quiditas eſt de ſe cõmunicabilis: ſed nullum communicabile dat eſſe incommunicabile, cuiuſmodi eſt eſſe ſuppoſitale: ergo relatio cũ ſit quiditas quædam, non conſtituit ſuppoſitum. Quarto arg. ab vltimis conſtitutiuis ſuppoſitorum cùm ſint primo diuerſa, non poteſt abſtrahi aliquis conceptus cõmunis: ſed à relationibus diuinis eſt abſtrahibilis aliquis cõceptus cõmunis, igitur, &c. Quinto. Ex diſtinctis quiditatibus non poteſt fieri aliquid per ſe vnũ: igitur ex eſſentia & relatione quæ ſunt quiditates diſtinctæ, nõ poteſt cõſtitui vna perſona. Sexto. Generare præſupponit eſſe: ergo generatio actiua præſupponit eſſe patris: & ſic non conſtituit ipſum. Septimo In omni ordine primum eſt abſolutum: ergo in ordine diuinarũ perſonarum prima eſt abſoluta, & nõ per relationem conſtituta. Contra. Dicit Dion. Non eſt audendum aliquid dicere de ſuperſubſtãtiali occulta diuinitate præter ea quæ nobis ex ſacris eloquiis ſunt expreſſa. Sed vbicunque in ſacra ſcriptura fit mentio de diuinis perſonis vbi exprimuntur nominibus relatiuis, igitur. Primo

Dionyſ. lib 1. de Diuin nomin.

notandum quòd circa hanc quæſtionem eſt triplex modus dicendi. Primus eſt dicentium quòd diuinæ perſonæ ſeipſis primo diſtinguuntur. Quod ſic probant, quia perſona eſt ſimplex ſicut eſſentia, eſſentia autē ſeipſa primo diſtinguitur à quocūque alio, ergo & perſonæ. Itē abſtractum, & concretum, vt pater & paternitas idem ſignificāt, ergo dicere patrem diſtingui paternitate eſt dicere patrē diſtingui ſeipſo. Sed contra arg Scot. Quæcunque enim non ſunt primo diuerſa: ſed aliquid idem tertio non ſeipſis primo diſtinguuntur, quia in ipſis aliud eſt in quo conueniunt, & aliud in quo diſtinguuntur, ſed perſonæ diuinæ non ſunt primo diuerſæ, conueniunt enim in eſſentia, ergo non ſeipſis totis diſtinguuntur. Et ad primam rationem prædictæ opinionis reſpondet Scot. quòd quāuis perſona ſit ſimplex, tamen formaliter includit duo, ſcilicet eſſentiam, & relationem, quorum vnum non eſt formaliter aliud, vnde vnum eſt communicabile, & aliud incommunicabile. Et ad ſecundam rationem reſpondet, quòd concretum ſignificat, aut connotat ſubſiſtēs in forma deſignata per abſtractum, quod tamen non ſic importat, aut connotatur per ipſum abſtractum, & hoc maximè certum eſt de concreto ſubſtantiuo, ſubſiſtens autem habens paternitatē habet etiam eſſentiam dicere, ergo patrem diſtingui paternitate, non eſt dicere patrem diſtingui ſeipſo toto, ſed aliquo quod eſt in eo. Secūdus eſt modus dicendi aliquorum dicentium, quòd perſonæ diuinæ conſtituuntur, & diſtinguuntur primo per proprietates abſolutas, & iſti innituntur rationibus adductis in pede quæſtionis. Dicunt itaque iſti, quòd in Deo eſt vna hecceitas indiuidualis, quæ communis eſt tribus, & ſunt tres quaſi entitates abſolutè ſuppoſitales: nec ſequitur compoſitio propter additionem abſoluti ad abſolutum, ſcilicet vnius entitatis ſuppoſitalis ad eſſentiā, quia ipſa eſſentia ſimpliciter eſt in actu & nullo modo in potentia. Ad auctoritates autem ſanctorum dicentium perſonas diuinas diſtingui per origines, dicunt, quòd illud verum eſt principatiue. Habent enim eſſe diſtinctum à principio productiuo per originem, ſed tamen illud eſſe diſtinctum habent formaliter à realitatibus abſolutis communicabilibus. Hanc autem opinionē cōmuniter non tenent docto-

res,& contra eam tenent duo principalia principia, primum eſt. Quicquid eſt abſolutum in diuinis eſt perfectio ſimpliciter,omne enim tale dicit perfectionem, & nulla eſt perfectio in diuinis niſi ſimpliciter, ſed nulla proprietas perſonalis poteſt eſſe perfectio ſimpliciter, nulla enim proprietas perſonalis eſt communis tribus. Secundum eſt. Quicquid eſt abſolutum in diuinis, eſt formaliter infinitum, omne enim tale dicit quantitatem virtutis, in creatis,nec poteſt hac perfectione carere in diuinis, In diuinis autem non eſt vlla quantitas virtutis niſi infinita. Sed nulla proprietas perſonalis eſt formaliter infinita. Sic enim illa careret aliqua perſona formaliter infinita. Eſt ergo alius modus dicendi magis vſitatus, & magis conſonus ſcripturæ videlicet, quòd perſonæ diuinæ conſtituuntur,& diſtinguũtur primo per proprietates relatiuas. Pro cuius declaratione notanda ſunt ſecundum Franc.de Ma.quattuor præambula de proprietatibus relatiuis,quãtum ad rationẽ earum. Primum eſt,quòd generatio actiua & paternitas in patre ſunt vna & eadem proprietas, & ſimiliter generatio paſſiua & filiatio in filio. Secundũ eſt quòd ratio formalis generationis actiuæ non videtur eſſe eadem paternitati,nec ratio formalis generationis paſſiuæ filiationi, quod patet,quia aliquid repugnat paternitati & filiationi inquantum huiuſmodi,puta eſſe in natura non viuente, quod non repugnat generationi inquãtum generatio eſt. Sic enim omni generationi repugnaret. Tertium eſt, formalis ratio generationis actiuæ præintelligitur formali rationi paternitatis. patet. quia qualem ordinem habent aliqua vbi realiter diſtinguuntur, talem ordinem habent vbi ſunt idem realiter: ſed in creaturis generatio actiua eſt diſpoſitio præuia paternitati, igitur. Quartum eſt,formalis ratio generationis paſſiuæ præintelligitur filiationi, patet, quia quando aliqua ordinem habent ex ſuis rationibus formalibus, vbicunque retinent ſuas formales rationes,retinent & illum ordinem. In diuinis autem eſt formalis ratio generationis paſſiuæ & filiationis. Vlterius notanda ſunt de proprietatibus relatiuis quattuor præambula quantum ad vim earum conſtitutiuam. Primum eſt,relatio non conſtituit perſonam inquantum dicit habitudinem ad terminum ſed ad fun-

damentum. patet, quia habitudo ad terminum eſt ad extrinſecum, habitudo vero conſtitutiui eſt ad intrinſecum. Secundum eſt, relatio ſecundum ſuam quiditatem non conſtituit ſed per ſuam paſſionem, patet, quia per ſuam quiditatem eſt aliud. Vis autem conſtitutiua non conuenit ei per ſe primo, ſed per ſe ſecundo, tanquam eius paſſio. Tertium eſt, relatio non conſtituit perſonam inquantum relatio. Quia ſic omnis relatio conſtitueret, nec inquantum paternitas, aut filiatio, aut ſpiratio, quia iſta reperiuntur in creaturis ſine vi conſtitutiua. Nec inquantum diuina, quia ſic omnis relatio diuina perſonam conſtitueret, quod patet eſſe falſum de ſpiratione actiua. Nec inquantum propria, quia prioritas originis quæ eſt propria patri, non conſtituit perſonam patris. Quartum eſt, quòd quattuor ſunt conditiones neceſſariæ ad hoc quòd relatio conſtituat perſonam. Prima eſt quòd ſit formaliter inſiſtens. non enim poſſunt duo vnum formaliter conſtituere niſi vnum ſit in alio: ideo non ſufficeret quòd eſſet conſiſtens vel aſſiſtens. Secunda eſt quòd ſit ſubſiſtens, relatio enim inhęrens non conſtituit ſuppoſitum cùm adueniat ſubſiſtenti. Tertia eſt, quòd ſit propria. Quarta eſt, quòd ſit prima His præmiſſis ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. Perſonæ diuinæ cõſtituuntur formaliter & diſtinguuntur primo per proprietates relatiuas. patet per autoritates ſacræ ſcripturæ exprimentes perſonas diuinas per nomina relatiua, vt patet Matth. vlt. & 1. Ioan. vlt. Item diu. Auguſt. Singulæ perſonæ nullo modo ad ſe dicuntur, ſed ad inuicem. Ex Boe. dicit. Eſſentia continet vnitatem. relatio vero multiplicat trinitatem. Ex ij. lib. de Trinit. Perſonæ diuinæ non diſtinguuntur niſi penes alium & alium modum habendi eandem naturam. Item Anſel. In diuinis omnia vnum ſunt vbi non obuiat relationis oppoſitio. Secunda concluſio. Proprietas magis videtur conſtitutiua ſub ratione generationis actiuæ, quàm paternitatis. patet, quia prima ratio primæ proprietatis videtur eſſe primæ perſonæ conſtitutiua. Tertia concluſio. Proprietas filij magis videtur cõſtitutiua ſub ratione generationis paſſiuæ, quàm ſub ratione filiationis, quia ideo ſpiratio actiua non con-

Aug. 5. de Trinit.
Boe. de Trin. lib. 2.
Anſel. de proceſſione ſpiritus ſancti.

ſtituit perſonam, quia poſterior aduenit, & iam actu ſubſiſtenti. Ad primum arguit, dicendum quòd abſolutum perſonale non eſt nobilius relatiuo ſubſiſtenti, quod per identitatem tranſit in eſſentiam. Vel dicendum quòd nobilius diſtinctiuum eſt quod facit diſtinctionem minorem, ſiue minus recedentem ab vnitate. Et huiuſmodi eſt proprietas relatiua Ad ſecundum dicendum, quòd relatio originis poteſt dici ſubſtantialis, id eſt ad ſubſtantiam pertinens accipiendo ſubſtantiam pro ſuppoſito, non pro eſſentia. Ad tertium dicendum quòd maior eſt vera de quiditate eſſentiali, non de quiditate perſonali. Eſt enim paternitas in diuinis quiditas omnino incommunicabilis. Ad quartum dicendum, quòd maior eſt vera de cõceptu quiditatiuo, non de cõceptu quaſi denominatiuo. Vnde paternitas & filiatio quantum ad intellectum & conceptum, non ſunt primo diuerſa, quin poſſit intellectus ab eis abſtrahere communem rationem ſiue realitatem, licet non quidditatiuam, ſed quantum ad realitatem, & realitatem ſunt primo diuerſa, ita quòd non includunt aliquem vnum gradum realitatis potentialem, & determinabilem per ſpeciales differentias. Ad quintum dicẽdum, quòd ex eſſentia & relatione fit vnum per ſe, ex eo quòd relatio per identitatem tranſit in eſſentiam. Ad ſextum dicendum, quòd generare ſemper præſupponit eſſe principij generatiui, ſed aliquando generare eſt ipſum eſſe ſuppoſiti generantis, videlicet in Deo. Ad ſeptimum dicendum, quòd antecedens eſt intelligendum non de ordine perſonarum, ſed de ordine eſſentiarum, & quidditatũ in quibus eſt ſtatus ad quidditatem formaliter infinitam, quæ eſt abſoluta.

De ſpectantibus ad perſonam patris.

An innaſcibile ſit proprietas patris.

Hoc idem Scot. 1. Sent diſt. 28. q. 1. & 2. D. Thom. 1 p q. 33. art. 4. Duran. 1. Sentent. d. 28 quaeſt. 2.

SVPERIVS dictum eſt de productionibus, & perſonis diuinis in communi. nunc in ſpeciali dicendum eſt de his quę ſpectant ad ſingulas productiones & perſonas. Et primo de his quæ ſpectaut ad perſonam patris. Vbi primo quæritur. An ingenitum, ſiue innaſcibile ſit proprietas perſonæ patris. conſtitutiua. Primo ar. quòd non ſit proprietas patris, quia conuenit eſſentiæ diuinæ, & etiam ſpirituiſancto. Secundo. Omnis proprietas perſonalis importat relationem. Dicit enim Aug. quòd quicquid dicitur ad ſe in diuinis eſt cõmune tribus. licet ingenitum non nominat relationem, immo dicitur ad ſe. ergo. Tertio. Omnis proprietas perſonalis pertinet ad dignitatem, ſed ingenitum non dicit dignitatem cum ſit negatiuum, igitur. Quarto arg. quòd ingenitum conſtituat patrem. quia di. Augu. ſi pater non genuiſſet nihil prohiberet eum eſſe ingenitum. ergo intelligitur aliquis ingenitus antequam intelligatur generare. Ille autem ingenitus eſt omnino incommunicabilis. igitur. Quinto. In omni ordine eſſentiali negatio ordinis ad prius immediatius conſequitur primum quàm ordo eius ad ſecũdum, ergo in perſonis diuinis negatio prioris prius conuenit primæ perſonæ quàm generatio ſecundæ. Contra quantum ad primum Aug. ad Oroſium di. Duos ingenitos non poſſe eſſe certa fides confirmat. Et quantum ad ſecundum dicitur. Secunda perſona conſtituitur relatione poſitiua. igitur & prima. Notanda ſunt quatuor præambula. Primum eſt quòd ingenitum ſecundum vſum ſanctorum dicentium illud ſoli patri conuenire importat negationem geniti cõmuniſſime ſumpti pro producto, ſiue per generationẽ, ſiue per productionem aliam, quæ præexigit generationem. aut etiam pro communicato per generationem connotando ſuppoſitum ſubſiſtens in natura diuina. Vnde patet quòd ingenitum non conuenit eſſentię cùm ſit per generationem communicata, neque ſpirituiſancto cũ ſit productus per ſpirationem, quæ præexigit generationem. Secundum: Ingenitum & innaſcibile habent diſtinctas rationes formales. patet quia genitum, & natum in filio non ſunt idem formaliter. Aliquid enim repugnat natiuitati, ſcilicet eſſe in natura non viuẽte, quod non repugnat generationi inquantum

Aug. libr. 5. de Triuit.

eſt generatio. Tertium eſt: Innaſcibile ſecundum ſuam rationem prius eſt quàm ingenitum. patet, quia genitum prius quàm natum. Omne enim natum eſt genitum: ſed non econtra. Sed vbi poſitio præcedit poſitionem, negatio poſterioris præcedit negationem prioris, ſicut nõ homo præcedit non animal. Quartum eſt. Ingenitum & innaſcibile dicuntur priuationes aut negationes ſecundum diuerſas rationes. Vbi ſciendum quòd priuatio aliquádo ſumitur large pro carentia formæ in ſubiecto apto nato: ſecundum communem rationem generis, aut tranſcendentis tantum, & ſic ingenitum in patre dicitur priuatio, eo quòd patri ſub ratione perſonæ, aut entis non repugnat generari. Aliquando ſumitur priuatio propriè pro carentia formæ in ſubiecto apto nato ſecúdum propriam rationem. Vnde ingenitum non dicitur hoc modo priuatio in patre, quia pater vt pater ad nihil eſt aptus, quod non actum habet: ideo hoc modo ingenitum negatio eſt in patre. Sic etiam diceremus quòd incorporeitas & immutabilitas in Deo ſub ratione entis ſunt priuationes, licet quandoque circunloquantur aliquas proprietates poſitiuas: ſed in Deo ſub ratione deitatis ſunt negationes. His præmiſſis ponuntur duæ concluſiones. Prima eſt. Ingenitum eſt proprietas patris. patet ex dictis. Secũda concluſio. Ingenitum nón eſt proprietas conſtitutiuà patris. patet, quia perſona poſitiua non conſtituitur proprietate negatiua. Item ſi ſic, ſequeretur quòd pater & filius non haberent vniformiter rationem perſonalitatis, cum filius conſtituatur proprietate poſitiua. Item communicari non repugnat negationi ſecundum ſe: ſed tantum per affirmationem aliquam cui primo conuenit incommunicabilitas. Ad primum argumentum patet, reſponſio ex dictis. Ad ſecundum dicendum quòd ingenitum importat relationem negatiuè licet nõ poſitiue. Ad tertium dicendum quòd ad proprietatem perſonalem ſufficit quòd non dicat indignitatem ſicut omnia perſonalia non ſunt imperfectiones, nec tamẽ ſunt perfectiones ſimpliciter. Vel dicendum, quòd ſicut dignitatis eſt in filio habere principium originas: ita in patre non habere. Ad quartum dicendum quòd dictum Aug. ſic debet intelligi, quòd ingenitum de per ſe ſignificato, & ratione

non connotat patrem: ſed tamen oportet in re aliquam proprietatem poſitiuam præcedere ingenitum propter quam inſit. Ad quintum dicendum, quòd antecedens intelligitur de primo quod eſt ad ſe, cuius videlicet eſſe nõ eſt eſſe ad ſecundum, modo eſſe perſonæ primæ eſt relatio ad ſecundam.

Vtrum iſta ſit vera, Solus pater eſt Deus.

D. Tho.1.p.q.10 ar.3. Dur.1. Sen.d.21.q.1. & 2.Scot.1. Sent.d.21.q.1.

SECVNDO quæritur. Vtrum iſta propoſitio ſit vera: ſolus pater eſt Deus. Arguitur quòd ſic, quia ſolus Deus qui eſt pater eſt Deus: ergo ſolus pater eſt Deus. conſequentia patet per ſimile, quia ſequitur, ſolum animal quod eſt homo currit ergo ſolus homo currit. Secundo, Solus Deus eſt pater, ergo ſolus pater eſt Deus, conſequentia patet per conuerſionem. Contra eſt Auguſt. *Aug. lib.6. de Trin.* Primò notandum quod vt di. phi.lib. elenchorum, ſolus idem eſt quod non cum alio, & ſic importat negationem aſſociationis. Poteſt autem teneri dupliciter. Vno modo cathegoreumatice, prout videlicet determinat aliquid in ſe & ex natura rei: & ſic ſignificat ſolitudinem quæ negat conſortiũ eiuſdem naturæ. Vnde hic dicitur ſolus, id eſt, ſolitarius eſſe in horto licet ſint ibi multæ plantæ & multa alia. Alio modo poteſt ſumi ſincathegoreumatice prout videlicet determinat aliquid inquantum eſt extremum compoſitionis per reſpectum ad aliud extremum, primo modo non admittitur iſte terminus ſolus in diuinis, quia nihil eſt ibi ſolitarium, cum ſint ibi tres perſonæ eiuſdem naturæ. Secundo modo bene admittitur quãdo videlicet non eſt aliquid aſſociabile ſubiecto de quo dicatur prædicatum. Hoc autem non poteſt eſſe verum quando de perſonali prædicatur eſſentiale, quia eſſentiale conuenit aliis ab incluſo, & ideo talis propoſitio eſt neganda. & huiuſmodi eſt iſta ſolus pater eſt Deus. Secundo notandum, quod aliqui dicunt relatiuo incluſo non poſſe excludi correlatiuum, eo quod correlatiuum eſt de intellectu relatiui. Sunt enim relatiua ſimul natura & poſita ſe

ponunt, ſed hoc eſt contra intentionem philoſophi in primo phiſicorum ſic arguentis. Si tantum principium eſt, ergo principatum non eſt: correlatiuum enim non eſt de intellectu relatiui tanquam aliquid eius puta pars integralis, aut eſſentialis, ſed tanquam aliquid ad quod terminatur intellectus eius. Et tale eſt ſufficienter diuerſum tanta diuerſitate quanta requiritur ad hoc vt excludatur. Ex quibus ſequitur quòd omnis propoſitio excluſiua affirmatiua in qua prædicatur eſſe de relatiuo, eſt impoſſibilis ſicut iſta (tantum pater eſt) ſequitur enim tantum pater eſt, ergo pater eſt, & nullus alius à patre eſt & ſic filius non eſt. Et iterum ſequitur: pater eſt, ergo filius eſt. His præmiſſis ponitur talis cõcluſio. Hæc propoſitio eſt falſa (ſolus pater eſt Deus) patet per duas regulas logicorum. Prima eſt. Excluſiua affirmatiua infert vniuerſalem affirmatiuam de terminis tranſpoſitis: ſequitur ergo ſolus pater eſt Deus: ergo omnis perſona quæ eſt Deus eſt pater. hæc autem eſt falſa igitur & prima. Secunda regula eſt. Excluſiua affirmatiua de ſubiecto finito infert vniuerſalem negatiuam de ſubiecto infinito. Sequitur ergo, ſolus pater eſt Deus, ergo nullus nõ pater eſt Deus. hæc autem eſt falſa, ergo & prima. Ad primum argum. dicendum quod antecedens eſt verum in ſenſu diuiſo. tunc enim ſenſus eſt (ſolus Deus eſt pater, & ſolus Deus eſt Deus,) In ſenſu autem compoſito eſt falſum, quia ſenſus eſt quod ſolus Deus pater eſt Deus. Ad ſecundum dicendum, quod ibi non eſt conuerſio debita, ſed fallacia conſequentis. Cum enim excluſiua affirmatiua ſit conuertibilis cum vniuerſali affirmatiua de terminis tranſpoſitis, arguere ab excluſiua affirmatiua ad excluſiuam affirmatiuam de terminis tranſpoſitis, idem eſt ac ſi argueretur ab vniuerſali affirmatiua ad vniuerſalem affirmatiuã de terminis tranſpoſitis: & in omni tali argumentatione committitur fallacia conſequentis.

Vtrum eſſentia in patre, ſit principium generationis filii.

Hoc idem Scot. 1. Sent. d. 5. q. 1. Bacc. 1. Sent. d. 5. q. 1. Dur. 1. ſent. d 7. q. 1.

TERTIO quæritur. Vtrum eſſentia in patre ſit principium generatiuum filij. Primò arguitur quod in Deo non ſit principium generatiuum, quia vbi eſt principium generatiuum ibi eſt potentia ad actum generandi: ſed potentia nominat imperfectionem quæ nullo modo eſt in Deo, igitur. Secundo. Omne principium productiuum videtur expectare actum ſecundum: ſed talis expectatio non poteſt eſſe in Deo igitur.

Tertio arguitur. Omne principium productiuum dicitur reſpectu alicuius actus eliciti, ſed in patre nihil eſt elicitum. igitur, &c. Quarto arguitur quòd eſſentia non ſit principium generatiuum filij, quia generatur filius per actum dicendi: ſed dicere eſt tantum potentiæ intellectiuæ & non obiecti, ergo eſſentia quæ eſt obiectum nõ eſt principium generatiuum. Quinto. Eadem eſt eſſentia in patre & filio: ſed filius per eſſentiam non generat, ergo neque pater. Contra Auguſt. dicit memoriam fecundam eſſe principium productiuum filij talis autem memoria includit intellectum & eſſentiam.

Aug. lib. 1. de Trini.

Primo notandum eſt quòd principium productiuum propriè dicitur reſpectu producti vel producibilis, & nõ reſpectu productionis. Vnde generatio actiua in patre non eſt producta neque elicita: quicquid enim eſt in patre: eſt non elicitum & ingenitum. Item primum eliciẽs ſiue producens in diuinis eſt perſona patris: generatio autem actiua eſt prior ipſa cum ipſam conſtituat. Et ſi quæras per quid determinatur eſſentia ad actum generãdi. Dicendum quòd ex ſe, propter plenitudinem perfectionis pullulat, hæc proprietas abſque omni origine. Vnde Dionyſius dicit perſonas diuinas eſſe pullulationes diuinæ naturæ. Si quis autem quęrat de generatione paſſiua an ſit elicita. Dicendum quod non propriè loquẽdo. quod probatur, quia elicitionis non eſt elicitio: ſic enim eſſet proceſſus in infinitum. generatio autem paſſiua eſt ipſa elicitio verbi. Item primum elicitum in diuinis eſt perſona verbi: generatio autem paſſiua ipſam præcedit tãquam

Dionyſi. lib. de vnica & diſcreta Theologia.

tanquam eius conſtitutiua. Poſſet tamen ipſa generatio paſſiua dici elicita ſeipſa quiditatiue. iuxta quòd dicit Augu. & etiam Hilarius li. de Trin. quòd nihil habet filius niſi natum. Vbi eſt aduertendum, quòd aliquid dici poteſt elicitum quadrupliciter. Primo modo quiditatiue, ſicut creatio ſeipſa dicitur quiditatiue creata, & generatio tam actiua quàm paſſiua in creatis, ſeipſa dicitur elicita à fundamento & termino. Elicitio quippe abſtrahit à cauſatione & factione. Secundo modo denominatiuo, ſicut actus intelligendi in nobis dicitur elicitus. Elicitio enim eſt accidens eius. Tertio modo conſtitutiue, ſicut verbum noſtrum dicitur elicitum: eſt enim conſtitutum ex actu intelligendi, & dictione paſſiua, Quarto modo conſecutiuè, & ſic paſſio dicitur elicita, quia conſequitur originem ſubiecti: verum autem diuinum eſt elicitum conſecutione, ideo non eſt prius ſua origine.

Secundo notandæ ſunt ſex propoſitiones de actu intelligendi in nobis. Prima eſt. Intellectus non eſt cauſa totalis actus intelligendi, patet, quia poſito actiuo naturali & paſſiuo, debite approximatis neceſſario ſequitur actio: ſed intellectus actiuus, & paſſiuus ſunt debite approximati, & naturaliter operantur: ergo ſi intellectus ſit totalis cauſa intellectionis. ſequitur quòd in nobis erit intellectio obiecto non agente, nec per ſe, nec per ſuam ſpeciem, quod experimur eſſe falſum in nobis. Secunda eſt. Obiectum non cauſat totaliter intellectionem, patet, quia cauſa æquiuoca totalis non poteſt eſſe imperfectior ſuo effectu. Sed obiectum aliquando eſt imperfectius intellectione ſua, puta quando intelligitur accidens ſenſibile. Omne enim accidens ſpirituale perfectius eſt quàm ſenſibile: intellectio autem eſt accidens ſpirituale. Tertia eſt. Intellectus & obiectum ſimul concurrunt in cauſando intellectionem: patet, quia neutrum de ſe ſufficit, vt patet ex dictis. Quarta eſt. Intellectus eſt principium principalius in cauſando intellectionem quàm obiectum, patet, quia eſt vniuerſalius & illimitatius. Eſt enim principium cuiuſcunque intellectionis, obiectum autem eſt tantum cauſatiuum noti-

ciæ determinatæ, ſcilicet, de ſeipſo. Quinta eſt, Licet obiectum cauſet partialiter actum ſillogizandi, aut affirmandi, tamen non dicitur ſillogizare nec affirmare & huiuſmodi. Talia enim operari non eſt ipſa facere aut cauſare, ſed magis recipere, ſeu vt verius dicamus in ſe habere. Sexta eſt. Licet obiectum partialiter cauſet noticiam, tamen non ſibi competit actus dicendi, patet, quia dicere eſt tantummodo naturæ intellectiuæ. Vnde generare notitiam ſuperius, eſt addiſcere. Aliter tamen dicendum eſt in diuinis propter realem identitatem intellectus & obiecti, quia videlicet reſpectus dicendi fundatur tam in potentia intellectiua quàm in obiecto. His præmiſſis ponuntur quatuor concluſiones. Prima eſt: Eſſentia diuina non eſt totale principium productiuum verbi, patet, quia vbicunque eſt principium vnum naturale, ſemper producit productum eiuſdem rationis. niſi ſit difformitas ex parte paſſiui, quod non habet locum in diuinis vbi nihil eſt paſſiuum. Sed qua ratione eſſentia eſſet tale principium verbi, eſſet etiam totale principium Spiritusſancti, ergo verbum & Spiritusſanctus eſſent eiuſdem rationis. Et ſic Spiritusſanctus eſſet genitus, & filius ſicut & verbum. Item, vbi ſunt eadem penitus extrema ibi eſt eadem habitudo, non enim diſtinguuntur relationes, niſi à fundamentis & terminis, ſed vtriuſque emanationis terminus eſt eſſentia vt nunc ſupponitur, nihil eſt paſſiuum. Sed qua ratione eſſentia eſſet totale principium verbi, eſſet etiam totale principium ſpiritusſancti, ergo verbum, & ſpiritusſanctus eſſent eiuſdem rationis. Et ſic ſpiritusſanctus eſſet genitus, & filius ſicut & verbum. Item, vbi ſunt eadem penitus extrema ibi eſt eadem habitudo, non enim diſtinguuntur relationes niſi à fundamentis, & terminis, ſed vtriuſque emanationis terminus eſt eſſentia, vt nunc ſupponitur, ergo ſi in vtraque emanatione eſſentia eſt principium totale, ſequitur quòd ambæ emanationes ſunt vna tantum. Secunda concluſio. Intellectus non eſt totale principium verbi, patet, quia principium totale alicuius producti continet formaliter, vel ſaltem virtualiter terminum formalem productionis, ſed intellectus non continet formaliter, neque virtualiter eſſentiam, quæ eſt for-

malis terminus generationis, vt nunc ſupponitur. Item, principium totale non poteſt eſſe poſterius termino formali, intellectus autem eſt poſterior eſſentia. Tertia cõcluſio. Eſſentia in ratione obiecti, & intellectus in ratione potentiæ ſimul concurrunt neceſſario ad productionem verbi patet, quia neutrum eorum ſufficit, vt patet ex dictis. Ponitur autem talis concurſus, non propter diſtinctionem emanationum. Quarta concluſio. Eſſentia principalius concurrit ad productionem verbi, quàm intellectus patet, quia eſt illimitatior. Cum etiam concurrat ad productionem ſpirituſſancti non autem intellectus. Item eſſentia eſt principalior in eſſendo, ergo, & in principiando, licet enim eſſentia, & intellectus ſint æqualis perfectionis tamen infinitas fœcunditatis primo conuenit eſſentiæ Ad primum argumentum, dicendum, quòd licet potentia paſſiua dicat imperfectionem, non tamen potentia productiua. Ad ſecundum dicendum, quòd maior eſt vera vbi actus ſecundus realiter diſtat à primo, non autem vbi actus ſecundus eſt idem realiter cum primo, ſicut eſt in diuinis, ideo ibi nulla eſt expectatio, quæ non eſt in ordine permanenti, ſed ſucceſſiuo tantum. Ad tertium dicendum, quòd principium productiuum non dicitur reſpectu productionis, ſed reſpectu producti. Ad quartum patet reſponſio ex dictis in ſecundo notabili propoſitione ſexta. Ad quintum negatur conſequentia, quia eſſentia vt eſt in filio iam habet terminum adæquatum, non autem vt eſt in patre.

Vtrum paternæ generationis terminus ſit eſſentia.

Hoc idem D. Thom 1. ſen. d. 5. q. 1. ar. 1. Scot. 1. d 5. q 2. Duran. 1. d. 5. q. 1. Bacc. 1. d. 5. q. 1.

QVARTO quæritur. Vtrum paternæ generationis terminus ſit eſſentia. Argum. quòd non, quia terminus generationis accipit eſſe per generationem, ſed eſſentia diuina non accipit eſſe, igitur. Secundo. Omnis terminus productionis eſt poſterior

productione, ſed eſſentia non eſt poſterior generatione, igitur. Tertio. Vbicunque ex vno generatur aliud id in quo conueniunt generans, & genitum eſt ſubiectum & non terminus, vt patet cum ex aëre generatur ignis, ſed eſſentia eſt communis generanti & genito, igitur. Contra, Omnis productio ſuppoſiti ſubſtantialis terminatur ad ſubſtantiam. Notandum quòd aliqui dixerunt productionis diuinæ eſſe totalem terminum videlicet ſuppoſitum productum,ſed non formalem terminum cuiuſmodi eſt eſſentia, eo quòd eſſentia non accipit eſſe. Sed contra hoc argu. Quia nunquam terminus productionis aut cuiuſcunque relationis eſt poſterior relatione, cum relatio ſecundum ſuam quiditatem ſit ad terminum, ſed ſuppoſitum filij cum conſtituatur per generationem paſſiuam eſt poſterius generatione paſſiua, & per conſequẽs etiam generatione actiua cum ſint ſimul natura. Item, omnis habitudo eſt poſterior extremis, ſed generatio actiua non poteſt eſſe poſterior perſona filij, ideo præter terminum totalem neceſſario oportet ponere terminum formalem, qui ſit prior productione: quòd autem terminus formalis poſſit præexiſtere productioni, patet in multis. Primo in generatione hominis, anima enim rationalis prius natura creatur, quàm infundatur. Prius eſt enim eſſe quam ineſſe ſecundo in hominis augmentatione. Ibi enim eſt vera generatio cuius non videtur eſſe alius terminus formalis quàm anima præexiſtens. Tertio in reſurrectione, vbi ipſa forma eſt præexiſtẽs. Hoc præmiſſo ponitur talis concluſio. Eſſentia eſt formalis terminus generationis actiuè patris, patet, quia illud eſt formalis terminus alicuius productionis, quod per productionem primo eſt in producto, ſed eſſentia eſt prima perfectio filij. igitur. Item, illud eſt terminus formalis generatiõis actiue in quo fundatur generatio paſſiua, hæc autem fundatur in eſſentia. Ad primum arg. dicẽdum ad maiorem quòd terminus totalis in diuinis accipit eſſe in ſuppoſito. Ad ſecundum dicẽdum, quòd maior eſt vera in diuinis de termino totali, ſed non de formali. In creatis autem falſa eſt de vtroque, eo quòd ibi productio eſt relatio accidentalis ipſius producti. Ad tertium dicendum quod maior eſt vera vbi vnum ex alio generatur ſicut ex

materia tranſeunte non autem vbi vnum generatur ex alio, ſicut ex vniuoco producente. Ibi enim vterque communis eſt natura vniuoca.

Vtrum generatio actiua patris, ſit perfectio.

Hoc idem Dur. 1. d. 7. q. 2.

QVINTO quæritur. Vtrum generatio actiua patris ſit perfectio ſimpliciter. Arguitur quod ſic, quia quæcunque ſunt formaliter in Deo, ſunt meliora quibuſcunque exiſtentibus in creatura, ſed ſapientia in creatis eſt perfectio ſimpliciter, ergo à fortiori generatio actiua in patre. Secundo. Omne ens eſt perfectio ſimpliciter, ſed generatio actiua eſt ens. igitur. Vel ſic formetur argumentum. Hæc entitas, ſub ratione entitatis eſt perfectio ſimpliciter. generatio actiua eſt hæc entitas. igitur eſt perfectio ſimpliciter. Contra. Si generatio actiua eſſet perfectio ſimpliciter, ſequeretur, quòd filius, in quo non eſt generatio actiua, non eſſet ſimpliciter perfectus. Primo notandum, quòd ſicut ſupra dictum eſt quæſtione de trin. perſonarum. perfectio ſimpliciter ſecundum Anſel. dicitur, quæ in quocunque melius eſt ipſum, quàm nõ ipſum, id eſt, quàm quodcunque ſibi incompoſſibile. Et hoc declaratur, quia omnes perfectiones ſimpliciter ſunt inuicem compoſſibiles, & ideo perfectioni ſimpliciter nihil eſt incompoſſibile, niſi non perfectio ſimpliciter. Secundo notanda ſunt tria dicta, ſiue præambula de perfectionibus ſimpliciter. Primum eſt, rationes omnium perfectionum ſimpliciter ſunt tranſcendentes. Vnde ratio formalis ſubſtantiæ, vt eſt perfectio ſimpliciter, non eſt in genere, ſed tamen aliquando per eam circumloquimur formalem rationem prædicamenti ſubſtantiæ, ſicut per ſapientiam, & iuſtitiam circumloquimur aliquas ſpecies qualitatis. Ex quo ſequitur, quòd perfectiones ſimpliciter vniuoce dicuntur de Deo, & creaturis. quod etiam ſic probatur, quia omnis comparatiuus præſupponit poſitiuum eiuſdem rationis in altero extremo. Non enim fit comparatio niſi in vniuocis. Sed Deus dicitur melior, & ſapientior homine, ergo in Deo & homine

eſt bonitas, & ſapientia ſecundum eandem rationem formalem. Sequitur etiam ex dictis, quòd rationes formales perfectionum, ſimpliciter abſtrahunt à creato & increato, limitato & illimitato, inhærentia & non inhærentia, & huiuſmodi. Secundum eſt. Quicquid eſt de formali ratione perfectionis ſimpliciter, illud eſt perfectio ſimpliciter: ſed non omne illud, in quo eſt perfectio ſimpliciter, eſt perfectio ſimpliciter: patet, quia ratio ſubſtantiæ eſt in generibus, & ſpeciebus ſubſtantiæ, quæ non ſunt perfectio ſimpliciter. Tertium eſt. Omnis perfectio ſimpliciter, ſic eſt ſimpliciter ſimplex, quòd nullo modo compoſita, aut componibilis, patet, quia omnis compoſitio, aut componibilitas dicit imperfectionem. Vnde ratio entis non includitur quidditatiue in ratione ſubſtantiæ, prout eſt perfectio ſimpliciter. Sed enim eſſet ratio ſubſtantiæ reſolubilis in plura, ſcilicet in ens, & per ſe, ſed tantummodo ibi includitur quaſi denominatiue, ſicut genus in differentia. Ratio etiam ſubſtantiæ, & ratio ſpiritus non includuntur quidditatiue in ratione deitatis, ſed eo modo, quo includitur differentia ſubalternans in ſubalternata. Aliquando tamen admittuntur iſtæ prædicationes tanquam quidditatiuæ: Deus eſt ſubſtantia: Deus eſt ſpiritus. Secundo notãdum, quòd ad videndum, quæ ſint perfectiones ſimpliciter notandæ ſunt quatuor regulæ. Prima eſt. Omnia quæ ſunt in Deo communia tribus, dicunt perfectionem ſimpliciter. omnia enim talia ſunt eſſentialia, & formaliter infinita. Secunda eſt. Nulla proprietas perſonalis in Deo eſt perfectio ſimpliciter. Omnis enim perfectio ſimpliciter, eſt in omni perſona ſimpliciter perfecta. Tertia eſt. Omnia, quibus non repugnat infinitas, ſunt perfectio ſimpliciter: omnia enim huiuſmodi ſunt in Deo. Quarta eſt. Nulla quidditas ſpecialiſſima de genere ſubſtantiæ, eſt perfectio ſimpliciter: nulla enim talis eſt compoſſibilis Deo formaliter, licet bene ſupponibiliter, vt patet de natura humana in Chriſto. Et ſi arguatur, quòd in eſſentialiter ordinatis eiuſdem generis, propria ſunt nobiliora communibus. Dicendum, quòd per accidens perfectio ſimpliciter poteſt eſſe ignobilior, non perfectione ſimpliciter. Sed per ſe ſemper nata eſt eſſe

nobilior. Vnde aduertendum, quòd aliqua ſunt, quæ imperfectionem includunt in primo modo dicendi per ſe, vt cecitas, quæ quidditatiue eſt ratio priuatiua. Alia autem includunt imperfectionem in ſecundo modo, dicendi per ſe, ſicut humanitas: de ipſa enim ex ſua ratione formali demonſtrari poteſt creabilitas, & finitas Alia autem imperfectionem includunt per accidens, vt ſapientia, cui per accidens conuenit inhærentia, & non ex ſua formali ratione. Alia vero nullo modo, vt deitas: & de his conſtat, quòd ſunt perfectiones ſimpliciter: & etiam de his, quæ impefectionem includunt per accidens tantum. de alijs autem conſtat oppoſitum. His præmiſſis, ponuntur duæ concluſiones. Prima eſt. Generatio actiua in patre, & vniuerſaliter omnes relationes originis, nō dicunt perfectionem ſimpliciter: patet, quia omnes perfectiones ſimpliciter ſūt meliores ſuo incōpoſſibili. Sed vna relatio non eſt melior alia: cum tamen ſit ei incompoſſibilis. Item omnis perfectio ſimpliciter, eſt in quolibet ſuppoſito perfectiſſimo: ſed nulla relatio originis eſt in quolibet ſuppoſito diuino: cum tamen omnia ſuppoſita diuina ſint perfectiſſima. Secunda eſt. Relationes non dicunt aliquam perfectionem: patet, quia omnis perfectio, quæ non eſt ſimpliciter, eſt ſecundum quid, cum illa ſit immediata: ſed quod eſt perfectum, ſecundum quid eſt imperfectum ſimpliciter: & nullum tale eſt in Deo. Sed poteſt aliquis quærere, quomodo poteſt eſſe relatio non perfecta: quin ſit imperfecta. Dicendum, quòd ens diuiditur in quantum, & non quantum: & ens quantum diuiditur in finitum, & infinitum: & ſimiliter ipſum ens quantum diuiditur in perfectum, & imperfectum: & ideo relatio cum non ſit quanta non eſt finita, nec infinita: nec perfecta, nec imperfecta. Ad primū argumen. dicendū, quod omnis exceſſus eſt per quantitatem virtutis. Inæqualitas enim eſt paſſio quantitatis: relatio autē nullā habet quantitatē talē. Vnde ſi aliqua relatiua dicuntur ſecundum magis & minus, vt magis & minus ſimile tota illa inæqualitas ſumitur ab extremis. In relationibus ergo non attenditur ordo eminentiæ ſecundum maiorem, aut minorem perfectionem: ſed ſecū dum magis & minus principale. Vnde in diuinis, pater dicitur

principalior: ſed non perfectior. Ad ſecundum dicendũ quòd maior eſt falſa: licet enim ſapientis ſit perfectio ſimpliciter, non tamen quodlibet ſapiens. Et ad aliam formam argumenti dicendum quòd minor eſt identica propter huius entitatis illuminationem, & ideo etiam concluſio eſt identice & non formaliter concedenda.

Vtrum potentia generandi in patre ſit ad aliquid, vel quid.

Hoc idem Scot.1 d.7.q 1.Duran.1.diſt.7.queſt.2.D. Thom 1 diſt.7.queſt.2.

SExto quæritur. Vtrum potentia generandi in patre ſit quid vel ad aliquid Primo arg. quòd ſit ad aliquid ſicut relatio, quia dicit Aug. Eo eſt pater quo eſt ei filius, ergo, eo eſt pater quo generat, ſed eſt pater paternitate: ergo paternitate generat. Secundo. Proprius actus eſt à propria forma agentis, ſed generare eſt proprius actus patris, ergo eſt à propria forma patris quæ eſt paternitas. Maior probatur: tum quia própria forma, dat eſſe: ergo & agere: tum quia ſi forma eſt communis, effectus erit communis: cauſa enim & effectus ſibi inuicem correſpondet, videlicet vniuerſalis vniuerſali: & particularis particulari. Tertio. Medium eſt eiuſdem generis cum extremis, ſed extrema ſunt regulatiua: ergo etiam illud, quo generans generat, quod eſt quaſi medium & relatiuum. Quarto. Potentia & actus ſunt eiuſdem generis. vt habetur. 9. Metha. ſed actus generandi dicit reſpectum: ergo & potentia. Quinto eſſentia de ſe eſt indeterminata ad plures productiones: ergo non poteſt eſſe principium determinatæ productionis, niſi determinetur per proprietatem relatiuam. Contra. Dicit Dama. Generatio eſt opus naturæ. Et Boët. Et virtute naturæ in eadem natura natiuitate ſubſiſtit filius. Primo notandum ſecundum Scot. quòd duplex eſt potentia. Prima eſt potentia logica, quæ dicit modum compoſitionis facta ab intellectu & conſiſtit in ſola non repugnantia terminorum. Vnde hoc modo dicimus, quod pater poteſt generare, & quod

Augu.li 5. de Trini. — *9. Met.t.c. ii.* — *Lib. 1. Mon. c.iiii. Boë. lib. 5 de Tri.*

filius non poteſt generare. Alia eſt potentia realis, & hæc eſt duplex. Quædam eſt potentia, quæ diuiditur contra actum in qualibet ſpecie, & indiuiduo entis creati, inquantum aliquod ens primo eſt in potentia: & deinde in actu. Alia eſt potentia, quæ eſt principium agendi, aut patiendi tanquàm fundamentum proximum illius relationis. Nomen enim potentiæ non eſt abſtractum vltima abſtractione: licet enim non ſit concretum concretione ad ſubiectum: tamen eſt concretum concretione ad fundamentum. Prima autem potentia realis, quæ eſt potentia obiectiua, non eſt in Deo, ſed bene ſecũda quæ eſt potentia operatiua, aut productiua. Et poteſt accipi dupliciter. Vno modo pro per ſe ſignificato, quod eſt potentialitas. Alio modo pro denominato, quod eſt fundamentũ proximũ potentialitatis. Secundo notãdũ eſt ſecundum Franc. de Maronis, quod potentialitas dicitur reſpectus aptitudinalis, aut fundamentalis alicuius potẽtis ad aliquod poſſibile, quod ſit reſpectus: patet, quia non poteſt concipi niſi ad aliquem terminum: quod autem non ſit reſpectus actualis, aut formalis, patet quia multa habent potentiam ad aliqua, quæ non ſunt in actu. Potentia vero fundamentalis dicitur illa natura, vel perfectio naturalis, in qua fundatur illa potẽtialitas. Vnde potentia generãdi ex parte producẽtis, quæ eſt potẽtia generandi quaſi actiue dicitur illud, in quo fundatur potẽtialitas ad generabile inquantum generabile eſt: & illud eſt memoria fœcunda. Potentia vero generãdi quaſi paſſiue videlicet ex parte producti dicitur illud, in quo fundatur potentialitas ad generans inquantum generatiuũ eſt, & illud eſt eſſentia inquantum præintelligitur vt nata terminare generationem. Nec propter hoc ſequitur, quòd ſit generata, quia ille reſpectus non eſt natus denominare, niſi ſuppoſitum: quemadmodum natura humana non dicitur filia: licet fundet reſpectum filiationis: nec potentia generatiua pater. Tertio notandum ſecundum eundem Franciſc. quòd diuiſio reſpectus in formalem & fundamentalem non eſt eadem cum diuiſione in reſpectum actualem & aptitudinalem. In Deo enim nõ ſunt reſpectus aptitudinales: quia ea quæ ſunt in Deo, non ſunt apta ad aliqua quæ actu non habent ſed bene

ſunt ibi reſpectus fundamentales, qui etiam poſſunt dici actuales: quia ſunt actualiter in Deo, ſicut potentia generandi & potentia ſpirandi. Dicuntur autem reſpectus aptitudinales fundamenta illa, quibus nata eſt ineſſe relatio & non ineſt, vt ſi eſſet vnicum album in eo eſſet ſimilitudo aptitudinalis. Reſpectus verò fundamentales dicuntur illa fundamenta, quibus ineſſet relatio niſi infinitas, aut neceſſitas fundamenti repugnaret. Illa autem fundamenta in ſe ſunt formaliter abſoluta: ſed tamen mouēt intellectum noſtrum per modum reſpectus: ideo ipſa diffinimus ad aliud. Quarto notandum quòd ſicut dicit idem Franc. diuiſio per quid & ad aliquid qua ſæpe vtitur Auguſtinus, eſt diuiſio per abſolutum & reſpectiuum: per quid enim intelligit abſolutum: licet relationibus conueniat propria quiditas. Singula ergo quæ ſunt in Deo vt ait Auguſt. dicunt quid aut ad aliquid. Quod eſt intelligendum, aut formaliter, aut denominatiue & non ſemper formaliter & quiditatiue: ratio enim entitatis abſtrahit ab vtroque. Quinto notandum ſecundum eundem Franciſcum, quòd relatiuum aliquando ſimpliciter dicit reſpectum, vt cum dicitur pater eſt in genere ad aliquid, quandoque dicit fundamentum vt cum dicimus patrem eſſe in genere ſubſtantiæ. Aliquando vero dicit vtrumque, vt cum dicitur, quòd relatio eſt relatiuo ratio referendi: qui vt dicit Aug. Omne relatiuum eſt aliquid præter id, quod refertur ſiue excepta relatione & hæc eſt propria acceptio.

D. Trinit lib. 7. c. 10

Vnde potentia generandi proprie nominat reſpectum & fundamentum. His præmiſſis, ponuntur ſex concluſiones. Prima eſt. Potentia generandi ſi præciſe ſumatur pro per ſe ſignificato, dicit ſolam relationem, patet, quia ſic nihil aliud dicit quàm potentialitatem.

Secunda concluſio. Potentia generandi præciſe ſumpta pro fundamento proximo potentialitatis, non dicit relationem, ſed eſſentiam. Primum patet: quia omnis relatio ęque naturaliter reſpicit ſuum correlatiuum: ergo relatio ſpiratiua ęque naturaliter reſpicit ſuum correlatiuum, ſicut relatio generatiua ſuum, & per conſequēs ſi relatio eſſet principium productiuum: productio ſpiritusſancti eſſet ęque per modum naturę, vt productio ver-

bi. Secundum patet, quia illud, quod dicit perfectionem in principio productiuo, non tollit ab aliquo rationem principij productiui: ſed communicare ſe in identitate numerali & communicatione adæquata dicit perfectionem in principio productiuo, ergo hoc non tollit rationem principij productiui ab aliquo. Sed ſi per impoſſibile, Deus generaret alium Deum, & ille alium, Deitas eſſet ibi principium productiuum: ergo etiam hic, vbi eadem Deitas in numero communicatur. Tertia concluſio. Potentia generandi proprie ſumpta, vt includit tam per ſe ſignificatum, quàm denominatum, non dicit purum quid ſicut eſſentia: patet, quia non poteſt concipi niſi in ordine ad aliud. Quarta concluſio. Potentia generandi illo modo ſumpta non dicit purum ad aliquid, ſicut paternitas patet: quia potentia generandi dicit pefectionem infinitam ſecundum intentionem Hylarij. 4. de Trinita. quod non poteſt conuenire pure relationi. Quinta concluſio. Potentia generandi ſic ſu pta non dicit conſtitutum ex reſpectu formali & abſoluto, ſicut perſona: patet, quia prima formalis relatio in diuinis eſt paternitas. potentia autem generandi præintelligitur tanquàm eius proprium fundamentum. Sexta cõcluſio. Potentia generandi ſic accepta dicit conſtitutum ex reſpectu fundamentali & abſoluto, ſicut cum Deus dicitur realiter cauſa, cauſalitas eius nõ dicit, niſi reſpectum fundamentalem: patet concluſio, quia potentialitas non eſt reſpectus formalis in Deo: potentia autem cõſtat ex potentialitate & ſuo fundamento. Ad primum argumentum dicendum, quòd Auguſti. intelligit eo formaliter, & non eo fundamentaliter. Exemplum; homo eſt ſimilis ſimilitudine formaliter: ſed albedine fundamentaliter. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd forma poteſt eſſe communis dupliciter. Vno modo per identitatẽ ad multa, quorum quodlibet eſt ipſum, & ſic à forma communi eſt operatio communis. Alio modo ad multa, quorum quodlibet eſt ipſo & non ipſum. Si ergo dicatur forma propria proprietate oppoſita communitati, ſecundo modo dictæ neganda eſt maior. Et ad primam probationem negatur conſequentia, quia ſunt aliquæ formæ quæ non ſunt actiuæ & nullum habent actum

De tri. li. 4.

ſecundum & huiuſmodi ſunt paternitas & filiatio. Ad ſecundam autem probationem dicendum, quòd verum aſſumit de forma communi primo modo: ſed non ſecundo modo, maximè vbi forma eadem in numero eſt in multis per ordinem ſic quòd vbi communicatur ab alio cõmunicatione adequata. Ad tertium dicendum, quòd maior eſt vera de medio per participationem extremorum, quod eſt medium ex natura rei: ſed generatio non eſt hoc modo neque propriè medium: ſed ſe tenet à parte alterius extremi, ſcilicet generantis. Ad quartum, dicendum ad maiorem, quòd philoſophus ibi loquitur de potentia condiuiſa actui, & non de potẽtia accepta pro principio operandi. forma enim ſubſtantialis puta anima poteſt eſſe principium actionis tam de genere actionis quàm de genere qualitatis. Ad quintum dicendum, quòd duplex eſt indeterminatio. Prima eſt potentiæ paſſiuæ cuiuſmodi eſt indeterminatio materiæ: & hæc eſt ad contradictoria. Alia eſt indetermnatio potentiæ actiuæ illimitate ad plura: & hæc eſt ad diſparata. Quod ergo eſt indeterminatum primo modo, oportet vt formam recipiat ad hoc vt agat: quia ex ſe non eſt in actu ſufficienti ad agendum. Quod verò eſt indeterminatum ſecundo modo, eſt ex ſe ſufficienter determinatũ ad producendum quodlibet à ſe producibilium: dum tamen ſecludantur impedimenta, & fiat approximatio paſſi vbi requiritur paſſum. Vel omnino ex ſe eſt ſufficienter determinatum, vbi non requiritur paſſum ſicut in diuinis. Præterea dicendum, quòd eſſentia diuina non eſt indeterminata ad plures productiones ex æquo ſed ex ſe primo ordine originis ad primam qua poſita eſt determinata ad ſecundam. Vnde in nullo ſigno originis eſt indeterminata ad quamlibet quaſi tunc eliciendam, vt dicit Scotus.

Vtrum in ſolo patre, ſit potentia generandi.

Hoc idem D. Thom. 1. d. 7. q. 2 Dur. 1. d. 7. q. 3. Bacc. 1. Sentent. d. 7. q. 1.

SEptimò quæritur. Vtrum in ſolo patre ſit potentia generandi? Arg. quòd ſic, quia fruſtra eſt potentia quæ

non poteſt habere actum, ſed actus generandi non poteſt eſſe niſi in ſolo patre, ergo nec potentia. Secundo. Idem realiter non eſt ſeparabile ab eo cũ quo eſt realiter idem: nec poteſt idem eſſe in aliquo & non eſſe in illo, ſed in diuinis actus generandi eſt realiter idem cum potentia, & realiter eſt in ea: ergo cum ille actus non ſit, niſi in ſolo patre: ſequitur quòd nec potentia. Tertio. Potentia generandi in diuinis eſt: ex ſe ſufficientiſſima ad actum generandi: ergo nihil aliud requirit. & per conſequens ſi ſit in filio, ſequitur quòd etiam in filio habet actum generandi, quod eſt falſum. Contrà. Dicit Hylarius, quòd potentia generandi dicit perfectionem infinitam: ergo eſt communis tribus perſonis. Notandum, quòd ſicut dicit Franc. de Maro. potentia generandi poteſt ſumi quadrupliciter. Vno modo præciſè pro fundaméto, videlicet pro ipſa forma abſoluta quæ eſt principiũ productiuum. Secundo modo pro ipſa forma abſoluta ſub reſpectu potentialitatis. Tertio modo pro ipſa forma ſub illo reſpectu cum omnibus requiſitis ad generandum, quæ videlicet requiruntur ad rationem potentiæ propinquæ. Vnde hoc modo dicimus, quòd Sol de nocte non habet potentiam illuminandi hemiſperium noſtrum: quia non eſt debite approximatus. Quarto modo pro ipſa forma cum omnibus prædictis, & ipſa actui coniuncta: vnde hoc modo dicimus, quòd ignis habuit potentiam vrendi Caldeos, & non Pueros in fornace. His præmiſſis, ponuntur quattuor concluſiones. Prima eſt. Potentia generãdi primo modo ſumpta eſt in filio, quia potẽtia generandi hoc modo dicta eſt memoria fæcunda, quæ eſt communis tribus perſonis. vt dicit Anſel. Secunda concluſio. Potentia generandi ſecundo modo dicta eſt in filio: patet, quia potentialitas eſt quaſi paſſio formæ abſolutæ, quæ dicitur potentia. Paſſio autem eſt inſeparabilis à ſubiecto. Tertia concluſio. Potentia generandi tertio modo dicta non eſt in filio: quia ſic filius poſſet generare Quarta concluſio. Potentia generandi quarto modo dicta, non eſt in filio: patet, quia ſi ſic filius eſſet genitor. Ratio autem quare filius generare non poteſt eſt iſta: quia eadem numero potentia generatiua, vt eſt in filio iam per generationẽ præhabet terminum adęquatum, & illa generatio ſemper du-

De Trinit. lib. 4.

In Monologion.

rat. ideo filius non poteſt alium filium generare, quemadmodum ſi quis eſſet potens adæquate portare talentum ſtante illa portatione, non poſſet aliud portare. Nec tamen per hoc eſt intelligendum, quòd adæquatio termini impediat in filio potentiam generādi, ſed declarat, quòd non eſt potentia generandi alium. Vnde ratio illa intendit affirmare adæquationem intenſiuam reſpectu termini infiniti: & ex ea inferre adæquationem extenſiuam. Eſt autem aduertendum, quòd quemadmodum dictum eſt de potentia generandi quaſi actiuè, quòd ſit, vel non ſit in filio. Ita conformiter dicendum eſt de potentia generandi quaſi paſſiue, quòd ſit, vel non ſit in patre. Et ſi quæratur. quare pater generari non poteſt, ratio eſt, quia non præhabet ſuppoſitum, à quo generari poſſit, ſicut primus homo habuit omnem potētiam naturalem, quam alij habent, ſed non habuit ſuppoſitum prius, à quo naturaliter produci poſſet. Ad primum argumentum dicendum, quòd maior eſt vera ſimpliciter loquendo, ſed non oportet, quòd vbicunque eſt potentia, ibi habeat actum, ſicut anima intellectiua eſt in pede, tamē non dicitur habere actum intelligendi in pede: anima autem ſenſitiua eſt in oſſe: & tamen non habet actum ſentiendi in oſſe, ſed tantùm in carne. Sic ergo potentia generandi, licet ſit in filio, tamen non oportet, quòd habeat actum generandi in filio. Ad ſecundum dicendum, quòd maior eſt vera ſimpliciter loquendo, ſed non cum reduplicatione: ſicut riſibilis ſimpliciter loquendo eſt in homine: ſed non vt in primo ſigno naturæ: ſic & actus generandi ſimpliciter loquendo, eſt in potentia generatiua, ſed non vt in filio. Ad tertium dicendum, quòd potentia generandi in diuinis nihil requirit de his, quę requiruntur in creaturis propter defectum principij productiui, cuiuſmodi ſunt approximatio paſſi, & amotio impedimenti. In diuinis enim nullum poteſt eſſe impedimentum, ſed requirit id quod exigitur ex natura principij productiui ſimpliciter, videlicet non præhabere terminum adæquatum.

Vtrum actus rationales patris videlicet generare, &c. prædicentur de eſſentia.

Hoc idem Diuus Thom. prima p. quæſtio 41. artic. 1. Scot. 1. diſt. 8. quæſt. 1.

OCtauò quæritur. Vtrum actus notionales patris, videlicet generare, & ſpirare verè prædicentur de eſſentia: & idem quæritur de generari & ſpirari? Arg. primo quòd ſic: quia eſſentia per ſe prædicatur de patre: ergo poteſt pro patre ſupponere: & per conſequens, ſicut hæc eſt vera pater generat, ſic & iſta, eſſentia generat. Secundo. Eſſentia eſt pater: ergo eſſentia generat. Antecedens patet per conuerſionem. Et patet cõſequentia, quia de quo prædicatur ſubiectum & paſſio. Tertio. Dicit Auguſtinus. Idem dici intelligamus cùm dicitur verbum, ac ſi dicatur ſapientia genita: ſed ſapiẽtia nominat eſſentiam: ergo eſſentia eſt genita. Quarto. Idem eſt communicans & producens, ergo etiam idem eſt communicatum & productum: ſed eſſentia eſt communicata, ergo & producta. Quinto. Genitum inquantum genitum eſt aliquid, ſed in diuinis nihil eſt aliquid, niſi ſit eſſentia: ergo genitum inquantum genitum eſt eſſentia: & ſic eſſentia eſt genita. Maior patet, quia generatio non terminatur ad nihil. Inter nihil autem & aliquid non eſt medium, cùm ſint contradictoria. Contrà. eſt auctoritas Eccleſiæ. Primo notandum, quòd ſicut habentur in præfato cap. damnamus. In hac quęſtione certauit Abb. Ioachin: imponens Magiſtro ſententiarum, quòd eſſet hæreticus eo quòd poneret quaternitatem in diuinis, videlicet rem generantem: rem generatam: rem ſpiratam, & rem quæ nec eſt generans, neque generata, nec ſpirans, nec ſpirata. Vnde ponit, quòd pater, & filius, & ſpirituſſanctus non ſunt aliqua vna res vnitate ſimpliciter dicta: ſed ſunt vnum tantum eo modo, quo multi fideles dicũtur vna eccleſia per vnionem in fide, & charitate. Et ad cõfirmationem ſui dicti adiunxit verbũ Saluatoris. Ioan. 17. pro fidelibus patrẽ orantis & dicentis: Rogo vt ſint vnum, ſicut & nos vnũ ſumus. Sed conſtat dictũ illud Ioachin eſſe hæreticum, & ab Eccleſia reprobatũ. vnde præfato capitu. Dãnamus. di. Papa. Nos autẽ ſacro approbãte cõcilio, cõfitemur cũ Petro, ꝙ in diuinis eſt vna ſumma res, quę nec eſt

De Trinit. lib. 7. c. 18.

Extra de ſum. Trin. & fid. cat. c. Dãnamus.

Ioãn. 17.

generãs,neque genita. Nec ex hoc ſequitur quaternitatem eſſe in Deo,quia pater,& filius,& ſpirituſſanctus ſunt realiter illa vna res. Ad quaternitatem autem oporteret, quòd eſſet aliquid quartum à tribus realiter diſtinctum. Verbum autem prædictũ Saluatoris, debet intelligi non per ſimilitudinem vnitatis, ſed proportionis tantùm ſic videlicet,quòd fideles ſunt vnum vnitate: ſibi proportionabili,ſicut pater,& filius, & ſpirituſſanctus ſunt vnum vnitate ſibi conuenienti: quia ſicut pater,& filius,& ſpirituſſanctus ſunt vnum charitate, quæ eſt eorum natura,ſic fideles vnum ſunt charitate gratuita,& infuſa.Secũdo notandum, quòd ad probandum logice, quòd generare,& generari de vi ſermonis, non poſſunt verè prædicari de eſſentia.Scot.ponit talem regulam. Quandocunque ſubiectum eſt vltimate abſtractum, & prædicatum non poteſt prædicari niſi formaliter, & non per identitatem : talis propoſitio non poteſt eſſe vera , niſi ſit in primo modo dicẽdi per ſe Subiectum enim ſic abſtractum eſt præciſum ab omnibus , quæ non ſibi conueniunt in primo modo per ſe.Vbi eſt aduertendum,quòd ſubſtantiua prædicari poſſunt & formaliter,per identitatem.Verba verò, & participia,& nomina adiectiua,eo quòd ſignificãt rem ſuam per modum denominantis, de ratione ſua non poſſunt prædicari niſi formaliter . Eſt enim aduertendum, quòd in ſubſtantiis fit tantùm vna abſtractio , ſcilicet à proprio ſingulari . vt ſi detur hoc concretum homo : abſtractio fit per hoc nomen humanitas . In accidẽtibus autem abſolutis poſſunt fieri duæ abſtractiones , ſcilicet à ſubiecto, & à proprio ſingulari, vt ſi detur hoc cõcretum album,prima abſtractio fit per hoc nomen albedo. Secũda verò circumloquitur per hoc,quod dicitur quidditas albedinis. In accidentibus verò reſpectiuis ſunt tres abſtractiones, videlicet à ſubiecto, à fundamento, & à proprio ſingulari: vt ſi detur hoc cõcretum ſimile,prima abſtractio circumloquitur per hoc quod dicitur forma aſſimilatiua:ſecunda verò fit per hoc nomen ſimilitudo.Tertia verò circumloquitur per hoc, quod dicitur quidditas ſimilitudinis.His præmiſſis,ponitur talis concluſio.Diuina eſſentia non eſt generans,nec generata. Hanc concluſionem ſic probant aliqui , quia actiones ſunt ſuppoſitorum:

rum: eſſentia autem præciſè ſumpta, non eſt ſuppoſitum. Sed hæc ratio non valet: quia anima ſeparata non eſt ſuppoſitum, & tamen agit: ideo gloſanda eſt illa auctoritas philoſophi. Actiones ſunt ſuppoſitorum, id eſt ſingularium. Vel aliter ſecundum Alexandrum. Actiones ſunt ſuppoſitorum, non ſubiectiuè: ſed obiectiuè. Et ad hoc tendit intentio philoſophi. di. quòd medicus non ſanat hominem: ſed hunc hominem. Prædictam ergo concluſionem aliter probat Scot. ſic. Res generãs, generat aliam rem realiter diſtinctam: ſed eſſentia eſt omnino indiſtincta: ergo eſſentia non eſt generans Eadem enim ratione eſſet generans, & generata. Franciſcus autem de Maron. ſic probat. Quia ſicut ſuppoſitũ, quod eſt vltimum, quod non poteſt eſſe alicui, quo ita primum quo non poteſt eſſe quod, ſicut vltimus effectus nihil habet de cauſalitate & prima cauſa nihil habet de effectualitate: ſed eſſentia eſt primum quo in generatione tam actiua, quàm paſſiua: ergo non generat, nec generatur Et ſi inſtetur, quia in beatificatione eſſentia eſt quo, & tamen beatificat. Itèm in creatione voluntas eſt quo, & tamen creat. Ad primum dicendum, quòd in actionibus immanentibus non oportet diſtingui quo, & quod. Ad ſecũdum autem, dicendum, quòd voluntas non eſt primum quo: cùm non ſit vltimate abſtracta. Magis enim eſt præciſa ratio voluntatis quę non creat. Poteſt inſuper probari concluſio per regulam prius poſitam in ſecundo notabili. Eſſentia enim diuina eſt vltimate abſtracta. Et generare & generari non poſſunt prædicari niſi formaliter, nec conueniunt eſſentiæ in primo modo dicendi per ſe: ergo hæc non poteſt eſſe vera, eſſentia generat aut generatur. Et ſi inſtetur quòd deitas eſt abſtracta & videtur à beatis, & eſt communicata. Item etiam dicitur ſumma. Item eſt vna vera & bona. Hæc autem omnia cùm ſint adiectiua non videntur prædicari niſi formaliter. Breuiter dicendum, quòd regula non eſt intelligenda in prædicatis, quæ non dicunt aliquam realitatem in ſubiecto: ſed tantum reſpectum & denominationem rationis: cuiuſmodi ſunt abſtrahi: videri: communicari: & etiam ſummum eſſè: dicitur etiam deitas ſumma reſpectu creaturarum, inquantum intellectus comparat deitatem ad creaturas: prædicata autem quæ

1. p. ſumma.

2. Metaphiſ. t. c. 10.

non dicũt realitatem aliquam in ſubiecto, prædicari non poſſunt de ſubiecto ſic abſtracto, niſi ſint ſubſtantiua aut adiectiua ſumpta in vim ſubſtantiui, ſiue etiam pro ſubſtantiuo, & tunc prædicatur per identitatem. vt cùm dicitur deitas eſt vna, id eſt ipſa vnitas. & ſic de aliis. Ad primum argumentum dicendum, quòd antecedens eſt falſum. & ſi probetur, quòd iſta non eſt per accidens, patet eſt eſſentia: non enim prædicatum accidit ſubiecto nec econtra, nec ambo vni tertio, dicendum, quòd non omnis propoſitio quæ non eſt per accidens accipiendo accidens propriè, debet dici per ſe. Aliquando enim prædicatum eſt accidentale, & extraneum, quia videlicet eſt extra rationem ſubiecti. ſicut differentia reſpectu generis, aut econtra. In diuinis ergo, non omnia ſunt idem quidditatiue, nec tamen aliquid accidit alteri propriè ſumendo accidẽs: ſed omnia ſimpliciter & abſolutè ſunt eadem abſque formali identitate. Ad ſecundum dicendum, quòd antecedens eſt verum, ſi ſumatur pater ſubſtantiue: non autem ſi ſumatur adiectiue. Et ad probationem conſequentiæ dicendum, quòd illud quod aſſumitur verum eſt quando paſſio habet ſimilem modum prædicandi cum ſubiecto. In propoſito autem, ſubiectum cùm ſit ſubſtantiuum, prædicatur per identitatem: paſſio autem adiectiuè ſignificata per verbum aut participium, aut nomen adiectiuum, non poteſt prædicari niſi formaliter. Ad tertium dicendum, quòd ſapientia non eſt vltimate abſtracta, cùm importet principium operatiuum, quod concretiuè dicitur ad operationem & operabile. Ad quartum dicendum, quòd licet communicans & producens ſint idem ſupponibiliter, inquantum illæ duæ relationes concurrunt in eodem ſuppoſito: non tamen formaliter: communicatio enim dicit reſpectum rationis ad terminum formalem, qui non realiter diſtinguitur à perſona communicante. Productio verò dicit relationem realem originis ad terminum: primum ſcilicet ad ſuppoſitum productum quod realiter diſtinguitur à producẽte. Ad quintum negatur maior. Et ad probationem dicitur, quòd licet inter contradictoria ſimpliciter loquendo non ſit medium: bene tamen cũ aliqua determinatione, puta cũ inquantum, id eſt ſic, quòd neutrum eſt dare. Nec enim

homo,inquantum homo eſt albus : nec non albus : ambo tamen contradictoria complexa nunquam ſunt ſimul falſa. Vnde ad propoſitum dicendum,quòd hæc eſt vera,genitum non inquantum genitum,eſt aliquid . Poteſt etiam concedi quòd genitum inquantum genitum eſt perſona: ſed non propter hoc ſequitur, ergo genitum inquantum genitum eſt aliquid,accipiendo aliquid pro eſſentia,propter non identitatem formalem rationis perſonalis cum ipſa eſſentia.

Vtrum hæc propoſitio ſit vera, Deus generat Deum.

Hoc idem D.Thom.1.Sent.diſt.4.ar.1.Scot.1. d.4.q.1.Dur.1.d.4 q.2.

NOnò quæritur. Vtrum hæc propoſitio ſit vera: Deus generat Deum. Arguitur quòd non : quia Deus & deitas idem ſignificāt,ſed hæc eſt falſa : deitas genuit deitatem,ergo & prima Secundo.In hac propoſitione;Deus genuit Deum:Deus ſupponit pro qualibet perſona,ſed illa eſt falſa pro perſona filij, ergo eſt ſimpliciter neganda. Maior patet, quia nullum eſt ibi reſtringens ad determinatam perſonam . Non enim dici poteſt, quòd illud verbum genuit, reſtringat ſubiectum, quia regula logicalis dicit,quòd nihil poſitum à parte prædicati reſtringit ſubiectum,quantum ad ſignificationem Tertio Sicut in iſta, Deus genuit Deum : poteſt teneri Deus pro perſona patris ſic in iſta : Deus non genuit Deum pro perſona filij, ergo ſi prima ſit concedenda,etiam ſecunda quod eſt falſum. Quarto. Si Deus genuit Deũ, aut Deum qui eſt pater,aut Deum qui non eſt pater : non primum , vt pater, nec ſecundum : quia ſequeretur quòd Deus non eſſet pater: quod enim implicatur licet ſimpliciter inferri : ergo ſequitur Deus genuit Deum,qui non eſt pater:ergo Deus non eſt pater Quinto arguitur . Si Deus genuit Deum, aut genuit ſe Deum,aut alium Deum. Non primum:quia nihil gignit ſeipſum . nec ſecundum , quia ſic eſſent duo Dij. Contrà. In ſimbolo dicitur: Deum de Deo. Notandum, quòd beatus Bonauentura recitat quattuor regulas

logicales ad propoſitum ſeruientes. Prima eſt. Abſtractum imponitur formæ, & à forma: concretum vero imponitur à forma: ſed imponitur ſuppoſito, vnde ſignificat formã, vt in habente, ſiue habens formam: & ita differunt in modo ſignificandi. Vnde concretum ſupponitur pro ſuppoſito: non autem abſtractum. & per hoc patet reſponſio ad primum argumentum. Secunda eſt, terminus habens multitudinem ſuppoſitorum acceptus ſine diſtributione, ſupponit pro multis diſiunctim: & ideo ad veritatem propoſitionis ſufficit verificatio pro vno ſuppoſito: & per hoc patet ſolutio ad ſecundum. Tertia eſt. Termino ſignificanti formam non multiplicabilem idem eſt præponere & poſtponere negationem. Vnde idem eſt dicere, Deus non genuit, & non Deus genuit Deum. iſta autem eſt ſimpliciter neganda, æquiualet enim iſti, nullus Deus genuit Deum: ideo illa eſt neganda ſimpliciter, Deus non genuit Deum: & per hoc ſoluitur tertium argumentum. Quarta eſt. Relatiuum identitatis ſubſtantiæ habet eundem modum ſupponẽdi cum ſuo antecedente: ideo cùm quæritur ſi Deus genuit Deum: aut genuit Deum qui eſt pater, aut Deum qui non eſt pater, illud relatiuum, qui, ſupponit pro Deo genito: & ideo danda eſt pars negatiua. Nec ſequitur, ergo Deus non eſt pater: ſed eſt fallacia figuræ dictionis, & fallacia conſequentis. Et per hoc patet reſponſio ad quartum argumentum. Poteſt etiam addi quinta regula, quæ talis eſt. Quando adiectiuum adiungitur ſubſtantiuo, tunc de vi ſermonis non poteſt teneri ſubſtantiue: quia ibi tenetur per modum denominantis, ſiue determinantis. ideo cùm dicitur, Deus genuit alium Deum, illa propoſitio de vi ſermonis eſt ſimpliciter falſa: quia ly alius, notat ibi alietatem in forma deitatis. Cùm ergo quæritur ſi Deus genuit Deum, aut genuit ſe Deum, aut alium Deum, de vi ſermonis neutrum eſt dicendum. Et per hoc patet reſponſio ad quintum argumentum His præmiſſis ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. Hæc eſt vera, Deus genuit Deum: patet, quia Deus idem eſt quod habens deitatem: ſed in diuinis perſona generans eſt habens deitatem, & etiam perſona genita, igitur. Secunda concluſio. Hæc eſt vera, Deus genuit eundem Deum: patet, quia eadem eſt penitus forma deitatis

in generante, & genito. Nec ſequitur, ergo genuit ſe Deum: ſed eſt figura dictionis, mutando quale quid in hoc aliquid. In hac enim Deus genuit eundem Deum, nulla eſt reciprocatio, quæ tamen eſt in alia. Tertia concluſio. Licet hæc propoſitio, Deus genuit alium Deum ſoleat diſtingui: tamen de vi ſermonis ſimpliciter eſt neganda. Prima pars declaratur, quia dicunt aliqui quod ly alius, poteſt teneri adiectiue: & ſic illa eſt falſa, vel poteſt teneri ſubſtantiue, & ſic eſt vera: quia ſenſus eſt: Deus genuit alium, ſcilicet filium qui eſt Deus. Et ſi inſtetur, aut genuit alium Deum, aut alium non Deum: non poteſt dici ſecundum: ergo ſimpliciter debet concedi primum. Dicendum, quòd non ſit ibi diuiſio per immediata: & ideo neutrum eſt dandum: ſed deberet ſic argui. Aut genuit alium Deum aut non alium Deum. Et tunc ſecunda pars eſt danda. Et ſi arguatur. Filius eſt alius à patre & eſt Deus: ergo eſt alius Deus. Dicendum, quòd ibi committitur fallacia accidentis. Secunda pars concluſionis patet ex quinta regula. Ad argumenta patet reſponſio ex dictis.

Vtrum pater genuerit filium intellectu præintelligente ipſum ante generationem eius.

Hoc etiam videtur quærere Dur. 1. d. 9. q 2. Scot. 1. d. 5. q. 2.

DEcimò quæritur. Vtrum pater genuerit filium intellectu præintelligente ipſum ante generationẽ eius? Argum. primo contra primum: quia actus intellectus eſt immanens: ergo non eſt productiuus. Secundo argum. contra ſecundum. Nulla intellectio præconcipitur ſuo obiecto: ergo pater non intelligit filium ante generationem eius. Tertio. Eadem intellectione intelligitur eſſentia & filius: ſed eſſentia eſt prior illa intellectione: ergo & filius. Quarto. Quod non eſt, videri non poteſt: ergo pater non poteſt videre filium ante generationẽ eius. Contrà: quantum ad primum memoria ſecunda, quæ eſt principium generationis verbi includit intellectũ: quan-

tum ad ſecundum eſſentialia cuiuſmodi eſt intellectus, priora ſunt notionalibus, cuiuſmodi eſt generatio verbi. Primo notandum, quòd Henricus dicit in ſumma ſua, ꝙ intellectio patris, eſt generatio verbi, eo ꝙ dicere quod idem eſt, quòd gignere verbum, eſt actus intellectus: & ita eſt quoddam intelligere. Vnius enim potentię, eſt tantùm vnus actus, quia vt dicitur 2. de anima. Potentiæ diſtinguuntur per actus. Sed cõtra hoc arguit Scot. quia intelligere eſt perfectio ſimpliciter, non autem dicere. Item intelligere, eſt operatio patris habens obiectũ quaſi præſuppoſitum. dicere vero, eſt generatio verbi habens terminũ per eam productum, ſcilicet ipſum verbum, ſicut in creaturis actio immanens eſt vltimus terminus: actionis aut tranſeuntis, ſicut factionis terminus eſt aliquid per eam productum. Ad dictum autem philoſophi, dicentis, quòd potentiæ diſtinguuntur per actus. Dicendum, quòd actus, ſiue actio aliquando ſumitur pro actione de genere actionis: aliquando pro actu immanenti, qui eſt qualitas quædam: quæ idcirco dicitur actio, quia magis habet eſſe in fieri, quàm in facto eſſe: quia ſemper requirit continuam influentiam cauſæ. Et quia etiam eſt ad aliquem terminũ, ſcilicet ad obiectum cuiuſmodi eſt intellectio, quæ ſemper requirit præſentiam ſuæ cauſæ, quaſi continue influentis: & ſemper eſt reſpectu alicuius intelligibilis. Vnius ergo potentiæ, eſt tantùm vnus actus iſto modo, & vnus tantùm alio modo: ſed tamen vnius potentiæ duplex eſt actus iuxta diſtinctionem præmiſſam. In diuinis ergo eſt vnus actus correſpondens actioni: primo modo dictæ, ſcilicet dictio: & alicuius correſpondens actioni ſecundo modo dictæ, ſcilicet intellectio. Vel dicendum, quòd cùm philoſophus dicit, quòd potentiæ diſtinguuntur per actus, non eſt per hoc intelligẽdum, quin vnius potentiæ ſit multiplex actus, ſed quòd idem actus non eſt diuerſarum potentiarum. Secundo notandum, ꝙ duplicia ſunt ſigna prioritatis & poſterioritatis. Quædam ſunt ſucceſſiua, & in iſtis primo exiſtẽte realiter: ſecũdum nondum eſt realiter, ſicut ſubiecto exiſtente nondum eſt accidens quòd ſibi contingenter aduenit. Alia ſunt permanentia ſicut in ordine perfectionis Sol eſt prior Luna: & in ordine ſituationis Saturnus eſt prior

t.c.30.

Ioue. Et in iſtis primo exiſtente, ſecundum etiam realiter exiſtit, licet non in priori ſigno. Vnde Sol nunquam fuit, Luna non exiſtente: tamen Luna nunquam fuit ita perfecta ſicut Sol. Sic in diuinis, pater nunquam fuit filio non exiſtente. Sed tamen filius nunquam fuit in primò ſigno originis, quòd eſt eſſe à ſe ſiue non ab alio. His præmiſſis, ponuntur primò quatuor concluſiones de intellectu Prima eſt. pater genuit filium intellectu præcedente, patet, quia intellectus eſt perfectio eſſentialis: generatio autem eſt proprietas perſonalis, ſed eſſentialia præcedunt perſonalia.ergo. Secunda cõcluſio. Pater genuit filium intellectu concomitante; patet, quia in diuinis omnia ſunt coæterna. Tertia concluſio. Pater non genuit filium intellectu ſubſequẽte, patet, quia eſſentialia nullo modo ſunt poſteriora perſonalibus. Quarta concluſio. Pater genuit filium intellectu eliciente, patet quia ſicut dicit Aug. verbum non eſt niſi à dicẽte. In diuinis autem nulla eſt potentia dictiua præter intellectum. igitur. Sed dubium eſt. An ad generationem verbi concurrant habitus intellectuales. Dicit Fran. de Marò. quòd cum in diuinis ſit ſapientia, & ſcientia ſecundum Augu. & prudẽtia & ars ſecundum eundem, & Anſel. in Monologion. Dici poteſt quòd ſapiẽtia concurrit. Omnis enim habitus cooperatur potẽtiæ ad actum vel verbũ quod eſt de ſuo obiecto, ſapientia autem eſt de diuina eſſentia, de qua eſt verbum. Scientia vero ibi non concurrit eo, quòd eſt de his inferioribus ſecundum Aug. Nec prudẽtia quæ eſt de agibilibus. Nec ars quæ eſt de factibilibus. de huiuſmodi enim non eſt verbũ diuinũ. Et ſi arguatur, quia dicit Aug. quod verbum naſcitur de omnibus quæ ſunt in memoria patris. Reſpõdet ipſe Fran. quòd ad memoriã patris ſolũ pertinent tria videlicet, eſſentia per modũ obiecti: intellectus per modum potẽtiæ: & ſapiẽtia quaſi per modum habitus. Deinde ponendæ ſunt ſex concluſiones de actu intelligẽdi. Prima eſt. Pater genuit filium intelligens intellectione præcedẽte. Secunda eſt. Pater generat filium intelligẽs intellectione concomitante. Tertia eſt. Pater non generat filium intelligens intellectione ſubſequente. Probantur hæ concluſiones, ſicut tres primæ de intellectu. Quarta eſt. Pater non genuit filium intelligens

De Trin. lib. 4.

intellectione elicitiua. patet, quia intellectio eſt actus immanens qui non terminatur ad aliquid productum per eam. Quinta eſt. Pater prius generat filium quàm intelligat ipſum. patet, quia idem eſt patrem generare & patrem eſſe, cùm generatio conſtituat patrem in eſſe perſonali. ſed prius eſt patrem eſſe, quàm patrem intelligere filium. igitur. Vnde intellectio patris, prius eſt intellectio ſimpliciter, quàm intellectio patris. Intellectio igitur patris, licet ſimpliciter ſit prior patre, tamen vt in patre ſub illa habitudine intelligitur poſterior. Sexta cõcluſio. Pater prius intelligit filium, quàm filius generetur, patet, quia pater in primo ſigno originis intelligit filium, hoc enim habet à ſe: filius autem generatur in ſecundo ſigno, habet enim eſſe ab alio. Ad primum arg. dicendum, quòd licet actus operatiuus, videlicet actus intelligendi ſit immanẽs, non tamen actus perductiuus, qui eſt dictio. Ad ſecundum dicendum, quòd antecedẽs verum eſt de obiecto primario, non de ſecundario, cuiuſmodi eſt verbum quãtum ad relationem perſonalem. Ad tertium dicendum, quòd maior eſt vera, ſi intelligatur non æque primo. prius enim intelligitur eſſentia, quàm filius. Ad quintum dicẽdum, quòd illud quod non eſt ſimpliciter, videri non poteſt. Illud tamẽ quod non eſt pro aliquo ſigno, videri poteſt eo ꝙ ſimpliciter exiſtit.

Vtrum pater genuerit filium, voluntate antecedente.

Hoc idem D. *Thom. 1. ſent. d 6. q. 1. ar. 2. Scot. 1. diſt. 6. quæſt. 1.*

VNDECIMO quæritur. Vtrum pater genuerit filiũ, volens voluntate antecedẽte? Primo arguitur, quòd non, quia ſicut voluntas cõuenit eſſentiæ in ſecundo modo per ſe, ita patri: generatio autem patri conuenit in primo modo cum ſit de eius ratione quidditatiua. igitur. Secundo. Operari cuiuſmodi eſt velle, præſupponit eſſe: generatio autem conſtituit patrem in eſſe, ergo generatio præcedit volitionem. Tertio ar. Actus ſecundus præſupponit primum, ergo volitio, quæ eſt actus ſecundus patris, præſupponit generationem, quæ eſt actus primus,

eum ſit eſſe patris. Quarto. Volitio non eſt niſi volentis, ergo præſupponit ſuppoſitum volens., ſed ſuppoſitum patris conſtituitur per generare, ergo pater prius generat, quàm velit. Contra. Voluntas eſt communis tribus perſonis non autem generatio. communia autem præcedunt propria. Notandum, quòd voluntas aliquando ſumitur pro actu primo, videlicet pro potentia volitiua, aliquando pro actu ſecundo, videlicet pro ipſa volitione. Hoc præmiſſo, ponuntur quatuor concluſiones. Prima eſt. Pater genuit filium volens voluntate, & volitione antecedente. Secunda eſt. Pater genuit filium volens voluntate, & volitione concomitante. Tertia eſt. Pater nō genuit filium volens voluntate, & volitione ſubſequente. Probantur iſtæ concluſiones ſicut in præcedenti quæſtione tres primæ de intellectu. Quarta eſt. Pater non genuit filium volens voluntate aut volitione elicitiua. patet primo de voluntate, quia filius producitur per modum naturæ, voluntas autem eſt principium libere elicitiuum. Patet etiam de volitione, quia volitio eſt actus immanens, qui non terminatur ad aliquid per eam productum. Et ſi inſtetur, quia dicit Augu. ix de Trin. quòd verbum amore concipitur, & ibi etiam ex intentione dicit voluntatem concurrere ad productionem verbi copulando memoriam cum intelligentia. Dicendum quòd ibi loquitur Aug. de verbo noſtro, quod aliquando eſt à voluntate imperante. Hoc autem primo verbo noſtro conuenire non poteſt, ideo non cōuenit verbo diuino, quod eſt primum. Ad primum arg. dicendum, quòd ſicut paſſiones entis præcedant rationem ſpecificam alicuius entis ſpecialis, ſicut veritas, & bonitas, prius ſunt in aliqua qualitate, quàm eius ratio ſpecifica. Ita in propoſito voluntas, quæ eſt quaſi paſſio eſſentiæ, prius eſt in patre, quàm actiua generatio ſicut & paſſiones materiæ præcedunt compoſitum. Et ſicut ſi accidentia ſeparata in euchariſtia imprimerentur alicui ſubiecto nouiter producto, eſſent quidem ſimpliciter priora eo: tamen vt in ipſo ſub illa habitudine eſſent eo poſteriora. Ita voluntas quæ eſt in patre ſimpliciter quidem eſt prior pātre, tamen vt in patre ſub illa habitudine eſt poſterior eo. Ad ſecūdum dicendum quòd operari præſupponit eſſe principij ope-

ratiui, ſed non ſuppoſiti operantis. Vnde velle præſupponit eſſentiam & voluntatem: ſed non ſuppoſitum: ſicut diceretur de actu beatifico reſurgentium. Ad tertium dicendum quòd actus ſecundus præſupponit actum primum formæ elicitiuæ, ſed non ſuppoſiti elicientis. Vnde in Chriſto ſi fuiſſet ſuppoſitum humanum, deſtructo ſuppoſito in morte, nihilominus remanſiſſet in anima ſua actus beatificus. Ad quartum negatur conſequentia, quia licet volitio non ſit niſi alicuius volentis, tamen etiam in creaturis volitio naturaliter eſt prior quàm ſit volens. Volitio enim præcedit ſuum ineſſe, ſicut fundamentum ſuam paſſionem: non eſt autem volens, niſi à volitio in exiſtente.

Vtrum pater genuerit filium neceſſitate naturali.

Hoc idem D. Thom. 1. p. quæſtio. 41 ar. 2. ad. 5. Duran. 1. diſtinct. 6. quæſt. 1. & 2. Scot. 1. ſent. diſtinct. 6. quæſtio. 1.

DVODECIMO quæritur Vtrum pater genuerit filium neceſſitate naturali. Primo arg. quòd nõ, quia dicit Richard. quòd in patre eſt amor gratuitus, quo dat eſſe filio, & ſpirituiſancto. Quod autem datur gratis, non datur ex neceſſitate naturali. Secundo. Generatio filij eſt voluntaria, & libera. In diuinis enim nihil eſt inuoluntarium, aut coactum. igitur. Tertio, ſi pater neceſſario genuit filium, aut genuit ipſum æque ſibi neceſſarium, aut non. Non ſecundum, quia ſic pater non eſſet æqualis filio. Nec videtur poſſe dici primum, quia pater eſt à ſe neceſſarius: filius autem non eſt ex ſe neceſſarius, ex quo videtur, quòd eſt ex ſe contingens. Quarto, dicit philoſophus primo Poſteriorum, propter quod eſt vnũquodque tale, & illud magis: ſed filius non habet neceſſitatem niſi à patre, ergo pater eſt magis neceſſarius, & ſic non ſunt æquè neceſſarij. Contra. Dicit Damaſcen. quòd generatio eſt opus naturæ. natura autem agit neceſſitate naturali. Primò notandum ſecundum Bonauentur. quòd ſunt ſex modi neceſſitatis. Quandoque enim eſt neceſſitas à principio diſconueniente. & hoc

Bonauent. 1. diſtinct. 6.

dupliciter. Aut mouente contra naturam, & ſic eſt neceſſitas violentiæ. Aut contra voluntatem, & ſic eſt neceſſitas coactionis. Aliquando eſt neceſſitas à principio deficiente. & hoc dupliciter. Aut eſt reſpectu eius quo res nata eſt compleri, ſiue perfici, & hæc dicitur neceſſitas indigentiæ: puta cibi & potus quantum ad corpus. aut gratiæ quantum ad animam Aut eſt illud, quod incurritur ex illo defectu, & ſic eſt neceſſitas ineuitabilitatis, ſicut in morte, & in primis motibus. Aliquando autem eſt neceſſitas à principio conueniente, & ſufficiẽte & hoc dupliciter. Quia vel illa eſt conuenientia, & ſufficientia plene diſpoſitionis, & ſic eſt neceſſitas exigentiæ, ſicut in materia diſpoſita. Aut eſt conuenientia, & ſufficientia plene perfectionis; & ſic eſt neceſſitas immutabilitatis, quæ principaliter eſt in Deo: ipſe enim ſolus ſibi omnino cõuenit & ſolus ſibi omnino ſufficit. Hęc autẽ immutabilitas nõ opponitur libertati, ſed vertibiliti, quæ nulla eſt in Deo. Sicut autẽ dicit Frãciſcus de Maron. iſta immutabilitas eſt modus intrinſecus omniũ diuinorũ, ſicut infinitas aliquorum. Sicut enim finitum, & infinitum admodũ remiſſi, & intenſi, non variant rationem formalem ſapientiæ diuinæ, & ſapientiæ creatæ, & ſic de aliis perfectionibus, ita dicendum eſt de neceſſitate, & contingentia. Secundo notandum eſt, quòd naturale dicitur, quod eſt à natura, & modo naturæ. Aduertendum eſt autem, quod iſta quatuor ſunt eſſentialiter ſubordinata ſubſtantia, natura: eſſentia, & quidditas. Omnis enim ſubſtantia, eſt natura, vt patet inductiuè, ſed non econtra, quoniam qualitas eſt natura. Omnis etiam natura, eſt eſſentia, vt patet inductiue, ſed non econtra. Relatio enim in creatis, eſt eſſentia diffinibilis, & tamen propriè non dicitur natura. Natura enim, & reſpectus ex oppoſito diſtinguuntur. Item, omnis eſſentia eſt quidditas, vt patet inductiue, ſed non econtra. In diuinis enim ſunt plures quidditates relationum, & tantum vna eſſentia. Cùm itaque relationes propriæ non dicantur naturæ, neque etiam quantitates dicuntur naturæ, eo quòd ab eis nihil naſcitur, & non ſunt principium mouendi, aut principiandi:

ideo videtur, quòd nomen naturæ proprie conuenit ſubſtantiæ, & qualitati. Illa autem quatuor prædicta in diuinis videntur eſſe diſtincta formaliter, aut ſaltem non formaliter eadem. Aliquid enim repugnat Deo, inquantum eſt ſubſtantia, quod non ſibi repugnat inquantum eſt natura, puta in eſſe, & ſic de alijs. His præmiſſis ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. Pater genuit filium neceſſario neceſſitate immutabilitatis, & neceſſitate exigentiæ, ſed non neceſſitate quatuor primis modis dicta. Prima pars patet, quia omnino impoſſibilis eſt filium non generari. Item ſi pater generat filium non neceſſario, ergo generat ipſum cõtingenter, & ſic aliquid cõtingens eſt in Deo. Secunda pars patet, quia memoria patris cum ſit perfecta, & fœcunda, coexigit verbum perfectum, & adæquatum. Tertia pars patet, quia in Deo nihil eſt diſconueniens, aut deficiens. Secunda concluſio. Licet in productione filij, neceſſitas ſit cõditio principiantis, & principiati, tamen non eſt ratio principiandi. Prima pars, patet, ex dictis. Secunda, probatur, quia nullus modus intrinſecus principij productiui eſt illi principio ratio principiandi, ſed neceſſitas eſt modus intrinſecus memoriæ fœcundæ, & omniũ diuinorũ igitur. Maior patet, quia modus eſt, poſterior eo, cuius eſt, poſterius autẽ nõ eſt priori ratio agendi, aut principiandi. Tertia cõcluſio. Productio filij eſt naturalis. patet, quia eſt à memoria fœcunda, quæ eſt principium mere naturale. Includit enim intellectum, vt potentiam mere naturalem, & eſſentiam vt obiectum. Sumitur autem ibi naturale, vt diſtinguitur contra violentum, & contra artificiale, & contra liberum, quod dicitur à libertate elicitiua. Sed tamen illa productio filij, eſt libera libertate complacentiæ antecedente, ſecundum ordinem naturæ, ſiue naturalis præſuppoſitionis, & concomitante ſecundum durationem. Sed circa prædicta occurrunt tria dubia. Primum eſt, cum ſint tria principia productiua, videlicet, eſſentia, intellectus, & voluntas, quare non ſunt tres productiones. Dicendum, quòd neque intellectus, neque voluntas principiat ſine obiecto: neque obiectum ſine altera potentiarum; & ideo tantum ſunt ibi duo concurſus. Secundum eſt, quare intellectus

non determinat eſſentiam ad productionem per modum intellectus, ſicut voluntas ad modum liberum. Dicendum, quòd intellectus, vt præſcindit ab eſſentia, eſt potentia mere naturalis in principiando, non autem voluntas. Tertium eſt, quare non poteſt eſſentia per ſe ſecluſo intellectu, & voluntate naturaliter producere quemadmodum ignis. Dicendum, quòd in natura intellectiua nō eſt productio niſi obiectiua, quæ ſola poteſt eſſe perfecta. Ad primum dicendum, quòd in amore gratuito duo ſunt cōſideranda. Primum eſt, quòd dat libere abſque exigentia meriti, vel naturæ, & ſic non poteſt attendi amor gratuitus in patre reſpectu filij. Aliud eſt, quòd dat liberaliter, non expectando retributionem, & ſic bene attenditur reſpectu filij. Ad ſecundum patet reſponſio ex dictis tam in primo notabili, quàm in tertia concluſione. Ad tertium dicendum, quòd filius eſt æque neceſſarius, vt pater, quia eandem neceſſitatem quam habet pater, cōmunicat filio, & licet filius non ſit ex ſe neceſſarius originaliter, ſiue principatiue bène tamen formaliter. Nec ſequitur: non eſt ex ſe originaliter neceſſarius, ergo eſt ex ſe originaliter contingens, quia licet neceſſarium, & contingens ſimpliciter accepta ſint immediata, non tamen cum illius determinationibus ex ſe, aut ex alio, aut ſimilibus. Ad quartum dicendum, quòd illa regula philoſophi intelligitur vbi eſt comparatio cauſæ ad effectum, quod nō habet locum in diuinis, licet tamen pater non ſit magis neceſſarius, quàm filius, tamen concedendum eſt, quòd neceſſitas prius, & principalius conuenit patri, quàm filio.

Vtrum actus dicendi ſit prior actu intelligendi.

Hoc idem Dur.1.ſen.diſt.27.q.1. D.Thom.1. p.q.38.ar.1.

DEcimotertio quæritur. Vtrum actus dicendi ſoli patri conueniens ſit prior in patre, quàm actus intelligendi. Primo arg. quòd dicere non conueniat ſoli patri, quia dicit Anſel. Summo ſpiritui dicere nihil eſt, quàm cogitando intueri. Hoc autem conuenit cuilibet *In Monologion.*

perſonæ igitur. Secundo ar. quàm actus dicendi ſit prior in patre actu intelligendi : quod enim eſt quidditatiuum ſuppoſito, prius eſt paſſione, ſed actus dicendi quidditatiue conuenit patri. actus verò intelligendi, conuenit ei ſicut & eſſentiæ in ſecũdo modo per ſe ad modum paſſionis. igitur. Tertio. Quod dicit habitudinem tantum ad intra, in diuinis, prius eſt eo, quod dicit habitudinem ad creaturas, ſed actus dicendi dicit tantum habitudinem ad intra, actus vero intelligendi etiam reſpicit creaturas. igitur. Contra. Dicere eſt generare verbum. hoc autem ſoli patri conuenit, & præſupponit eſſentialia, cuiuſmodi eſt actus intelligendi. Primo notandum, quòd dicere poteſt ſumi tripliciter. Primo modo mere notionaliter, & ſic dicere eſt gignere verbum Secundo modo eſſentialiter, & ſic idē eſt quod intelligere, & ſic ſumitur ab Anſel. Tertio modo mixtim eſſentialiter, & notionaliter, & ſic ſignat gignitionem verbi, & hic eſt reſpectus realis : & reſpectũ declaratiui, & hic eſt reſpectus rationis. Quælibet enim perſona etiam ſeipſam declarat. Secundo notanda ſunt tria dicta. Primum eſt, Dicere non eſt agere. patet quia ſi ſic dici eſſet pati, & ita dictum, ſcilicet verbum eſſet paſſum. Secundum eſt. Dicere. non eſt producere obiectum in eſſe cognito, patet, quia dicere pertinet ad memoriam fœcundam. Producere autem in eſſe cognito, ſolum pertinet ad actum intelligendi. Tertium eſt. Dicere, eſt producere verbum in eſſe vero & reali. Vnde fundatur in memoria fœcunda, ſicut productio in potentia productiua. Dicere ergo & dici nominant relationes ſicut generare & generari. Actus autem intelligēdi eſt perfectio abſoluta ſecundum ſe tranſcendens, cum ſit communis Deo & creaturæ: aliquando autem ſumitur ad circumloquendum quandam qualitatem. His præmiſſis, ponuntur ſeptem concluſiones. Prima eſt. Sumendo dicere primo modo ſolus pater dicit verbum, ſed non dicit verbo. Primum patet, quia ſolus pater generat verbum. Secundum patet, quia verbum non eſt patri ratio, aut principium dicendi. Secunda concluſio. Sumendo dicere ſecundo modo, quælibet perſona dicit verbum, & dicit verbo, vt in quo, ſed non vt quo. Primum patet, quia quælibet perſona intelligit verbum. Secundum patet, quia

vt dicit Auguſt quælibet perſona omnia nouit in alia. Tertium patet, quia verbum non eſt perſonis diuinis forma, aut principium intelligendi. Tertia concluſio. Sumendo dicere tertio modo, ſolus pater dicit verbum, & verbo, patet, quia ſolus pater generat verbũ, cui appropriatur eſſe omnium declaratiuum. Vnde Augu. ad Deum loquens, dicit. Verbo tibi coæterno dicis quæcunque dicis. Quarta concluſio. Actus intelligendi ſimpliciter præcedit actum dictionis tam actiuæ, quàm paſſiuæ. patet, quia actus intelligendi eſt perfectio ſimpliciter, & communis tribus non autem actus dicendi. Quinta concluſio. Actus intelligendi in patre prior eſt actiua dictione. patet, quia qualem ordinem habent aliqua in eſſendo, talem habent in conſtituendo. Sexta concluſio. Actus intelligendi in filio prior eſt dictione paſſiua. patet, quia quandocunque aliqua communicantur alicui illa, communicãtur eodem ordine quem habent ſecundum ſeipſa. Septima concluſio. Actus intelligendi, vt in ſuppoſito patris aut filij, poſterior eſt actu dicendi. patet, quia omnis habitudo eſt poſterior extremis, ſed actus intelligendi: vt in ſuppoſito importat habitudinem ipſius actus intelligendi ad ſuppoſitum, ergo eſt poſterior ſuppoſito. Suppoſitum autem eſt poſterius ſuo conſtitutiuo cuiuſmodi eſt dictio actiua in patre, & paſſiua in filio. igitur Ad primum argumentum patet reſponſio ex primo notabili. Ad ſecundum dicendum quòd maior eſt vera de paſſionibus ſuppoſiti, ſed non de paſſionibus fundamenti. Vnde paſſio materię præcedit compoſitum: & veritas & vnitas in homine eo quòd ſunt paſſiones entis, præcedunt rationem ſpecificam hominis, & ſic etiam actus intelligendi qui eſt, paſſio eſſentiæ, præcedit actum dicendi in patre, licet actus dicendi ſit ei quidditatiuus. Ad tertium dicendum quòd maior eſt intelligenda de eo quod reſpicit creaturas tanquam primum obiectum ſicut creare: ſed non de eo quod reſpicit creaturas tanquam obiectum ſecundarium tantum cuiuſmodi eſt intelligere.

Li. xv. de Tri.

Augu. lib. ii. Confeſ.

Vtrum pater ſit ſapiens, ſapientia genita.

Hoc idem Duran. 1. ſent. d. 32. q. 2. D. Tho. p. q. 41. ar. 3. ad. 4.

Aug. li. lxxxiii. q.
1. ad Corin.
3. Augu lib. 6. & 7. de Trinit.

DEcimoquarto quæritur. Vtrum pater ſit ſapiens ſapientia genita. Arg. primo quòd ſic, quia hoc dicit Auguſt. Secundo. Pater eſt ſapiens ſapientia ſua: ſed filius eſt ſapientia patris, vt patet per Apoſtolum. igitur: Contra eſt Aug. Notanda ſunt tria dicta. Primum eſt, quòd pater & filius & ſſ. ſapiunt eadem penitus ſapientia, quia ſi eſſet alia, & alia ſapientia, nulla illarum eſt perfectio ſimpliciter. Secundum eſt. Sapientia, qua ſapiunt pater & filius & ſpiritusſanctus, eſt ſimpliciter ingenita. patet, quia eſt perfectio eſſentialis, & ita præuenit generationem actiuã. Tertiũ eſt: Hoc nomen ſapientia, formaliter nominat perfectionem eſſentialẽ: ſed aliquando ſupponit pro perſona. Vnde quãdo in diuinis dicitur eſſe ſapientia ingenita & ſapientia genita, genitum, & ingenitum diſtinguunt perſonas manente eadem ſapiẽtia eſſentialiter dicta ſicut diſtinguuntur Deus ingenitus, & Deus genitus, manente prorſus eadem deitate. His præmiſſis, ponitur talis concluſio. Licet hæc propoſitio: pater eſt ſapiens ſapientia genita, aliquo modo poſſit diſtinqui, & in vno ſenſu verificari, tamen de vi ſermonis eſt ſimpliciter neganda. Prima pars patet, quia poteſt illa propoſitio ſumi in ſenſu compoſito, & ſic eſt falſa, aut in ſenſu diuiſo, vt ſit ſenſus, pater eſt ſapientia, & illa ſapientia eſt filius, qui eſt genitus. Secunda pars patet, quia aut ibi ſumitur ſapientia pro ſuo per ſe ſignificato, ſcilicet pro perfectione eſſentiali, & ſic eſt falſa, quia nulla perfectiõ eſſentialis in Deo eſt genita. aut ſumitur pro perſona filij, & ſic eſt falſa, quia perſona filij non eſt patri forma, aut principium ſapiendi, quod tamen ſignificarentur in illa propoſitione. Ad primum argumentum dicendũ, quòd Auguſtin. ſeipſum retractauit, & oppoſitum determinat in libro de Trinita. Ad ſecundum dicendum, quòd non valet conſequentia. Cum enim dicitur: filius eſt ſapientia patris: ly patris conſtruitur in habitudine principij originatiui, & ſic ſenſus eſt, quòd filius eſt ſapientia, & originatur à patre, & hoc verum eſt. Cum vero dicitur.

Pater

Pater eſt ſapiens ſapientia genita ille ablatiuus cōſtruitur in habitudine rationis formalis , aut principij reſpectu actus ſapiendi prædicati de patre , & hoc non poteſt eſſe verum , quia filius qui dicitur ſapientia genita nullo modo eſt patri ratio , aut principium ſapiendi. pater enim nihil habet à filio.

De ſpectantibus ad perſonam filii.

Vtrum in verbo noſtro, quod eſt actus intelligendi, &c.

Hoc idem Duran. 1. *diſ.* 27.*queſt.* 2. D. *Tho.*1.*q.*38.*ar.*2.

DIſcuſſis vtcunq; nonnullis ad perſonam patris principaliter ſpectantibus. Conſequenter inquirēdum eſt de aliquibus perſonam verbi concernentibus. Vbi primo quæritur. Vtrum in verbo noſtro, ꝙ eſt actus intelligendi cum actu dicendi , actus intelligendi præcedat actum dicendi. Primo arg. contra ſuppoſitum, quia dicit Auguſtinus, quòd verbum , quod foris ſonat , ſignum eſt verbi, quod intus latet, ſed verbum vocale , ſiue exterius ſignat rem intellectam, & non actum intelligendi , ergo verbum mentale eſt ipſa res cognita , & non actus intelligendi. Secundo. Actus dicendi eſt in prædicamēto relationis. Actus vero intelligendi eſt in prædicamēto qualitatis, ergo ſi verbum ſimul includit actum intelligendi,& actū dicēdi,ſequitur ꝙ nō eſt aliquid vnū. Tertio arg.cōtra queſitū nulla res producta præcedit ſuā productionē, ſed actus intelligendi eſt res producta:actus vero dicendi eſt eius productio. igitur. Quarto. Nihil producitur per id quod eſt eo poſterius : ſed actus intelligendi producitur per actum dicendi. igitur. Quinto arg. Productio nō terminatur ad præ exiſtens, ſed actus dicendi eſt productio actus intelligēdi,& ad ipſū terminatur,ergo actus intelligēdi,nō præcedit actū dicendi.Sexto arg. Generatio eſt via ad eſſe rei genitę, ſed via præcedit terminū , ergo dictio quę eſt generatio actus intelligēdi præcedit ipſum. Septimo. In diuinis, vbi eſt omniū regula productio præcedit productū,ergo & in creaturis,cuiuſmodi eſt verbum

*De Trinit. lib.*15.

Aug. de Tri. lib. 15. noſtrum. Contra. Aug. di. verbum eſſe notitiam genitã: generatio autẽ in creaturis fundatur in re genita. Primo notandum, ꝙ ſicut dicit Scot. poſt Aug. Verbum eſt actuali notitia genita. Iſta autem gignitio eſt ipſa dictio. Eſt autem duplex verbum, videlicet imperfectum, quod eſt notitia confuſa & perfectum, quod eſt notitia diſtincta; quæ non poteſt ſtatim ſemper haberi, ſed requiritur inquiſitio præuia. Ipſa tamen inquiſitio non eſt formaliter verbi gignitio Eſt ergo talis ordo. Primo eſt notitia habitualis confuſa. Secundo eſt notitia actualis confuſa. Tertio inquiſitio, & inquiſitione multa verba de multis notitijs habitualibus virtualiter contentis in memoria. Quarto eſt notitia actualis diſtincta, quæ imprimit in memoriam notitiam habitualem perfectam, & tunc memoria aſſimilatur memoriæ paternæ in diuinis. Deinde ex tali perfecta memoria generatur verbum perfectum abſque inquiſitione media inter ipſam memoriam & verbum, & talis gignitio verbi perfecti ex memoria perfecta proprie aſſimilatur gignitioni verbi diuini ex memoria paterna. Secundo notandum, quòd dubitari ſolet. An ad gignitionem verbi concurrat voluntas, ſiue amor. Ad quod dicit Scot. quòd gigni amore obiecti cogniti, non eſt de ratione verbi, nec etiã gigni amore ipſius notitiæ. Sed tamen ad ipſum verbum perfectum concurrit duplex actus voluntatis. Vnus imperans inquiſitionem præuiã. & alius actus complacentiæ in notitia iam habita, ſiue quo intellectus non permaneret in ea, & ſic illa non haberet rationem verbi permanentis. Illa tamen permanẽtia non eſt de ratione verbi perfecti intenſiue. Non enim eſt min⁹ perfecta albedo vnius diei, quã vnius anni. Actus autẽ voluntatis reſpiciens obiectum nõ requiritur ad verbum niſi ſumẽdo verbum ſtrinctiſſime eo modo, quo tractat Augu. illud Apoſtoli. Nemo poteſt dicere dominus Ieſus, niſi in ſpiritu Dei. Hoc enim dicere importat acceptationem obiecti dicti, & aliquid includit vltra rationẽ verbi ſimpliciter, & abſolute ſumpti. His præmiſſis ponũtur ſex concluſiones. Prima eſt. Verbum noſtrum non includit præciſe actum intelligendi: patet, quia omne verbum inquantum verbum refertur ad dicentem ſecundum Auguſtinum. Actus autem intelligendi eſt quali-

1. Cor. 12.

tas abſoluta. Secunda concluſio. Verbum noſtrum non eſt præciſe actus dicendi: patet, quia actus dicendi eſt pura relatio: verbum autem eſt quid genitum intellectualiter. Tertia concluſio. Verbum noſtrum ſimul includit actum intelligendi, & actum dicẽdi. patet, quia omne concretum includit ſubiectum & formam denominantem ſicut album. Verbum autem eſt concretum quemadmodum genitum, cuius eſt ſpecies. Quarta concluſio. verbum noſtrum includit actum intelligendi quaſi materialiter, & actum dicendi quaſi formaliter, ſicut verbum diuinum fundamentaliter eſt abſolutum, & formaliter reſpectiuum: patet, quia quandocunque conſtituitur aliquid ex abſoluto & reſpectiuo: primum eſt fundamentale, & ſecundum formale. Idem enim eſt ordo in eſſendo, & conſtituendo. Quinta concluſio. Dictio paſſiua eſt poſterior actu intelligendi: patet, quia fundatur in eo. Sexta concluſio. Dictio actiua eſt poſterior actu intelligendi: patet, quia repugnat dictioni eſſe ſine actu intelligẽdi. Sic enim nihil eſſet dictum Poteſt autem Deus producere actum intelligendi in nobis per creationẽ non cõcurrente intellectu noſtro dicente. vt patet per regulam Theologorum de cauſa prima & ſecunda: quandocunque autem aliqua duo ſic ſe habent, quòd vnum poteſt abſolui ab alio, & non econtra illud eſt prius, quòd abſolui poteſt ab alio. Ad primum argumentum dicendum, quòd maior eſt vera loquendo de ſignificato quo, & non de ſignificato quod. Significatum enim quod, ſiue vltimatum eſt res ipſa. Ad ſecundum conceditur, quòd verbum noſtrum non eſt aliquid vnum per ſe, ſed per accidens tãtum. Vnde ſicut dictum eſt, poſſet eſſe actus intelligendi ſine actu dicendi: ſed tamen tũc ille actus intelligendi nõ eſſet verbum. Eſt tamen intelligendum quòd tam actus intelligendi, quàm actus dicendi per ſe conuenit verbo, ſicut conſtitutiua conſtituto. Ad tertium dicendum, quòd productum non præcedit ſuam productionem ordine durationis: ſed bene ordine naturæ. Productio enim actiua terminatur ad productum, & paſſiua fundatur in eo: omnis autem relatio eſt poſterior extremi ſcilicet fundamento & termino, à quibus eſſentialiter dependet. Ad quartum dicẽdum, ꝙ nihil accipit eſſe originaliter &

principiatiue per id, quod eſt eo poſterius: ſed bene formaliter. Productum enim formaliter dicitur accipere eſſe per ipſam eſſe acceptionem. Productio autem eſt ipſa eſſe acceptio, quæ naturaliter eſt poſterior eo, quod eſt productum, ſicut relatio eſt poſterior fundamento, licet productum inquantum productum præſupponat productionem, ſicut albedo naturaliter poſterior eſt eo, quod eſt album: tamen album inquantum album præſupponit albedinem. Ad quintum dicendum, quòd productio non terminatur ad præexiſtens ſecundum durationem: ſed bene ad præexiſtens ſecundum naturam. Ipſa quippe exiſtentia, & ipſa productio ſimul ſunt natura: ſed tamen natura, quę producitur præcedit vtrumque naturaliter vnum tanquàm modum intrinſecum & alium tanquam relationem in ea fundatam. Ad ſextum dicendum, quòd maior eſt vera generatione accepta pro alteratione, aut diſpoſitione præuia: ſed non degeneratione formaliter, & ſecundum ſe ſuſcepta. Ad ſeptimum negatur conſequentia: quia in diuinis productio conſtituit productum non ſic in creatis. immo productiua actio terminatur ad ipſum, & paſſiua fundatur in eo.

Vtrum hoc nomen verbum ſit proprium filii importaus reſpectum ad creaturas.

Hoc Duran.1 d.25 q 1. D.Tom.pri q.29. articu.3. Scot.1.ſent.d.27.q.3.

SEcundo quæritur. Vtrum hoc nomen verbum ſit proprium filij importans reſpectum ad creaturas. Primo arguitur contra primũ, quia actus intelligentiæ, vt intelligentia eſt: eſt verbum, ſed intelligentia, vt intelligentia eſt communis tribus: ergo & verbum. Secundo arguitur contra ſecundum, quia dicit Auguſt. quòd verbum eſt ars omnipotentis Dei plena rationum viuentium, ſed ars dicitur reſpectum ad artificiatum. igitur. Contra dicit Auguſt. Eo verbum, quo filius dicit: filius autem eſt nomen proprium ſecundæ perſonæ, & non dicit reſpectum ad creaturas. Notanda ſunt quinque præambula. Primũ eſt.

De Trini. lib.7.

Ibidem

Vna eſt formalis ratio verbi in communi, videlicet eſſe productum per actum dicendi ad quodcunque applicetur ſicut formalis ratio albi eſt coloratum diſgregatiuum ad quodcunq; ſubiectum applicetur. Secundū eſt. Verbum diuinum eſt ſuppoſitum conſtitutum ex eſſentia & dictione paſſiua, vbi eſt ſumenda eſſentia, vt præſcindit ab omni perfectione ſecundaria Poteſt enim intelligi perſona diuina nō intelligenda: aut concipiendo perfectiones attributales. conſtitutum autem non poteſt cōcipi abſq; principijs conſtitutiuis. Tertium eſt. Non eſt eadem ſpecialis ratio verbi creati, & increati. Verbum enim creatum diffinitiue eſt actualis notitia, non autem verbum diuinum. Notitia enim ſibi conuenit in ſecundo modo per ſe. Quartum eſt. Filius & verbum eandem relationem per ſe ſignificant: licet alia connotent. Filius enim connotat naturam viuentem in communi: verbum vero notitiam actualem & expreſſam. Quinta eſt. Hoc nomen verbum in diuinis de principali ſignificato importat relationem expreſſi ad exprimētem:& iſte reſpectus eſt realis, & connnotat reſpectum declaratiui ad declarata ſiue illa ſint diuina, ſiue creata. & iſte eſt reſpectus rationis. Idem enim poteſt habere rationem declaratiui reſpectu ſuijpſius.Hic præmiſſis ponuntur ſex concluſiones.Prima eſt. Verbum diuinum non eſt notitia,quæ in ſe ſit elicita. patet,quia vna tātum eſt notitiam:ideo vt dicit Augu.Illa autem non poteſt eſſe elicita, cum ſit in patre, in quo nihil eſt elicitum. Et ſi inſtetur, quia actus ſecundus eſt elicitus à primo. Dicendum, quòd hoc non eſt verum, niſi vbi actus ſecundus realiter diſtinguitur à primo: poteſt tamen illa notitia dici quaſi elicita. Secunda concluſio. Verbum diuinum non eſt formaliter notitia, ſed identice tantum:patet,quia abſtractum non prædicatur de concreto formaliter. Tertia concluſio. Verbum diuinum non eſt actualis notitia per proprietatem, ſed per appropriationem. Primum patet, quia ſicut quælibet perſona eſt identice eſſentia: ita etiam eſt identice notitia. Secundum patet, quia omnia, quæ pertinent ad intellectum appropriantur verbo.Item verbum ex modo ſuæ emanationis procedit ad modum notitiæ actualis videlicet per actum dicendi. Quarta concluſio. Ver-

De Trinit. lib. 15.

bum diuinum per proprietatem eſt notitia genita: patet, quia licet ſit notitia per appropriationem tantum: tamen genitum eſt ſibi proprium: ideo totum illud ſimul iunctum notitia genita eſt ſibi proprium. Quinta concluſio. Hoc nomen verbum in diuinis eſt proprium filio: patet, quia verbum idem ſignificat realiter cũ ſuo abſtracto. quamuis ſub alio modo ſignificandi: ſed abſtractũ verbi, quod dici poteſt verbatio ſignificat expreſſionem ab intellectu dicente: intellectualiter autem exprimi eſt proprium filio. igitur. Sexta concluſio. Licet hoc nomen verbum connotet reſpectum ad creaturas: tamen ille reſpectus non eſt proprietas perſonalis, nec incluſus in proprietate perſonali filius. Prima pars patet, quia hoc nomen verbum connotat notitiam actualem: ergo etiam connotat reſpectum ad omnia, quæ concernit illa notitia tanquàm obiecta primaria, aut ſecundaria. Secunda pars: patet, quia ille eſt reſpectus rationis. Item omne, quòd eſt intrinſecum in diuinis eſt prius ſimpliciter quòcunque reſpectu ad creaturas. Ad primum dicendum, quòd maior non eſt vera, niſi de actu intelligendi, cui competit eſſe genitum. Ad ſecundum dicendum, quòd illud dictum Auguſt. debet intelligi per appropriationem, & non per proprietatem.

Vtrum imago ſit proprium nomen filii.

Hoc idem D. Tho. 1. p. q. 35. artic. 2. Dur. 1. d. 28. q. 3.

TErtio quæritur. Vtrum imago ſit proprium nomen filij? Arguitur quòd non: quia dixit Dama. quòd etiam ſpiritusſanctus eſt imago. Contra dicit Auguſt. quòd ſolus filius eſt imago patris. Notanda ſunt quatuor præambula. Primum eſt. Imago aliquando impropriè dicitur exemplar, ad cuius ſimilitudinem aliquid producitur, ſicut Augu. dicit, quòd Trinitas diuina eſt imago, ad quam factus eſt homo. Propriè autem imago dicitur imitatiuum, quod ad ſimilitudinem alicuius producitur. Secũdũ eſt. Imago alicuius dupliciter eſt in aliquo. Vno modo in re alterius naturæ, ſicut imago Cæſaris in denario.

De Trini. lib. 6.

ad Petrum. Lib. de Fide

Alio modo in re eiuſdem naturæ, ſicut filius dicitur imago patris. Tertium eſt: de ratione imaginis eſt ſimilitudo in ſpecie, aut ſaltem in ſigno ſpeciei, cuiuſmodi eſt figura: nec tamen ſufficit talis ſimilitudo, niſi ſit origo. Vnde vnum ouum non dicitur imago alterius. Et ex hoc ſequitur, quòd in diuinis imago perſonaliter dicitur. Omnia enim, quæ dicunt originē, ibi perſonaliter dicuntur. Quartum eſt Apud Græcos ad rationē imaginis ſufficiunt prędicta in præcedenti præambulo, ſed apud Latinos vlterius requiritur, quòd illud quod dicitur imago ſit productum modo naturæ & ex modo ſuæ productionis ſimile producenti. Vnde apud Græcos ſpirituſſanctus bene dicitur imago: non autem apud Latinos. His præmiſſis, ponitur talis concluſio. Imago ſi propriiſſimè ſumatur, eſt nomen proprium filij: patet, quia ſolus filius in diuinis producitur modo naturæ, & ipſe ſolus ex modo ſuæ emanationis, quę naturalis eſt: eſt ſimilis producenti. Ad argumentum patet ex dictis, quia Dam. Græcus erat.

Vtrum filius generatur de ſubſtantia patris.

Hoc idem Dur. 1 d 5. q 1. D. Tho. 1 p. q 42. ar. 6. Scot. 1. d 5. q. 2.

QVartò quæritur. Vtrum filius generetur de ſubſtantia patris? Arg. quòd non. Primò ſic: quia dicit August. Tres perſonas ex eadem ſubſtantia non dicimus: ergo filius non eſt de ſubſtantia patris. Secundò. Hæc eſt falſa: filius eſt filius eſſentiæ patris: ergo & iſta filius generatur de eſſentia patris. Contrà dicit Auguſt. in libro contra Maximum. Nullo modo verum Dei filiū cogitatis ſi hunc eſſe de ſubſtantia Dei negatis. Primò notandum, quòd aliquid dicitur eſſe de aliquo multipliciter. Primo modo ſicut de materia, ſicut fit ſcannum de ligno. Secundo modo, ſicut de principio effectiuo, aut originatiuo ſicut de igne fit ignis. Tertio modo, ſicut de termino à quo tranſmutationis ſicut de tepido, aut frigido fit calidū. Quarto modo prout ly de, dicit ordinē ſicut de mane fit meridies. Quinto modo ſicut de termino formali productionis, ſi-

De Trin. lib. 6.

cut in generatione vniuoca genitum eſt de eadem natura cum generante. Secundo notandum, quòd eſſentia diuina communicatur perſonis non ſicut forma informãs communicatur materiæ, ſed ſicut quidditas cõmunicatur ſuppoſito, vt per eam formaliter exiſtenti. Vnde ex ea & in ea pullulant relationes & perſonæ non ſicut formæ dantes eſſe ſibi, nec ſicut ſuppoſita in quib⁹ recipiat eſſe: ſed quibus ipſa dat eſſe: videlicet vt quo formaliter ipſa ſuppoſita ſunt & ſunt Deus. Eſt ergo eſſentia fundamentũ relationũ non quidẽ potentiale recipiens ipſas: ſed ad modũ formę in qua ſubſiſtunt non quidẽ per informationem, ſed ſicut ſuppoſitũ ſubſiſtit in natura ſicut ſortes ſubſiſtit in humanitate & in humanitate eſt homo. Tertio notãdum, quòd iſta quattuor ſe habent per ordinẽ, ſubiectũ, receptiuum, fundamentũ, & radix. Receptiuum enim abſtrahit à ſubiecto. Anima enim eſt in corpore tanquam in receptiuo, ſed non propriè vt in ſubiecto. Fundamentũ autem abſtrahit à receptiuo, Paſſio enim eſt in ſuo ſubiecto vt in fundamento: ſed non vt in receptiuo propter indiſtinctionẽ realem. Radix vero abſtrahit à fundamento. Diuina enim eſſentia dicitur radix perſonarũ. vt habetur lib. de vnica & diſcreta Theol. & tamen non dicitur earũ fundamentũ eo quòd non inſunt. Patet ergo quòd eſſentia poteſt eſſe fundamẽtum relationum quamuis non habeat rationem receptiui, aut ſubiecti, & ſic non habet modum materiæ, nullo modo enim eſt perfectibilis, ſiue actuabilis per relationes. Sicut enim contingere poteſt, quòd aliquid non patiatur ab agente, aut quia illud eſt vltimate perfectum, ſicut aqua calidiſſima nõ poteſt calefieri ab igne, aut quia ſibi repugnat, ſicut ſphera lunæ nõ poteſt calefieri à ſole, ſic eſſentia diuina non poteſt perfici, ſiue actuari ab attributis, aut relationibus, quia ipſa eſt vltimate actuata & ſibi repugnat propter ſuam infinitatẽ repugnat etiam ipſis perfectionibus attributalibus & relationib⁹ eo quòd ſunt ſubſiſtentes. His præmiſſis, ponitur ſex cõcluſiones. Prima eſt. Filius non eſt de ſubſtantia patris ſicut de materia, aut quaſi materia, patet, quia ipſa eſſentia eſt terminus formalis productionis filij: ergo non eſt materia, aut quaſi materia. Antecedens patet, quia dicit Saluator Ioan. 10
Ioan. 10. Quod dedit mihi pater maius omnibus eſt. Illud autẽ eſt

eſſentia, quam habet filius per generationem. Item generatio non eſt in diuinis ſub ratione mutationis: ſed præciſè ſub ratione productionis, ergo non eſt ibi materia, aut quaſi materia, ſed tantùm terminus productionis, vel totalis, ſiue primus, videlicet, qui primo producitur vel formalis, ſecundum quem terminus primus. i. adæquatus accipit eſſe Secunda concluſio. Filius non eſt de ſubſtātia patris, ſicut de termino à quo, patet, quia in Deo nulla eſt tranſmutatio. Tertia concluſio. Filium eſſe de ſubſtantia patris non dicit præciſè originationē à patre, patet, quia ſi ſic eadem ratione creaturæ eſſent de ſubſtātia Dei, cùm ab ipſo originētur. Quarta concluſio. Filium eſſe de ſubſtantia patris non dicit tantùm conſubſtantialitatem: patet, quia ſi ſic cùm pater ſit cōſubſtantialis filio, ſicut ecōtra pater diceretur eſſe de ſubſtantia filij, ſicut econtra. Quinta concluſio. Filium eſſe de ſubſtantia patris ſimul dicit conſubſtantialitatem & originationem, patet, quia neutrum per ſe ſufficit. Vnde ſenſus eſt. filius eſt de ſubſtātia patris. i. originatur à patre vt ei conſubſtantialis. Sexta concluſio. Filium eſſe de ſubſtantia patris prius dicit originationem, quàm cōſubſtantialitatem, patet, quia reſpectus conſubſtantialitatis præſupponit diſtinctionem perſonarum, diſtinctio autem fit per originationem. Ad primum argumentū dicendū, quòd Aug. ibi accipit ſubſtantiam pro ſuppoſito vt ipſemet, ibidem per ſequētia deſignat. Præterea dicēdum, quòd non ſequitur, filius non eſt de eſſentia, ergo non eſt de eſſentia patris, quia in ſecūda deſignatur conſubſtantialitas & origo. In prima verò nihil ponitur deſignans originem; ideo de vi ſermonis ibi ſignificatur quòd filius eſt de eſſentia vt de materia. Ad ſecundum dicendum, quòd non valet conſequentia, quia in antecedente deſignatur, eſſe relatio inter filium & eſſentiā tanquā ad ſuum correlatiuum, non autem in conſequente, ſed ſignificatur ibi conſubſtantialitas & origo inter patrem & filium.

Vtrum generatio filij ſit æterna.

Hoc idem Scot. 1. Sentent. d. 9. q. 1. Dur. d. 9. q. 4.

QVINTO quæritur. Vtrum generatio filij ſit æterna? Argu. quòd non: primo ſic. Quod habet principium durationis non eſt æternum: ſed filius habet principium ſuæ durationis cùm habeat principium ſui eſſe, ergo filius non eſt æternus: & per conſequens, nec eius generatio. Secundo dicit Auguſtinus, quòd imperfectionis eſt in verbo noſtro quòd ſit formabile antequam formetur: ergo etiam imperfectionis eſt quòd ſit informari, ſiue fieri, ergo hoc non conuenit verbo diuino: & ſic eius generatio non eſt æterna. Tertiò. Si generatio filij eſt æterna, ergo ſemper generatur: & per conſequens nunquam eſt genitus: & ſic nunquam eſt filius. Contrà. Dicit Ambroſius. Si pater prius erat Deus: & poſtea genuit generationis acceſſione mutatus eſt? Auertat dominus dementiam hanc. Notandum, quòd æternitas eſt modus intrinſecus omnium diuinorum, & ſic eſt modus generationis filij. Ad quod euidentius conſiderandum accipiendũ eſt à generationibus quæ ſunt in creatis. Quicquid perfectionis eſt omni imperfectione ſeclusa. In generatione itaque ſucceſſiuorũ hoc perfectionis eſt, quòd dum fiunt ſunt, ſed imperfectionis eſt quòd non manent. In generationibus autem permanentium hoc perfectionis eſt, quòd manet: imperfectionis verò quòd dum fiunt non ſunt. In indiuiſibilibus autẽ ſucceſſiuorum hoc perfectionis eſt, quòd dum fiunt ſunt: & tota ſimul ſunt: imperfectionis verò quòd raptim trãſeunt. Colligendo igitur quæ perfectionis ſunt habemus genitum quod ſemper generatur & ſemper generatum eſt & manet. Hoc præmiſſo ponitur talis concluſio. Generatio filij eſt æterna, patet, quia quorum eſt idem eſſe eorum eſt eadem duratio: ſed patris & filij eſt idem eſſe exiſtentiæ, licet non ſubſiſtentiæ: ergo eorum eſt eadem duratio: ſed pater eſt æternus, ergo & filius, & per conſequens etiam eius generatio. Item omne producens naturaliter à ſe ſine dependentia, & ſine tranſmutatione habet productum ſibi coæuum: ſed pater eſt huiuſmodi: igitur, &c. Maior patet, quia non poteſt aſſignari ratio quare productum non ſit coæuum producenti, niſi propter alterum illorum trium, quorum oppoſita ponuntur in maiori. Ad primum dicendum, quòd ſi loquamur de principio initiali,

De Trinit. lib. 15.

De Trinit. lib. 1.

ſiue de principio accepto pro termino à quo durationis Maior eſt vera,& minor eſt falſa. Si vero ſit ſermo de principio originali, ſiue productiuo eſt econtra. Ad ſecundum dicendum, quòd imperfectionis eſt in verbo noſtro eſſe in fieri, ſiue formari quantum ad inquiſitionem primam. hoc enim ponit nouitatem in verbo & imperfectam cauſalitatem in intellectu cauſante. Sed non eſt imperfectionis eſſe informari quantum ad ipſam verbi gignitionem: immò hoc neceſſariũ eſt ad per ſe rationem verbi. Ad tertium negatur ſecunda conſequentia, quia idem eſt generari & genitum eſſe, melius tamen exprimitur veritas dicendo filius ſemper genitus eſt quàm dicendo filius ſemper generatur. Cùm enim dicitur ſemper generatur, ſignificatur tantùm quòd ſemper accipit eſſe, cum vero dicitur ſemper genitus eſt, ſignificatur ſemper habere eſſe perfectum à generante.

De concernentibus perſonam Spiritusſancti.

DETERMINATIS *quibuſdam quæſtionibus quæ præcipuè ad perſonam patris & ad perſonam filij attinent. Conſequenter inueſtigandum eſt de his quæ concernunt perſonam Spiritusſancti. Vbi inquirendum eſt de tribus. Primo de eius productione. Secundo de eius nominatione. Tertio de eius miſſione.*

Vtrum voluntas diuina ſit principium Spiritusſancti.

Hoc idem Scot. 1. Sent. d. 10. q. 1.

CIrca primum primo quæritur. Vtrum voluntas ſit principiũ neceſſario productiuum Spiritusſancti & ei diuinę eſſentię cõmunicatiuũ? Primo arg. q̃ nõ ſit eius principiũ productiuum ſic. Volũtas eſt potẽtia operatiua,

ergo non eſt potentia productiua: patet, conſecuentia, quia operatio eſt actus immanens. Secundo ſecundum communem deſcriptionem natura diciturvis inſita rebus ex ſimilibus ſimilia procreans. Sed Spiritusſanctus eſt ſimilis producenti in natura: ergo producitur per naturam & non per voluntatem. Tertio argum. quod voluntas nō producat ſpiritum ſanctum neceſſario, quia producit libere, neceſſitas autem opponitur libertati: igitur.

Quarto. Diuerſi modi principiandi non conueniunt eidem potentiæ: ſed principiare contingenter, & neceſſario ſunt modi diuerſi: ergo cum voluntas diuina contingenter producat creaturas, videtur quòd non neceſſario producit ſpiritum ſanctum. Quintum argumentum, quod voluntas non communicet diuinam eſſentiam ſic. Impoſſibile eſt idem diſtinctis productionibus communicari, ſic enim cōmunicaretur aliqua productione, qua non exiſtente, nihilominus eſſet, ſed eſſentia diuina totaliter communicatur per generationem, igitur. Sexto. Eſſentia diuina non poteſt eſſe terminus ſpirationis actiue ergo non communicatur per voluntatem ſpirantem. Antecedens patet, quia vel eſſet terminus ſpirationis, vt eſt in perſona, vel ipſa ſecundum ſe. Non primum, quia eſſentia, vt in perſona eſt poſterior ſpiratione. Nec ſecundum, quia eſſentia, ſecūdum ſe eſt indiſtincta, & communis tribus: ergo eſſentia in tribus perſonis terminaret ſpirationem. Contra. Dicit Auguſtinus. Spiritusſanctus exiuit à patre, & filio non quomodo natus: ſed quomodo datus. Sed exire per modum dati, ſiue doni pertinet ad actum voluntatis, cuius eſt libere donare. Primo notandum, quòd differunt libertas ſimpliciter, & libertas arbitrij. Libertas enim ſimpliciter indifferens eſt ad neceſſitatem & contingētiam. Vnde voluntas diuina, quæ libere producit ſpiritum ſanctum: & libere producit creaturas producit neceſſario ſpiritum ſanctum, & creaturas contingenter. Libertas autem arbitrij reſpicit tantum contingentiam: libertas enim arbitrij ratione libertatis importat voluntatem, & ratione arbitrij connotat intellectum, qui eſt vt arbiter & iudex oſtendens quid ſit faciendum, & quid non: quod nō poteſt eſſe niſi reſpectu contingentium. Nullus enim propriè arbitratur de omnino

De Trinit. libr. 5.

neceſſariis, aut de impoſſibilibus. Secundo notandum, quòd neceſſitas in productione ſpirituſſancti, nõ eſt precíſe ex infinitate voluntatis: cùm voluntas infinita multa velit contingẽter. Nec præciſe ex infinitate obiecti, cum voluntas creata non neceſſario velit obiectum infinitum. Sed ſimul eſt ex infinitate vtriuſque. Voluntas enim infinita non poteſt non eſſe recta: ergo neceſſario habet actum rectum: & ſic neceſſario habet actum rectum volendi obiectum, quod ex ſe eſt ſummè volendum: ergo etiam neceſſario habet actum productiuum termini ſibi adæquati. Voluntas autem infinita non producit agendo in ſeipſa cum non ſit receptiua producti. Nec etiam producit faciendo in alio: quia nihil aliud eſt receptiuum talis producti, quod eſt infinitum: ergo producit terminum per ſe ſtantem, ſiue perſonam ſubſiſtantem, quæ non eſt nata ineſſe alicui ſubiectiue. His præmiſſis ponuntur quinque concluſiones. Prima eſt. Voluntas diuina communicat diuinam eſſentiam. Probatur, quia voluntas diuina producit terminum ſibi adæquatum: ergo producit productum infinitum. Sed omne, quod eſt formaliter infinitum eſt eſſentia diuina per idẽtitatem: ergo voluntas diuina communicat ſuo producto diuinam eſſentiam. Secunda concluſio. Eſſentia eſt terminus formalis, & primarius ſecundum ordinem naturæ ſpirationis actiuæ. Terminus vero primus primitate adæquationis, & quaſi totalis eſt ſpirituſſanctus. omnia vero reliqua, quæ formaliter conſequuntur ad eſſentiam, aut perſonam ſunt termini ſecundarij. Primum patet, quia eſſentia eſt prior in eſſendo. ergo & in communicãdo. Secundum patet, quia terminus adæquatus voluntatis fœcundæ, quæ eſt principium ſpiratiuum eſt amor ſpiratus: ergo ſpirationis actiuæ terminus adequatus eſt ipſa perſona, quæ procedit per modum amoris, & propriè dicitur amor ſpiratus. Tertiũ patet, quia ſpirituſſanctus non tantum habet eſſentiam à patre & filio: ſed etiam quicquid habet, vt dicit Auguſtinus. Intelligendum eſt ergo, quòd ſpiratio actiua, primo primitate naturæ terminatur ad eſſentiam, ſecundo ad attributa quaſi ad paſſiones termini primarij, tertio ad proprietatem perſonalem, ſicut productio naturalis ad hecceitatem. Quarto ad relationes communes, quæ pre-

Libr. de Trinit.

ſupponunt diſtinctionem perſonarum, ſicut ſunt æqualitas & ſimilitudo: eo enim ordine, quo aliqua ſunt: producuntur & communicantur. Tertia conclusio. Voluntas preciſe ſumpta ſecluſa eſſentia non eſt principium ſufficiens ſine totale productiuum ſpiritusſancti: patet, quia principium totale productionis non poteſt eſſe posterius termino formali eius: ſed voluntas eſt poſterior eſſentia, quæ eſt terminus formalis ſpirationis actiuæ. Quarta cõclusio. Voluntas habens eſſentiam pro obiecto, eſt principium ſufficiẽs productiuum ſpiritusſanctus: patet, quia voluntas creata habens obiectum conueniens ſibi præſentatum eſt ſufficienter productiua amoris ſibi proportionati: ergo & voluntas diuina habens eſſentiam per modum obiecti eſt ſufficiens principium productiuum termini ſibi adæquati, videlicet amoris ſpirati infiniti, qui eſt ipſe ſpiritusſanctus. Et ſi dicatur quòd eſſentia præhabet terminum adæquatum in productione verbi. Dicẽdum, quòd verum eſt quantum ad vim dictiuam: ſed non quantum ad vim ſpiratiuam, quemadmodum & ipſa voluntas habet terminum adæquatum in productione ſpiritusſancti quantum ad vim ſpiratiuam: ſed non quãtum ad vim factiuam, per quam producit creaturas. Quinta conclusio. Voluntas diuina neceſſario producit ſpiritum ſanctum: patet, quia omne, quod eſt ex ſe formaliter neceſſarium ſi producitur neceſſario producitur: ſed ſpiritusſanctus eſt huiuſmodi. omnia enim diuina ſunt neceſſaria. igitur. Ad primum argumentum negatur cõſequentia, quia voluntas non ſolum eſt operatiua, ſed etiã productiua. Ad ſecundum dicendum ad minorem, quòd ſpiritusſanctus eſt ſimilis patri in natura propter identitatem naturæ: ſed non ex vi productionis ſuæ: & ideo non dicitur imago patris, vt ſupra dictum eſt, ſicut filius qui ex vi ſuæ productionis procedit, vt patri ſimilis in natura. Ad tertium dicendum ad minorem, quòd neceſſitas eo actionis repugnat libertati: ſed non neceſſitas immutabilitatis, aut exigentiæ. Ad quartum dicendum, quòd maior eſt vera de modis repugnantibus inuicem, ſicut principiari naturaliter & libere. Et ad minorem dicitur, quòd neceſſario & contingenter in voluntate diuina non ſunt modi repugnantes; quia attenduntur in or-

dine ad diuerſa obiecta, videlicet neceſſitas in ordine ad obiectum infinitum, & contingentia in ordine ad obiectum finitum. Ad quintum dicendum, quòd maior eſt vera, vbi illud quod communicatur accipit eſſe ſimpliciter per productionem, vt anima in creatione hominis: non autem vbi accipit tantum eſſe ſecundum quid, aut quaſi ſicut in reſurrectione. Ad ſextum negatur antecedens. Et ad probationem dicẽdum, quòd eſſentia ſecundum ſe terminat productionem: & cũ dicitur ſecundum ſe eſt indiſtincta, & communis tribus verum eſt. Et cum infertur ergo ipſa in tribus perſonis terminat. Dicẽdum, quòd ipſa eſſentia, quæ ſemper eſt in trib⁹ perſonis ſemper terminat productionem, ſed non vt eſt in perſonis.

Vtrum ſi ſpiritus ſanctus non procederet à filio, realiter diſtingueretur ab eo.

Hoc idem Scot. 1. ſenten. d. 11. q. 2. Dur. 1. d. 11. quæſt. 2. D. Tho. 1. par. q. 36. ar. 2. De 2 (?) tor.

SECVNDO quæritur. Vtrum ſi ſpiritusſanctus nõ procederet à filio realiter diſtingueretur ab eo. Primo arguitur contra ſuppoſitum, probando, quòd ſpiritusſanctus non procedat à filio: quia dicit Dama. Ex patre ſpiritum ſanctum dicimus ex filio non dicimus. Et idem dicit ſpiritum ſanctũ à patre procedentem, & manentem in filio dicimus. Secundo in Euangelio non fit mentio de proceſſione ſpiritusſancti à filio, ergo &c. Tertio. Ex verbo noſtro non procedit amor: quia notitia nullam habet cauſalitatem reſpectu amoris: ergo nec ex verbo diuino procedit ſpiritusſanctus, qui producitur per modum amoris. Quarto arguitur. Impoſſibile eſt idem produci à duobus ſufficientibus producentibus: ſic enim produceretur ab aliquo, quo non exiſtente, nihilominus eſſet. ſed ſpiritusſanctus producitur à patre, vt à ſufficienti producente: ergo non à filio. Quinto arguitur. Spiratio paſſiua eſt tãtum in vna perſona: ergo etiam ſpiratio actiua eſt tantũ in vna: eſt autem in patre: ergo nõ in filio. Sexto arguitur. Quod productum eſt nõ poteſt produci, ſed pater in primo ſigno originis producit ſpiritum ſanctũ:

ergo in ſecundo ſigno non poteſt filius ipſum producere. Septimo. Si pater & filius ſimul producunt ſpiritum ſanctum, ſequitur quòd inter eos eſt maior germanitas, quã inter ſpiritum ſanctum, & quemlibet illorum : ſed hoc eſt falſum. igitur. Octauo arguitur contra quæſitum probãdo, quòd ſi ſpirituſſanctus non procederet à filio non diſtingueretur ab eo : quia in diuinis ratio ſecundum ſuam formalem rationem, & quidditatem reſpicit tantummodo ſuum oppoſitum : ergo tantummodo diſtinguit à ſuo oppoſito. ſed ſi ſpirituſſanctus non procederet à filio, nulla eſſet oppoſitio realis inter eos. igitur. Nono Si relatio diſtingueret nedum ab oppoſito : ſed etiam à diſparato, ſequeretur quòd pater eſſet duæ perſonæ, cũ in ipſo ſint duæ relationes diſparate. Hoc autem eſt falſum : ergo relatio non diſtinguit à diſparato : & per conſequens ſi non ſit relatiua oppoſitio inter filium & ſpiritum ſanctũ, non erit inter eos diſtinctio. Contra dicit Aug. Apparet quòd ſpirituſſanctus non eſt filius : & ſi exeat à patre, nõ enim erit quomodo natus, ſed quomodo datus. Primo notandum, quòd in diuinis non eſt proceſſio, vt nominat tranſmutationem localem, aut cauſalem; ſed vt nominat productionem paſſiuam. proceſſio ergo, ſiue productio paſſiua conuenit filio & ſpirituiſancto. Sed quia productio filij habet nomen ſpeciale, quod eſt generatio: non ſic autem productio ſpirituſſancti eo, quod in creatis non inuenimus productionem eiuſdem rationis, per quam videlicet aliquid producatur libere in identitate naturæ : ideo hoc nomen proceſſio appropriatur ſpiritui ſancto. Secundo notandum, quòd aliqui dixerunt prædictam quæſtionem non eſſe admittẽdam : quia poſitio, quæ ponit impoſſibilia, non poteſt poni, neque defendi: ſed hoc nihil eſt dicere, quia aliud eſt aliquid ponere : & illo poſito vlterius quærere de aliquo propoſito, & quærere de veritate alicuius conditionalis. Quærere enim de veritate cõditionalis ad nihil obligat. In prædicta autem quæſtione non ponitur, quòd ſpirituſſanctus non procedat à filio, ſed tantum quæritur de veritate conditionalis. Tertio notandum, quòd Græci videntur dixiſſe ſpiritum ſanctum non procedere à filio. vt patet per auctoritates Damaſcen. prius adductas : Sed forte Græci in hoc quod dicunt

De Trin. libr. 5.

dicunt ſpiritusſanctum eſſe à patre, intelligunt aliquam auctoritatem, aut principalitatem, quam de filio negant: & hoc modo verum dicerent. Si autem aliqui eorum dicant ſpiritum ſanctum ſimpliciter non procedere à filio errant, & cenſendi ſunt hæretici. His præmiſſis ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. Spiritusſanctus procedit à patre & filio: patet primo per ſimbolum Nicenum, vbi dicitur. Qui ex patre, filióque procedit. Item per ſimbolum Athanaſij. di. Spiritusſanctus à patre, & filio, &c. Item per euange. vbi dicit ſaluator. Cum venerit paraclytus, quem ego mittam vobis à patre &c. Neq; enim filius haberet auctoritatem mittendi ſpiritum ſanctum, niſi procederet ab eo. Item ibidem. Ille de meo accipiet. Nihil autem eſt aliud de ſuo accipere quàm ab eo procedere. Item ratione probatur, quia eandem potentiam productiuam .ſſ. quam habet pater, communicat filio, vt mondum habentem terminum adæquatum. Secunda cõcluſio. Spiritusſanctus non procedit à patre per filium, ſicut per principium productiuum, aut ſicut per inſtrumẽtum, vel cauſam mediam, ſed bene ſicut per ſuppoſitum, cui pater dat eandem vim productiuam. Primum patet, quia principium productiuum eſt formaliter in producẽte, filius autem non eſt formaliter in patre. Secundum & tertium patent; quia ſi ſic. ſſ. non æque perfectè procederet à patre & filio. Quartum patet, quia ſicut dictum eſt illam eandem vim productiuam, per quam pater producit. ſſ. ipſe pater communicat filio, & per illam eãdem filius etiam producit. ſſ. Tertia concluſio. Si ſpiritusſanctus non procederet à filio, tamen realiter diſtingueretur ab eo. Patet, quia omne quod eſt principium eſſendi, eſt principium diſtinguẽdi. Sed poſito, quòd ſpiritusſanctus non procederet à filio, adhuc filius filiatione eſſet filius, & ſpiritusſanctus ſpiratione eſſet ſpiritus, ergo adhuc diſtinguerentur realiter filiatione, & ſpiratione. Item quorum productorum productiones ſunt diſtinctæ realiter, illa ſunt diſtincta realiter: ſed ſi ſpiritusſanctus non procederet à filio, adhuc filius, & ſpiritusſanctus haberent productiones diſtinctas realiter, quia filius producitur naturaliter, & Spiritusſanctus libere igitur. Ad primum arg. patet, ex tertio notabili. Ad ſecundum dicẽdum, quòd licet

Ioan. 16.

in Euangelio non fiat mentio explicita de proceſſione Spiritusſancti à filio bene tamen implicita, vt patet, ex prima concluſione. Et dato, quòd nulla penitus fieret de hoc mentio in Euangelio non ſequeretur, propter hoc, ſpiritum ſanctum non procedere à filio, quia locus ab auctoritate nõ tenet negatiue. Non enim omnia quæ pertinent ad fidem ſcripta ſunt in euangelio, vt patet de deſcenſu Christi ad inferos. Ad tertium dicẽdum, quòd imperfectionis eſt in imagine creata quòd non communicatur verbo eadem natura cum mente & per conſequens, nec voluntate. Verbo autem diuino communicatur eadẽ natura, & voluntas, quæ eſt in patre: ideo verbum diuinum habet voluntatem, vt fæcũdam reſpectu productionis. ſpiritusſan. Ad quartum dicendum, quòd maior eſt intelligenda, vbi ſunt principia productiua, distincta & distinctæ productiones. Ad quintum negatur conſequẽtia, quia licet idem non poſſit produci diſtinctis productionibus: nec etiam plura ſuppoſita, eadem productione, tamen plura ſuppoſita eadẽ productione poſſunt producere idem ſuppoſitum. Ad ſextum dicẽdum, quòd maior eſt vera in ordine durationis, vbi eſt prçteritũ, non autem in ordine originis, vbi eſt eadẽ productio actiua.

Ad ſeptimum negatur illa prima conſequentia, quia germanitas non attenditur niſi penes conſubſtantialitatem, huius ab hoc. Vnde pater & mater non acquirunt aliquam germanitatem ex productione, ſiue generatione filij. Ad octauum dicendum, quòd licet relatio, ſecũdum ſuam formalem rationem ſolum reſpiciat oppoſitum, quantum ad ipſam referentiam, tamen quòd tum ad diſtinctionem etiam reſpicit diſparatum incompoſſibile. Filiatio, ergo non ſolum diſtinguit à paternitate, quæ eſt relatio oppoſita, ſed etiam à ſpiratione paſſiua, quæ eſt relatio diſparata, ſibi incompoſſibilis.

Ad vltimum negatur, prima conſequentia. Et ad probationem dicendum, quòd illæ duæ relationes in patre, licet ſint diſparatę, ſecundum ſuas formales rationes, tamen non ſunt incompoſſibiles. Non enim ſic ſunt incompoſſibiles plures productiones actiuæ, ſicut plures paſſiuæ.

Vtrum productio ſpiritusſancti ſit generatio, vel à generatione diſtincta.

Hoc idem Scot.1.d.13.q.1. Dur.1 d 13.q 2. D.Thom.1. p. quæſt 29. ar.3 & 4.

TERTIO quæritur. Vtrum productio ſpiritus ſancti ſit generatio vel à generatione diſtincta. Primo arguitur quod ſit generatio: quia eſt æque neceſſaria vt productio filij. ergo eſt ęque naturalis,& per conſequens eſt generatio. Secundo. Omnis productio in eſſe ſubſtātiali eſt generatio, ſed productio ſpiritusſancti eſt huiuſmodi,igitur. Tertio. Natura ſiue eſſentia diuina eſt principale principium in productione, ſpiritusſancti, ergo illa eſt naturalis & ſic generatio. Quarto. Voluntas quæ eſt principium productiuum. ſpiritusſancti eſt æque naturalis perfectio in Deo, ſicut intellectus, ergo ęque naturaliter producit. igitur,&c. Quinto, ſecundum philoſophum, motus & mutationes diſtinguuntur per terminos, ergo etiam productiones: ſed idem eſt terminus formalis generationis actiuæ, & ſpirationis actiuæ, ſcilicet eſſentia, ergo ſunt eadem productio actiua, & per conſequens generatio paſſiua, & ſpiratio paſsiua ſunt etiam eadem productio. *5. phi.t.c 15.*

Cōtra,Dicit Aug. quòd ſpiritusſancti procedit nō quo modo natus, ſed quomodo datus: Notandum quod aliqua poſſunt dici diſtingui aliquo tripliciter Primò modo formaliter,vt homo formaliter diſtinguitur rationalitate à bruto. Secūdo modo originatiue, ſiue principiatiue,ſicut homo & brutum diſtinguuntur per ſua principia productiua à quibus,habēt eſſe diſtinctum. Tertio modo manifeſtatiuæ,ſiue declaratiuę,ſicut diceremus hominem & brutum diſtingui per accidentia extrinſeca, & per ſuas operationes Hoc præmiſſo ponuntur ſex concluſiones. Prima eſt. Spiratio actiua in patre eſt eadē realiter cum generatione actiua,ſed nō formaliter. Prima pars, patet, quia in patre eſt tātum vna realitas. Secunda pars, patet, quia vna eſt naturalis & alia libera. Secunda concluſio. Spiratio actiua in filio eſt eadē realiter cum filiatione,ſed non formaliter. Prima pars,patet,quia in filio eſt tantum *De Trin. lib. 5.*

vna realitas. Secunda pars, patet, quod filiatio formaliter dicit reſpectũ ad patrem, ſpiratio vero actiua ad ſpũſſan.

Tertia concluſio. Spiratio actiua in patre & ipſa in filio eſt penitus vna & eadem & realiter & formaliter, patet, quia quæ ſunt cõmunia patri,& filio ſunt penitus eadem ſicut & ipſa eſſentia eſt eadem penitus in tribus perſonis. Quarta concluſio. Spiratio paſſiua realiter, & formaliter diſtinguitur à generatione paſſiua, & ab omnibus aliis relationibus originis, patet, quia eſt eis oppoſita, aut diſparata & incompoſſibilis. Quinta concluſio. Generatio & ſpiratio diſtinguuntur ſeipſis formaliter. patet quia tota ratio formalis vnius eſt non eadem toti rationi formali alterius, & ſic ex ſuis rationibus formalibus impoſſibile eſt vnam eſſe aliam. Sexta concluſio. Generatio & ſpiratio originaliter, & principiatiue diſtinguuntur inter ſe per principia productiua, patet, quia vna eſt à principio naturali. Alia vero à principio libero. Septima cõcluſió. Generatio & ſpiratio manifeſtatiuè diſtinguũtur per ſuppoſita producta. patet, quia per ipſa apparet diſtinctio illarum productionum. Ad primum argumentum dicẽdum, quod conſequentia non valet, quia aliquid poteſt eſſe neceſſarium, quod tamen non eſt naturale:neceſſitas enim non opponitur libertati ſimpliciter, tantum libertati arbitrij. Ad ſecundum dicẽdum,quod maior eſt vera de productione,quæ eſt per modum naturæ, non de illa, quæ eſt per actum voluntatis, ſicut etiam patet de productione Adæ & Euæ.

Ad tertium negatur, conſequentia,quia modus producendi determinatur ab altero principio, ſcilicet à voluntate quæ ſolum eſt productiua reſpectu ſpirituſſancti.

Ad quartum dicendum,ad antecedens, quod licet voluntas ſit naturalis in eſſendo, & etiam in perficiendo vbi fundamentum eius eſt perfectibile,ſicut in creatis non tamen in principiãdo. Vnde naturaliter quidem habemus voluntatem, ſed libere habemus volitionẽ. Ad quintum dicendum,ad ſubſumptum, quòd generationis actiuæ & ſpirationis actiuæ, eſt triplex terminus primus. Vnus eſt formalis & primus primitate naturæ, ſiue naturalis præſuppoſitionis & iſte eſt idem vtriuſque productionis, videlicet, eſſentia. Alius eſt etiam formalis, & primus pri-

mitate adæquationis, & correſpondentiæ & hoc modo terminus ſpirationis actiuè, habent rationes formaliter distinctas: ſic enim notitia genita eſt terminus generationis, & amor ſpiratus eſt terminus ſpirationis. Alius vero eſt terminus, quaſi totalis & primus etiam primitate adæquationis, & ſic termini illarum productionum vniuocantur inter ſe, & cum producente: huiuſmodi enim termini ſunt ipſæ perſonæ productæ, quæ penitus habent eandem formam eſſentialem inter ſe, & cum producente.

Vtrum pater & filius ſint vnum principium ſpiritusſancti.

Hoc idem D Thom. 1. p q. 36 ar. 2. & 4. Dur. 1. d. 29. quæſt. 2. Scot. 1. d. 11. q 1.

QVARTO quæritur. Vtrum pater & filius ſint vnum principium, ſpiritusſancti, & vnus ſpirator? Arguitur primo contra primum, quia pater & filius non ſpirant vniformiter, cum pater ſpiret à ſe non autē filius, ergo non ſunt vnum principium ſpiritusſancti. Secundo arguitur contra ſecundum. Pater & filius ſunt duo ſpirātes, ergo & ſunt duo ſpiratores. Contra. Pater & filius per vnam, & eandem vim ſpiratiuam ſpirant. Primo notandum, quod duplex eſt principium productiuum, videlicet, principium quod & illud eſt ſuppoſitum, & principium, quo & illud eſt potentia productiua.

Secundo notandum, quòd tripliciter poteſt intelligi patrem & filium eſſe vnum. Primo modo in eſſentia. Secūdo modo in perſona. Et tertio modo in vi ſpiratiua. His præmiſſis, ponuntur quinque concluſiones. Prima eſt. Pater & filius non ſunt vnum principium ſpiritusſancti, quod patet, quia principium quod eſt ſuppoſitum: pater autem & filius non ſunt vnum ſuppoſitum. Secunda concluſio. Pater & filius nō ſunt formaliter vnum principium quo ſpiritusſancti, patet, quia principiū quo eſt vis ſpiratiua, pater autem & filius nō ſunt formaliter vis ſpiratiua.

Tertia cōcluſio. Pater & filius ſunt identice vnum principium ſpiratiuum quo, patet, quia ſunt idētice vna & eſ-

dem vis ſpiratiua. Quarta concluſio. Pater & filius ſpirãt inquantum ſunt vnũ in vi ſpiratiua, non autem inquãtum ſunt vnum in eſſentia, aut vnũ in perſona. Primum patet ex dictis. Secundum patet, quia ſi ſic ipſe ſpiritusſanctus ſpiraret cum patre & filio cũ ſit vnum cum ipſis in eſſentia. Tertium patet, quia pater & filius realiter ſunt perſonæ diſtinctæ. Quinta cõcluſio. Licet pater & filius verè dicantur duo ſpirantes, non tamen duo ſpiratores, patet, quia cum dicuntur, duo ſpirantes ſunt ibi duo adiectiua, quorum vnum non poteſt terminare perfectè dependentiam alterius, cũ ſint ambo dependentia & nullum depẽdens plene terminatur, niſi ad aliquod independẽs. Cum ergo dicuntur duo ſpirantes, ibi de vi ſermonis ſpiratio non recipit dualitatem, nec dualitas multiplicat ſpirationem, ſed oportet ambo illa adiectiua terminari ad aliquod ſubſtantiuum, quod determinãt, ſicut oportet duo accidentia inuicem cõiuncta terminari ad aliquod ſubiectum & ſic cũ dicuntur duo ſpirantes ſenſus eſt: duo aliqui, ſcilicet duæ perſonæ ſpirantes. Cum vero dicuntur duo ſpiratores, ly ſpiratores, cum ſit ſubſtantiuum, terminat depẽdentiam illius adiectiui duo, & illud adiectiuum duo, determinat illud ſubſtantiuum: & ita de vi ſermonis deſignatur ibi dualitas formæ deſignatæ per ſubſtantiuũ, cum tamen illa forma, videlicet ſpiratio actiua ſit penitus vna. Ad primum arg. negatur antecedens. Et ad probationem non valet cõſequentia quia licet pater habeat à ſe quòd ſpiret, & filius hoc habeat à patre, tamen ſpirãt per eandem vim ſpiratiuam, & per eandem ſpirationem, ſed ex hoc bene ſequitur. quòd pater principaliter ſpirat, vt dicit Aug. & quòd auctoritatem habet in ſpirando.

Ad ſecundum patet reſponſio ex quinta concluſione..

Vtrum pater prius ſpiret origine quàm filius.

Scot. 1. ſent. d. 12. queſt. 2.

QVINTO quæritur. Vtrum pater prius origine ſpiret quam filius. Primo arguitur, quod non, quia inter ea quæ ſunt vnum inquantum ſunt vnum non eſt ordo, cum ordo præſupponat diſtinctionem: ſed pater & filius ſpirant in quantũ ſunt vnum, ergo inter eos non eſt

ordo in ſpirando.igitur.Secũdo.Si in illo priori in quo pater eſt prior filio.ipſe paterſpirat ſpiritum ſanctũ ſequitur quòd ſpiritusſanctus eſt à patre productus, antequã filius. hoc autem eſt falſum. igitur. Tertio. Pater non eſt prior origine filio, ergo non prius origine ſpirat quam filius. Antecedẽs, patet, qa ſũme neceſſe eſſe ſemper habet eſſe, & ſic in quocũq; ſigno:ſed filius eſt ita ſũme neceſſe eſſe, ſicut pater, ergo in quocũq; ſigno eſt pater & filius.Itẽ ſi in primo ſigno originis, nõ eſt filius & tamen eſt in ſecũdo, ſequitur ꝙ filius tranſit de non eſſe ad eſſe, hoc autem eſt falſum.igitur. Itẽ tota æternitas coexiſtit primo ſigno originis,& tota ſecundo,ergo ſi filius, non eſt in primo ſigno originis & tamen eſt in ſecundo:ſequitur quod in eodem inſtanti æternitatis de filio ſimul verificabitur eſſe & non eſſe, quod eſt impoſſibile. Contra. Pater habet à ſe quòd ſpiret:filius autem hoc habet à patre Notandum, quòd ſicut ordo naturæ, vel perfectionis non eſt ipſa natura, vel perfectio,ſed habitudo inter ea, quæ talem habẽt ordinem, ſic ordo originis non eſt ipſa origo, ſed habitudo inter origines, ſiue inter ea, quæ originibus referuntur. Vnde ibi eſt ordo originis, vbi vnum eſt ab alio, ita ꝙ primum ſignum originis eſt eſſe à quo aliud:& ſecundum ſignum eſt eſſe ab alio. Aliquando tamen generalius ſumitur ordo originis, prout ſe extendit ad ordinem naturalis præſuppoſitionis, ſecundum quem modum loquitur Scotus, quando dicit, quod pater prius origine producit filiũ, quàm ſpiritumſanctum, & in alijs huiusmodi. Hoc præmiſſo, ponuntur tres concluſiones Prima eſt. Pater eſt prior origine filio. Patet, quia pater eſt à quo eſt filius, & filius eſt à patre. Illa autem dicimus ordinari ordine originis, quorum hoc eſt ab hoc. Secunda concluſio. Pater non prius natura ſpirat, quàm filius. Patet, quia pater, & filius ſunt ſimul natura, cum ſint correlatiua, nec poteſt eſſe prioritas, aut poſterioritas naturæ ex parte ipſius ſpirationis, cum ſit vna & eadem in patre, & filio. Tertia concluſio. Pater prius origine ſpirat, quàm filius. Patet, quia pater habet à ſe actum ſpirandi, filius vero habet à patre, Ad primũ argumentum dicendum ad maiorem, quòd illa eſt vera ex parte illius, in quo ſunt vnum, ſed non quantũ ad modum habẽdi illud vnum, qui eſt alius,

& alius in propoſito. Ad ſecundum dicendum, quòd cõſequentia valeret, ſi eſſet ſermo de priori originis, quod eſt in primo ſigno naturæ, ſed non vàlet loquendo de priori ſigno originis, quod eſt in ſecundo ſigno naturæ. Eſt enim intelligendũ, quòd iſta ſigna originis attenduntur ſecundũ duplex ſignum naturæ. Primũ ſignum naturę eſt fœcunditas intellectiua, & diuiditur in duo ſigna originis. In primo eſt dicere. Et in ſecundo eſt dici. Secundum ſignum naturæ eſt fœcũditas volitiua, & diuiditur in duo ſigna originis. In primo eſt ſpirare. Et in ſecundo eſt ſpirari. In primo itaque ſigno naturæ, pater filium producit, & filius producitur antequã in ſecundo ſigno intelligatur pater ſpirare, & ſpiritusſanctus ſpiri. Ad tertium negatur antecedens. Et ad primam probationem dicitur ad maiorem, quòd ſummæ neceſſe eſſe hàbet eſſe, pro quocunque ſigno durationis, ſed nõ oportet quod habeat eſſe pro quocunque ſigno originis. Et ad ſecundam probationem negatur illa cõſequẽtia, quia ſigna originis ſunt permanentia. Et ideo in ipſis nullus eſt tranſitus. Et ad tertiam probationem dicendum, quòd bene ſequitur, quòd de filio verificatur eſſe & non eſſe, cum determinatione, videlicet non eſſe à ſe, & eſſe ab alio, quæ non contradicunt, non autem eſſe, & non eſſe ſimpliciter.

Vtrum pater, & filius ſint priores, natura ſpiritu ſancto.

Dur. 1. ſent. d. xii q 1. Tho. 1. p. q. 45. ar. 3.

SExto quæritur. Vtrum pater & filius ſint priores natura ſpiritusſancto. Arg. quòd non. Primo ſic. Spirans, & ſpiratum, ſunt ſimul natura, ſed pater & filius ſunt ſpirantes, & ſpiritusſanctus eſt ſpiratus. igitur. Secundo. Pater producens filium non eſt prior natura filio, ergo nec pater, & filius producentes ſpiritũ ſanctum, ſunt natura priores ſpirituſancto. Tertio. Filius non eſt prior natura ſpiratione actiua, ergo nec ſpiratione paſſiua, & per conſequens nec ſpirituſancto. Antecedens patet, quia ſpiratio actiua in patre eſt. filius autẽ non eſt prior natura his quæ ſunt in patre. Contra. Spiritusſancti productio eſt ſecun-

dum fœcunditatem volitiuam: productio autem tam actiua, quàm paſſiua filij eſt ſecundũ fœcunditatem intellectiuam, quæ natura prior eſt volitiua. Primo notandum, quòd ordo naturæ dicitur ordo naturalis præſuppoſitionis, inquantum videlicet naturali intelligentia vnum natũ eſt prius concipi. & aliud poſterius. Et de hoc ordine ponit Franciſcus de Maronis talem regulam Quandocunq; aliqua duo ſic ſe habent, quòd vnum poteſt eſſe ſine reliquo, & non econuerſo ex ſe illud eſt natura prius, quod poteſt abſolui ab alio. Ordo enim naturæ eſt eſſentialis, & in ordine eſſentiali prius non dependet à poſteriori, ſed econuerſo, vel quaſi. Sed inſtatur cõtra prædictam deſcriptionẽ, quia eſſentia diuina eſt prior natura perfectionibus attributalibus, cum ſit earũ fundamentum, & tamen repugnat ſibi eſſe ſine ipſius. Item ſubiectum eſt prius natura paſſione, & tamen ſibi repugnat eſſe ſine illa. igitur. Item natura ſpecifica eſt prior natura proprietate indiuiduali, & tamen repugnat ei eſſe ſine ipſa. igitur. Ad omnia iſta ſimul dicendum ad minorem, quòd illa repugnantia non ex ſuis rationibus formalibus, ſed propter indiſtinctionem realem conſequentem ſuas rationes formales. Secundo notandum, quòd ordo naturæ poteſt attendi dupliciter. Vno modo ordo naturæ. i. inter naturas, & ſic nõ poteſt eſſe in diuinis, vbi eſt vnica natura. Alio modo ordo naturæ. i. ordo naturalium perfectionum, aut proprietatum: & hoc modo neceſſe eſt illos ponere ordinẽ naturę in diuinis, qui ponunt aliquam diſtinctionem inter perfectiones aut proprietates diuinas. ſi enim eſſent diſtinctæ, & non ordinatæ, tunc eſſent confuſæ. His præmiſſis, ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. In diuinis eſt ordo naturæ. Patet, quia inter diuinas perfectiones, & prioprietates, eſt naturalis præſuppoſitio vnius ab alia. Intelligẽdũ eſt autem, quod in diuinis ſunt quatuor principalia ſigna naturæ; Primum eſt, perfectionum quidditatiuarum, quæ ſunt in primo modo per ſe, vel reducibiles ad ipſum, cuiuſmodi ſũt ratio deitatis, ratio ſpiritus, & rõ entitatis. Secundum eſt ſignũ modorũ intrinſecorũ, cuiuſmodi ſunt infinitas, & neceſſitas, quæ non dicunt aliquam formalitatem vltra formalitatẽ eſſentiæ. Tertium eſt ſignum perfectionũ attributalium, cuiuſmodi ſunt intellectus & volũ-

tas & huíuſmodi, quæ dicunt formalem rationem, aliã à formali ratione eſſentia, & ideo ponuntur in tertio ſigno. Quartum eſt ſignum relationum tam relationũ originis, quam etiam relationum communium, quæ præſupponunt diſtinctionem perſonarum. Vnumquodque autẽ iſtorum ſignorum eſt iterum diuiſibile in plura, ſecũdum quòd ibi plura reperiuntur, quorum vnum naturaliter præſupponit aliud. Secunda concluſio. Inter generationem actiuam, & ſpirationem actiuam in patre, non eſt proprie ordo originis, ſed ordò naturæ. Primum patet, quia vbi eſt proprie ordo originis, ibi eſt hoc ab hoc, ſed inter generationem actiuam, & ſpirationem actiuam in patre, non eſt hoc ab hoc, quia in patre nihil eſt originatum, igitur. Secundum patet, quia quandocunque aliqua ſunt ordinata ſecundum ordinem naturę: quicquid eſt in primo ſigno naturæ, prius eſt quocunque quod eſt in ſecundo, ſed fœcunditas intellectiua, eſt primum ſignũ naturæ: & fæcunditas volitiua ſecundũ: generatio autem actiua eſt in primo, & ſpiratio in ſecundo. igitur. Item generatio actiua quiditatiue conuenit patri tanquam eius conſtitutiua, non autem ſpiratio actiua, ergo naturali intelligentia: generatio actiua in patre præcedit ſpirationem actiuam. Et ſimiliter diceretur de generatione paſſiua & ipſa ſpiratione actiua in filio. Tertia concluſio. Pater & filius ſunt priores ſpirituſancto, nedum origine, ſed etiam natura. Quod ſint priores origine patet, quia pater & filius ſunt à quo eſt. ſſ. & ipſe. ſſ. eſt à patre & filio. Quod ſint priores natura, patet, quia quandocunq; aliqua duo ſunt ſimul natura, quicquid eſt prius natura vno eſt prius natura reliquo, ſed ſpiratio actiua, & ſpiratio paſſiua ſunt ſimul natura, & pater & filius ſunt priores natura ſpiratione actiua, vt patet ex præcedẽti cõcluſione. ergo etiam ſunt priores natura ſpiratione paſſiua: & per conſequens ſpirituſancto. Ad primum argu. dicendũ ad maiorem, quod vera eſt de ſpirante formaliter ſumpto, inquãtum eſt ſpirans, ſed non de ſuppoſito, quod eſt ſpirans. Ad ſecundum negatur conſequentia, quia non eſt ſimile. pater enim conſtituitur in eſſe perſonali per productionem filij: ſpiratio autem actiua intelligitur quaſi aduenire ſuppoſitis iam conſtitutis. Ad tertium negatur antecedens, &

ad probationem dicendum ad maiorem, quòd ſpiratio actiua non eſt in patre tanquam eius conſtitutiua: ſed tãquam poſterior natura, vt ſibi aduentitia. Ideo non eſt inconueniens dicere, quòd ſit poſterior filio, immo neceſſario ſic oportet.

De nominatione ſpiritusſancti.

Vtrum hoc nomen ſpiritus ſit proprium tertiæ perſonæ.

Circa ſecundum ſuperius propoſitũ de ſpirituſancto, videlicet circa nominationem. Primo quæritur. Vtrum hoc nomen ſpiritus ſit proprium tertiæ perſonæ in diuinis. Arg. quod nõ. Primo ſic. Spiritus diuiditur contra corpus. ſed nulla perſona diuina eſt corpus. ergo quęlibet eſt ſpiritus. Secundo Spirare eſt commune tribus perſonis. quælibet. n. perſona inſpirat, ergo ſpirari non poteſt eſſe proprium vni perſonæ, ergo neque hoc nomẽ ſpiritus. Contra. Math. & Ioh. Vbi numerantur tres perſonæ diuinæ tertia perſona nominatur ſpiritusſanctus No- *Math. 28.* *1. Ioh. vlt.* tandũ, quod ſicut dicit beatus Bonauentura. Spiritus dicitur in corporibus, in creaturis intellectualibus, & in Deo. In corporib. autem dicitur dupliciter. Aut à ſpiritualitate cõtra corpulentiã, & ſic dicitur corpus ſubtile, & aẽreũ, & ſic ſumitur in libro de ſpiritu & anima, aut à ſpirando & ſic ſpiritus dicitur flatus. Et hoc modo ſumit Chri. vbi *Io. 3. Pſal. 148.* dicitur Spiritus vbi vult ſpirat, & in pſ. Ignis, grando, nix glacies, & ſpiritus procellarum. In creaturis autem intellectualibus etiam dicitur ſpiritus dupliciter. Aut à ſpiritualitate contra corporeitatem, & ſic ſpiritus dicitur ipſa forma intellectualis, vel eius potentia interior, & ſic ſumitur Eccleſ. vbi dicitur. Quis nouit ſi ſpiritus filiorũ Adę *Eccle. 3.* aſcẽdat ſurſum? Aut dicitur à ſpirando, & ſic dicitur amor, vel affectio. Vnde Apoſt. Integer ſpiritus veſter ſeruetur. *1. Theſſ. 5.* Ideo etiam ſpiritus dicitur dupliciter: Aut à ſpiritualitate contra corporeitatem, & materialitatem, & ſic conuenit tribus perſonis. Vnde Ioh. Spiritus eſt Deus. &c. *Ioh. 4.* Aut à ſpirando, & ſic ſola tertia perſona, quæ procedit per modum amoris, dicitur ſpiritus. Et quia ſanctitas principaliter pertinet ad ipſum amorem voluntatis: ideo dicitur

ſpirituſſanctus: non ſic autem dicitur filius ſanctus, quia filius procedit modo naturæ: ideo nō ſibi competit ſanctitas ex modo emanationis. His præmiſſis, ponitur talis concluſio. Spiritus vt dicitur à ſpiratione paſſiua, eſt proprium nomen tertię perſonę. patet, quia ipſa ſola producitur per actum ſpirandi. Ad primum argu. dicendum, quòd procedit de ſpiritu dicto à ſpiritualitate, & non à ſpirando. Ad ſecundum dicendum ad antecedens, quòd ſpirare dicitur dupliciter. Vno modo, vt idem eſt, quòd ſpiritum producere. & ſic non eſt commune tribus. Alio modo, vt idem eſt, quòd inſpirare, id eſt, in ſpiritu noſtro ſpiritualiter immittere cogitationes, & affectiones bonas, & ſic eſt commune tribus.

Vtrum Spirituſſanctus propriè nominetur nexus, & amor.

D Thom. 1. p. q. 37. art. 1. Duran. 1. d. 32. q. 1. Scot. 1. d. 32. quæſt. 1.

SEcundò quæritur. Vtrum ſpirituſſanctus proprie nominetur nexus & amor patris & filij: ita vt vere dicatur, quòd pater, & filius diligunt ſe ſpiritu ſancto. Primo arg. contra primum, quia pater, & filius non conueniunt in perſona ſpirituſſancti cùm ſint perſonæ diſtinctæ ab eo, igitur. Secundo arg. contra ſecundum. Amor patris & filij, eſt formaliter in ipſis: ſed ſpirituſſanctus non eſt formaliter in patre & filio, igitur. Tertio arg. contra tertium dilectio, qua ſe diligunt pater & filius, eſt prior natura ſpiritu ſancto. Cùm enim ſit perfectio eſſentialis, eſt prior natura ſpiratione paſſiua, quæ eſt proprietas conſtitutiua ſpirituſſancti, igitur. Contrà. Dicit Aug. Nexus quo vterque coniungitur non eſt alter eorum, ſed ſpirituſſanctus quo genitus à generante diligitur & genitorem ſuum diligit. Item dicit beatus Hierony. quòd ſpiritus eſt amor patris & filij. Primo notandum, quòd nexus in propoſito dicitur illud, in quo conueniunt illa, quæ connecti dicuntur. Poteſt autem attendi conuenientia inter perſonas diuinas dupliciter. Prima eſt eſſentialis, ſed hæc propriè nō

De Trin. lib. 6. c. 3.

Super Pſalc 13.

dicitur nexus, quia propriè nexus eſt vnio conſequens diſtinctionē. Ipſa autem eſſentia præcedit diſtinctionem perſonarum. Alia eſt conuenientia originalis, & hæc poteſt attendi dupliciter. Vno modo in duabus perſonis originatis ab vna, vt filius & ſpirituſſanctus originātur à patre: & hæc etiam propriè non dicitur nexus, quia origo præcedit diſtinctionem perſonarum. Alio modo in perſonis originantibus, ſiue producentibus vnam, vt pater & filius producunt ſpiritum ſanctum, & hæc conuenientia nominat vnionem quæ conſequitur diſtinctionem: ideo propriè dicitur nexus. Secundo notandum, quòd magiſter ſentētiarum in primo. d 32. mouet illam quæſtionem. Vtrum pater & filius diligant ſe ſpirituſſancto, & eam inſolutam relinquit reputans eam difficilem. Aliqui autem dixerunt illam eſſe negandam: & quòd beatus Auguſtinus eam retractauit in ſimili quando videlicet retractauit illam pater eſt ſapiens ſapientia genita: ſed hoc non videtur conuenienter dictum, quia non ſolùm Auguſtinus, ſed etiam alij doctores poſuerunt illam propoſitionem. Tertio notandum, quòd amor in diuinis eſt perfectio eſſentialis communis tribus, ſed tamen appropriatur ſpiritui ſancto, ſicut & omnia, quæ pertinent ad voluntatem. His præmiſſis ponuntur quinque concluſiones. Prima eſt illa locutio: pater & filius diligunt ſe ſpiritu ſancto non eſt perſonalis, ſed eſſentialis. patet, quia pater & filius, & ſpirituſſanctus eodem amore ſe diligunt, & etiam creaturas, & ſic ille amor non eſt perſonalis. Secunda concluſio. Illa locutio non eſt formalis, ſed identica. patet, quia illud, quo pater & filius ſe diligunt formaliter eſt in ipſis formaliter. Tertia concluſio. Illa locutio non eſt propria, ſed appropriata. patet, quia amor ille, quo pater & filius ſe diligunt, eſt etiam identice pater & filius, ſicut & ſpirituſſanctus. Appropriatur tamen ſpiritui ſancto, nec tamen hic ſufficit qualiſcunque appropriatio. Nam licet bonitas approprietur ſpiritui ſancto, tamen pater & filius non dicuntur boni ſpiritu ſancto. Sed requiritur appropriatio ex modo emanationis. Solus autem amor inter perfectiones diuinas appropriatur ſpiritui ſancto ex modo ſuæ emanationis, quia videlicet ſpirituſſanctus procedit per modum amoris, videlicet per actum ſpirandi. Et ſi inſte-

tur, quia amori diuino repugnat ſpirari. Dicendum, quòd licet ſibi repugnet inquantum eſt amor infinitus, non tamen inquantum eſt amor ſimpliciter. Cùm ergo dicitur pater & filius, diligunt ſe ſpiritu ſancto: ſenſus eſt pater & filius diligunt ſe amore, qui eſt identice ſpirituſſanctus. & appropriatæ ex modo ſuæ emanationis. Quarta concluſio. Spirituſſanctus per identitatem & appropriationem eſt amor patris & filij. patet ex dictis. Quinta concluſio. Spirituſſanctus conuenienter dicitur nexus patris & filij. patet, quia ſpirituſſanctus eſt identice ſpiratio paſſiua in cuius correlatiuo connectuntur pater & filius, ideo etiam connectuntur in ſpiritu ſancto, vt in communi producto. Ad primum argumentum dicendum, quòd licet pater & filius non conueniant formaliter, aut etiam perſonaliter in ſpiritu ſancto, bene tamen originaliter. Ad ſecundum patet ex dictis. Et ſimiliter ad tertium, quia ſpirituſſanctus non dicitur amor, aut dilectio per proprietatem, ſed per appropriationem tantùm.

Vtrum hoc nomen donum dicat proprietatem perſonalem Spirituſſancti conſtitutiuam.

Hoc idem Scot. 1. Sentent. d. 18. q. 1. Duran. 1. d. 18. q. 1. D. Thom. 1 pri q. 43. art. 3.

TErtiò quæritur. Vtrum hoc nomen donum, dicat proprietatem perſonalem ſpirituſſancti conſtitutiuam. Primo arg. quòd non dicat proprietatem ſpirituſſancti, quia quælibet perſona dat & datur. vt dicit Auguſt. Ergo quælibet perſona eſt donabilis, & ſic habet rationem doni. Secundo. Omnis relatio Dei ad creaturas eſt communis tribus: ſed donum importat relationem ad creaturas, quibus datur, igitur. Tertio arg. quòd donum ſit proprietas conſtitutiua ſpirituſſancti, quia dicit Auguſtinus. Sicut filio natū eſſe eſt à patre eſſe: ita ſpiritui ſancto donum Dei eſſe eſt à patre & filio procedere, ſed relatio proceſſionis à patre & filio eſt conſtitutiua ſpirituſſancti, igitur. Quarto. Dicit Auguſt. quòd relatio proceſſionis ſpirituſſancti à patre & filio nō exprimitur per hoc

Epiſtol. ad Dardanum.

De Trin. lib. 4. c. 7.

De Trin. lib. 8. c. 7.

nomen ſpiritum ſanctum, ſed per hoc nomen donum. Quinto. Quicquid eſt diſtinctiuum vnius perſonæ ab aliis eſt eius conſtitutiuum, cùm ſint eadem principia eſſendi, & diſtinguendi, ſed ratio doni eſt diſtinctiua perſonæ ſpiritusſancti ab aliis. Solus enim ſpiritusſanctus dicitur donum Dei, igitur. Contrà, quantum ad primum dicit Auguſtinus. Sicut in Trinitate non eſt verbum, niſi filius, ita nec donum, niſi ſpiritusſanctus. Et quantum ad ſecundum arguitur, quia donum dicit reſpectum ad creaturam, cui datur: talis autem reſpectus eſt poſterior eſſe perſonali ſpiritusſancti. Primo notanda ſunt quattuor præambula de nomine doni. Primum eſt. Donum & datum differunt tripliciter. Primo, quia datum cùm ſit participium connotat tempus, non autem donum. Secũdo, quia donum propriè dicitur datio irredibilis, quæ videlicet fit non expectando retributionem per liberalitatem voluntatis, vt innuit Auicenna. Datum autem generalius dicitur qualitercunque communicatum alteri, ſiue expectando retributionem, ſiue non. Tertio, quia datum notat actualem dationem; donum verò habitualem, aut aptitudinalem. Secundum eſt. Hoc nomen donum per ſe ſignificat reſpectũ donabilitatis ad creaturam. Intantum enim eſt donum inquantum alicui datur, vel donabile eſt. Sed cõnotat proceſſionem ſpiritusſancti, quæ eſt per modum amoris. Nam inter omnia dona dantis primum eſt amor, qui etiam ratio cuiuſcunque alterius doni. Nihil enim habet rationem doni: niſi quia communicatum amicabiliter actu amatorio voluntatis. Tertium eſt. Reſpectus ille ad creaturas ſignificatus per hoc nomen donum, poteſt intelligi tripliciter. Primo ſecundum actum: & ſic donum dicitur, quia actu datur. Secundo ſecũdum habitudinem, & ſic dicitur donum, quia aliquando donandum. Tertio ſecundum aptitudinem: & ſic dicitur donum, quia donabile. Quartum eſt. Donabile dicitur dupliciter. Vno modo donabile, id eſt poſſibile dari. Alio modo donabile, id eſt aptum natum dari. Nec iſta duo ſunt idem: quia quãdoque aliquid eſt poſſibile ad aliquid, ad quod non eſt aptum natum, ſicut lapis eſt poſſibilis ferri ſurſum: ſed ad hoc non habet aptitudinem. Si ergo accipiatur donabile primo modo, non conuenit ſoli ſpiritui ſancto: ſed toti

De Trin. lib. 5. cap. 15.

Auic. 6. Metaphiſic.

Trinitati. Si verò ſumatur ſecùndo modo ſolus ſpiritusſanctus eſt donabilis, quia ipſe ſolus ex vi ſuæ proceſſionis habet aptitudinem, vt detur. Solus enim ipſe procedit per modum amoris donabilis Secundo notanda ſunt tria præambula de perfectionibus, & proprietatibus diuinis. Primum eſt. Quicquid eſt intrinſecum in diuinis, ſiue abſolutum, ſiue reſpectum in quocunque eſſe reali, vel intelligibili, eſt prius quocũque reſpectu ad creaturas, & quocunque eſſe creaturarum, ſiue ſit eſſe reale, ſiue ſit eſſe cognitum: patet, quia omne neceſſe eſſe, eſt prius quocunque non neceſſe eſſe: ſed omne intrinſecum in diuinis eſt neceſſe eſſe. creatura autem nullo modo eſt neceſſe eſſe. & per conſequens nec reſpectus ad creaturam, igitur. Secundum eſt. Nulla diuina perſona conſtituitur per relationẽ ad creaturas: patet, quia omnis perſona diuina eſt realis: relatio autem ad creaturas eſt ens rationis tantùm. Tertium eſt. Nulla proprietas perſonalis diuina per ſe includit reſpectum ad creaturam: patet, quia cum illa proprietas ſit intrinſeca, illa eſt prior quocunque reſpectu ad creaturam. Item talis proprietas eſt realis: ergo ſi includeret reſpectum ad creaturam, quæ eſt ens rationis eſſet tantùm vnum per accidens. His præmiſſis ponuntur ſex concluſiones. Prima eſt. In diuinis conuenientius dicitur donum, quàm datum. Patet, quia datum cõnotat tempus non autem donum: omnia autem diuina ſunt ſupra tempus. Secunda concluſio. Licet donum actualiter dictum dicatur de Deo ex tempore: tamen donum habitualiter, aut aptitudinaliter ſumptũ dicitur de Deo æterno. Primum patet, quia creaturę, quibus fit donatio actualis ſunt ex tempore. Secundum patet, quia Deus ab æterno eſt donandus & donabilis. Tertia concluſio. Donum ſi propriè ſumatur eſt proprium nomen ſpiritusſanctus in diuinis: patet, quia connotat proceſſionem per modum amoris quæ eſt propria ſpiritui ſancto. Quarta concluſio. In dono quod eſt ſpiritusſanctus omnia alia Dei dona donantur: patet, quia omnia communicata dicuntur dona ratione amoris. ſpiritusſanctus autem ex vi ſuę proceſſionis eſt amor infinitus, procedens à patre & filio. Quinta concluſio. Et ſi donum ſit proprietas diſtinctiua ſpiritusſanctus, non tamen conſtitutiua. Primum patet ex tertia concluſione.

concluſione. Secundum patet, quia donum de per ſe ſignificato, importat reſpectum ad creaturas, vt dictum eſt. omnis autem talis reſpectus eſt poſterior eſſe perſonali ſpirituſſancti. Sexta concluſio. Spirituſſanctus cōuenienter dici poteſt donū noſtrum & ſpiritus noſter. Primum patet, quia nobis datur ſeu donabilis eſt. Secundum patet, quia nobis inſpiratur, ſiue quia ipſe ſpirat in nobis veram cognitionem & ſanctam affectionem. Vnde eſt notanda ſecundum Bonau. talis regula. De illis nominibus diuinis dici poteſt meum vel noſtrum quæ dicunt reſpectum ad nos, ſecundum habitudinem cauſalitatis, aut correlationis, ſicut Deus dicitur creator noſter: protector noſter: beatitudo noſtra, & etiā Deus noſter. Quoniam ſicut dicit Damaſc. hoc nomen Deus, imponitur ab actu quem habet circa nos. Ad primum arg. patet ex quarto præambulo primi notabilis. Ad ſecūdum dicendū ad minorem, quòd donum non importat præciſè illam relationem: ſed eſſet connotat proceſſionem per modum amoris. Ad tertium dicendum ad ſecundam partem illius auctoritatis beati Auguſt. quòd vera eſt de connotato huius nominis donum: ſed non de principali ſignificato. Ad quartum dicendum, quòd auctoritas illa Auguſt. intelligitur de hoc nomine ſpiritus, prout nominat ſubſtantiam ſpiritualem, ſiue intellectualem. Et loquendo de nomine doni quantum ad connotatum: ſed oppoſitum eſt verum ſumendo ſpiritum pro ſpirato voluntate ſancta, & loquendo de dono quantum ad principale ſignificatum. Ad quintum dicendum ad maiorem, quòd illa vera eſt de priori diſtinctiuo & non de ſecundario, cuiuſmodi eſt ratio doni reſpectu ſpirituſſancti: primarium enim diſtinctiuum eſt ſpiratio paſſiua.

De miſsione Spirituſſancti.

Vtrum mitti conueniat ſoli Spirituiſancto.

D. *Thom.* 1 *p q* 43 *art* 7. *Dur.* 1. *d* 16, *quæſt.* 1. *Scot.* 1. *d.* 16. *quæſt.* 1.

CIrca tertium quod fuerat ſuperius propoſitum de ſpiritu ſancto: videlicet circa eius miſſionem. Primo quæritur. Vtrum mitti ſoli ſpirituiſancto conueniat, aut etiam patri & filio. Arg. quòd conueniat toti trinitati. Primo ſic. Omnis relatio Dei ad creaturas, eſt communis tribus, ſed miſſio dicit relationem ad creaturas, quibus fit miſſio, igitur. Secundo. Venire ad creaturas, eſt commune tribus perſonis: ergo & mitti. Tertio. Dari eſt commune tribus perſonis. Dicit enim Auguſt. quòd quælibet perſona dat & datur, igitur & mitti. Contrà. Dicit Augustinus. Pater cum ex tempore à quoquam cognoſcitur, non dicitur miſſus, quia non habet de quo ſit, aut de quo procedat. Primo notandum, quòd ſicut patet ex præcedentibus verbis Auguſt. aliqua perſona non dicitur miſſa, niſi ſit ab alia procedẽs. Vnde & ibidem dicit. Filius cùm ex tẽpore à mente cuiuſquam cognoſcitur mitti dicitur. Et poſtea plenius dicit. Filium mitti eſt ipſum cognoſci, quòd à patre ſit: & ita etiam ſpiritum ſanctum mitti eſt ſpiritum ſanctum manifeſtari, & cognoſci quòd à patre, & filio procedit. Ex his ergo verbis Auguſtini ſumitur ratio miſſionis, quia videlicet mitti, eſt manifeſtari. Perſonam procedere. hoc autem eſt commune tribus, quia non omnis perſona procedit, mittere vero eſt manifeſtare: perſonam procedere. hoc autem eſt commune tribus. Tota enim trinitas manifeſtat perſonam procedentem procedere. Secundo notandum, quòd mitti de principali ſignificato ſignificat habitudinem ab hoc in illud: & ita ſignificat duplicem reſpectum rationis, videlicet ad perſonam mittentem, & ad creaturam cui mittitur diuina perſona. Connotat vero reſpectum realem proceſſionis æternæ ad perſonam, à qua procedit, non inquantum ipſa eſt mittens, ſed inquantum eſt producens. Licet enim perſona producens ſemper ſit mittens, non tamen econtra. Vnde non oportet, quòd perſona miſſa procedat à qualibet mittente, ſed ſufficit ab aliqua. Tertio notandũ, quòd mitti, & venire in diuinis perſonis, non dicit mutationem localem, nec ſeparationem miſſi à mittẽte, cum quælibet perſona diuina ſit vbiq;. Vnde perſona diuina dicitur mitti, & venire non deſignando eſſe vbi prius erat: aut incipiendo eſſe vbi prius ſimpliciter non erat, ſed incipiendo

De Trinit. lib. 4.

nono modo eſſe, ſcilicet per inhabitationem gratiæ, aut eius perceptibilem augmentationem in creatura, in qua prius erat per eſſentiam, præſentiam, & potentiam. Dicit ergo venire, nõ per aliquẽ motum, ſed cauſando nouum effectum. Pro quãto autem de nouo cauſantur in aliquo: habitus autẽ actus cognitiui dicitur filius mitti. Pro quãto vero cauſantur habitus, aut actus effectiui dicitur ſpiritusſanctus mitti: quia tamen ſimul illuminatur intellectus, & inflammatur affectus: ideo miſſio filij in mente, & miſſio ſpiritusſancti ſunt indiuiſæ. Quarto notandum, quòd ſpiritusſanctus dici poteſt venire, & mitti dupliciter. Vno modo ſecundum quid, videlicet ad aliquem vſum alicuius doni, & ſic dicitur mitti ſecundum dona gratiæ gratis datæ. Alio modo ſimpliciter videlicet ad fructum & inhabitationẽ, & ſic dicitur mitti ſolũmodo ſecundũ dona gratiæ gratũ facientis. Quinto notandũ, quòd miſſio diuinę perſonæ eſt duplex, videlicet inuiſibilis, quę fit ſecundum effectus inuiſibiles: & miſſio viſibilis, quæ fit in aliquo ſigno ſenſibili, in quo repręſentatur diuina perſona, non vt operans tantùm, ſed etiã vt inhabitans: nec ſolum vt inhabitans, ſed etiam emanans, quaſi de alio veniens. vt dicit beatus Bon. Ratio autẽ miſſionis viſibilis eſt propter manifeſtationẽ plenitudinis gratiæ redundãtis ſicut in Apoſtolis, & propter manuductionẽ & confirmationẽ populi de nouo ad Chriſtum veniẽtis, vt videlicet per ſigna ſenſibilia manuducẽtur ad credendum intelligibilia: & propter hanc cauſam fiebat miſſio viſibilis in eccleſia primitiua. His pręmiſſis, ponuntur ſex concluſiones. Prima eſt. Miſſio diuinæ perſonæ nõ eſt æterna, ſed temporalis patet: quia miſſio nominat reſpectum ad creaturam in qua producitur nouus effectus, quod non poteſt ab æterno. Secunda cõcluſio. Miſſio actiua eſt cõmunis tribus perſonis. patet ex primo notabili. Tertia concluſio Miſſio paſſiua cõuenit tantũ filio & ſpiritui ſancto: patet ibidem. Et ſi inſtetur, quia mittere & mitti dicunt relationes oppoſitas, mittere autẽ non includit producere; ergo mitti nõ includit produci: & ſic nihil impedit quin ſit cõmune tribus. Dicendum, ꝙ maior eſt vera quantũ ad formalia ſignata: ſed non quantũ ad connotata. Quarta concluſio. Non erat cõueniens miſſionẽ viſibilẽ fieri in lege veteri:

patet, quia non erat cōueniens quod ſignum plenitudinis daretur ante tēpus plenitudinis. miſſio autem viſibilis eſt ſignum plenitudinis gratiæ in eo ad quem fit & tempus plenitudinis gratiæ, eſt tēpus legis nouę. Quinta cōcluſio. Conuenienter fiebat miſſio viſibilis in eccleſia primitiua: patet, quia tūc erat maxima difficultas ad credendū: ideo tunc indigebant ſignis ſenſibilibus. Sexta concluſio. Conueniēter facta eſt miſſio viſibilis in certis creaturis. patet, quia per illas creaturas in quibus facta eſt miſſio viſibilis conuenientiſſime ſignificatur effectus diuinæ perſonæ in illis, ad quos fit miſſio viſibilis, vt patere poteſt diligenter conſideranti. Ad primum argumentū dicendū ad minorem, quòd miſſio nō dicit præciſè relationē ad creaturas: ſed etiā cōnotat relationē æternā. Ad ſecūdū & tertium dicendū ꝙ conſequētia nō valet, quia venire & dari non ſic cōnotant relationem proceſſionis æternæ ſicut mitti.

Vtrum miſſio actiua ſit actio tranſiens.

Tho.1 p q.43.ar.4 Dur.1 diſt.15 q 2.

SEcundo quæritur. Vtrum miſſio actiua ſit actio trāſiēs vel immanens. Arg. quòd non ſit actio tranſiens, quia omnis actio tranſiens eſt productiua ſui termini in eſſe reali; ſed miſſio cùm ſit relatio rationis nō introductiua alicuius termini in eſſe reali: igitur. Cōtrà. Miſſio actiua importat reſpectum ad creaturam, ad quam fit miſſio in qua infunditur nouus effectus gratiæ. Primo notandū, quòd actio equiuoce dicitur tripliciter. Prima eſt actio de genere qualitatis: & iſta eſt actus ſecundus potentiæ obiectiuæ, qui quidem actus ſecūdum ſuam rationem quidditatiuam eſt abſolutus: licet ſecūdum habitudinem conſequentem dicat reſpectum ad obiectum: & talis actio dicitur immanens: quia non eſt productiua ſui termini in eſſe reali, ſed tantummodo in eſſe obiectiuo, ſicut eſt intellectio & volitio. Secunda eſt actio de genere relationis, ſicut dictio actiua quæ eſt productiua intellectionis. Tertia eſt actio de genere actionis, ſicut impreſſio actus intelligendi in intellectu poſsibili, quæ importat reſpectū tranſmutantis ad tranſmutatum, ſiue agētis ad paſſum: & iſtæ duæ vltimæ dicuntur actiones tranſeuntes, eo quòd

dicunt reſpectum ad terminum, vt productum, vel paſſum, & non, quia ſint in alio, quàm in agēte, omnis enim actio formaliter eſt in agēte. Dicuntur ergo actiones trāſeuntes non tranſitione formali, ſed terminatiua tantùm. Secundo notandum, quòd miſſio actiua ſpiritusſancti per ſe, ſignificat duplicē reſpectum rationis, videlicet ad miſſum & ad eum cui fit miſſio. Mittere enim eſt quaſi deſtinare, hoc in illud, ſed connotat realem productionem alicuius effectus gratiæ & eius impreſſionē, in creatura rationali ad quam fit miſſio. Licet autem iſta impreſſio, ſiue infuſio ſpiritualis effectus, ſit noua in creatura, non eſt tamen noua actio in Deo infundēte: quia ſi ſic, eſſet in eo mutatio Deus enim nihil agit actione noua, ſed æterna, ideo talis actio non eſt in Deo relatio formalis, ſed fundamentalis tantùm. Non ergo dicitur Deus de nouo aliquid agere propter nouitatem quæ fit in eo: ſed tantùm propter nouitatem effectus, per denominationē extrinſecam. His præmiſſis ponuntur ſeptem cōcluſiones. Prima eſt. In Deo non eſt actio, neque paſſio, ad intra loquēdo de actione de genere actionis. Patet, quia vbi non eſt recipere, nec recipi, ibi non eſt agere, nec pati. Per actionē enim fit impreſſio alicuius, quod in paſſione recipitur: ſed in diuinis nō eſt recipere, nec recipi, igitur. Minor patet quia omnia diuina, ſunt ſubſiſtētia, & ſunt purus actus: nullus autē purus actus, eſt alicuius entitatis receptiuus, & nullum ſubſiſtens eſt natū recipi in alio. Secunda concluſio. In diuinis ad extra eſt reſpectus actionis, ſed non paſſionis: patet, quia Deus ad extra nihil patitur, aut recipit, ſed tantummodo influit & cauſat. Tertia cōcluſio. In diuinis, ad intra eſt actio immanens: patet, quia Deus intelligit & diligit ſe. Quarta concluſio. In diuinis ad extra eſt actio immanens: patet, quia Deus intelligit & diligit creaturas quæ ſunt ſibi extrinſecę. Quinta concluſio. In diuinis ad intra eſt actio tranſiens loquendo de actione de genere relationis: patet, quia ibi ſunt dicere & ſpirare, quæ ſunt actiones productiuæ ſui termini. Sexta concluſio. In diuinis ad extra eſt actio trāſiens: patet, quia Deus producit & cōſeruat creaturas & in eis multas trāſmutationes facit. Septima concluſio. Miſſio actiua ſpiritusſancti eſt actio tranſiens ratione connotati: patet, ex

ſecundo notabili. Ad argumentum dicendum ad minorem, quòd illa eſt vera de principali ſignificato huius termini mittere: ſed non de connotato.

PORTIO III.

De quadruplici communi relatione.

PRAETER ea, quæ de perſonarum trinitate dicta ſunt. Primo generaliter de earum perſonali diſtinctione. Et deinde ſpecialiter de ſingularũ perſonarum ſpeciali ratione. Nunc reſtat aliqua tractare de ipſarum perſonarum comparatione. Vbi præcipuè de tribus eſt inueſtigandum. Primo de quadruplici communi relatione. Secundo ſpecialiter de perſonarum circuminſeſſione. Et tertio de ſpeciali appropriatione.

Vtrum in diuinis ſint quattuor relationes reales, &c.

Scot 1. Sent. d. 31. q. 1. Tho. 1 p. q. 42. ar. 1. Duran. 1. d. 19. quæſt. 1.

CIrca primum primo quæritur. Vtrum in diuinis ſint iſtæ quattuor relationes cõmunes reales, diſtinctio, idẽtitas, æqualitas, & ſimilitudo. Primo arguitur, ꝙ diſtinctio non ſit relatio realis: quia omnis relatio realis præſupponit realem diſtinctionem extremorum: ſed idem non præſupponit ſeipſum: igitur. Secundo arg. ꝙ diſtinctio nõ ſit relatio cõmunis, quia nulla origo in diuinis eſt relatio communis, ſed diſtinctio ſit per origines: igitur. Tertio arg. quòd æqualitas nõ ſit relatio, quia dicit Aug. quòd in diuinis vna perſona dicitur alteri æqualis ſecundum ſubſtãtiam: igitur. Quarto arguitur, quòd in diuinis non ſit ſimilitudo, quia idem non dicitur ſimile ſibiipſi, ſed perfectiones diuinæ ſunt eædem in tribus perſonis:

Auguſt. 5. de Trinit.

ergo ſecundum eas non poteſt attendi ſimilitudo. Quinto arg. quòd æqualitas non ſit relatio diſtincta ab identitate & ſimilitudine, quia magnitudo eſſentiæ nõ diſtinguitur ab eſſentia formaliter, neq; etiam magnitudo attributi ab attributo. Æqualitas autẽ fundatur in magnitudine, ergo in diuinis non eſt æqualitas diſtincta ab idẽtitate, quæ fundatur in ſubſtantia, aut à ſimilitudine quæ fundatur in attributis. Contra quantum ad primũ in diuinis eſt producẽs & productum, ergo diſtinctio. Et quo ad ſecũdũ pater & filius, & ſpirituſſanctus ſunt vnus Deus. Et Iohan. 10. dicit ſaluator. Ego & pater vnum ſumus. Et quo ad tertium dicit Athanaſius, quòd tres perſonæ ſunt coæquales. Et quo ad quartum ipſe dicit. Qualis pater talis filius &c. Notandum quod relationes cõmunes dicuntur, quæ non conueniunt tãtum vni perſonæ, aut duabus, ſed tribus cuiuſmodi ſunt quatuor prædictæ relationes. Hoc pręmiſſo ponuntur quinque cõcluſiones. Prima eſt. In diuinis ſunt diſtinctio: identitas, ęqualitas, & ſimilitudo: patet, primo de diſtinctione, quia in diuinis ſunt principia diſtinctiua, videlicet relationes originis, ſecũdo patet de aliis, quia dicit Ariſtoteles quòd vnum in ſubſtantia facit: idem in quãtitate æquale: in qualitate vero ſimile. Tres autem perſonæ habent eandem ſubſtantiam, eandem quantitatem virtutis, ſcilicet infinitatem, & eaſdem qualitates, videlicet eadem attributa quæ habent modum qualitatis: vt dicit Aug. &c. Vnde fundamẽtum proximum iſtarum relationum eſt vnitas: fundamentum vero remotum eſt ſubſtantia: quantitas, & qualitas. Hæc tamen, omnia prout dicuntur eſſe in diuinis, non ſumuntur prædicamentaliter, ſed tranſcendenter. Secunda concluſio. Prędictæ quatuor relationes in diuinis ſunt reales, patet, quia habent fundamentum reale & terminum realem: extrema etiam relata realiter diſtincta, & innaſcuntur ex natura extremorum videlicet, termini, & fundamẽti abſque opere alicuius potentiæ comparantis vnum alteri. Tertia concluſio. Diſtinctio eſt prior aliis tribus & inter alias prior eſt identitas: deinde æqualitas: & vltima ſimilitudo. Primũ patet, quia omnis alia relatio realis à diſtinctione præſupponit diſtinctionẽ: non enim eſt realis relatio eiuſdẽ ad ſeipſum. Secundũ, patet, quia ſubſtãtia

Iohan.10.

Meth.5.t. cap.11.

Augu. lib. 16. de Trin.

præcedit quantitatem: quantitas enim in diuinis eſt ipſa infinitas quæ eſt modus eſſentiæ. ipſa autem infinitas eſſentiæ pręcedit perfectiones attributales: ergo identitas quæ fundatur in ſubſtantia, prior eſt æqualitate quæ fundatur in finitate, & æqualitas prior ſimilitudine quæ fundatur in attributis Poteſt tamen concedi quòd aliqua ſimilitudo fundatur in eſſentia non inquantum eſt, quid, ſed inquantum eſt actus & forma quæ perſonę ſunt Deus: & hæc ſimilitudo prior eſt æqualitate. Et conformiter etiam dicendum quòd æqualitas fundata in magnitudine attributorum, poſterior eſt ſimilitudine. Et ſi inſtetur cõtra primam partem concluſionis: quia diſtinctio fundatur in notionalibus. Aliæ vero tres relationes fundantur in eſſentialibus: ergo ſunt priores. Dicendum, negando conſequentiam: quia nõ ſemper eſt ordo relationum, ſecundum ordinem fundamentorũ, ſicut in creatis ſimilitudo fundatur ſuper naturã albedinis. diſtinctio vero vnius albedinis ab alia ſuper hecceitates quæ ſunt poſteriores eſſentia albedinis: & tamen diſtinctio prior eſt ſimilitudine. Quarta concluſio. In diuinis tot ſunt æqualitates & ſimilitudines, quot ſunt attributa, patet, quia quodlibet attributum habet ſuam magnitudinem in qua fundatur æqualitas, & etiam in quolibet ipſorum fundatur propria ſimilitudo. Omnes tamen iſtę æqualitates & ſimilitudines, ſunt vna res, ſicut & omnia attributa & eorũ magnitudines. Quinta concluſio. Non eſt eadem æqualitas, aut ſimilitudo in numero in perſonis diſtinctis, patet, quia omnia quæ ſunt eadem numero in tribus, ſunt eſſentialia. & ita ſunt priora notionalibus. vt habetur lib. de vnica & diſcreta theologia. relationes autem cõmunes ſunt poſteriores notionalibus. Ad primum argumentum dicendum ad maiorem, quòd illa vera eſt de omni relatione reali, alia à diſtinctione: non autem de ipſa diſtinctione, licet bene præſupponat non identitatem, aut diſtinctionẽ fundamentalem. Ad ſecundũ negatur conſequentia: quia licet diſtinctio ſit per origines tanquam per principia diſtinctiua, non eſt tamẽ formaliter ipſa origo: quod patet, quia poteſt aliquis eſſe certus de diſtinctione perſonarũ dubitãdo de earum origine. Ad tertium dicendum, quòd illud verbũ Auguſtini intelligendũ eſt fundamentaliter, &

non formaliter: eſſentia enim eſt fundamentum remotũ æqualitatis: propinquius vero fundamentum eſt magnitudo,& diſtinctius infinitas. Et ſi inſtetur, quia etiam paternitas fundatur in ſubſtantia: ergo pari ratione dicitur pater ſecundum ſubſtantiam. Dicendum,quòd æqualitas fundatur in ſubſtantia, inquantũ eſt vna: ita quòd vnitas eſt proxima ratio fundamenti: paternitas autem non ſic fundatur in eſſentia ratione vnitatis. Ad quartum dicendum negando cõſequentiam, quia licet perfectiones attributales ſint eadem numero in tribus: tamen ipſa ſuppoſita relata ſunt realiter diſtincta, & hoc ſufficit. Ad quintum dicendum, quòd ſicut dicit Scot. illa ratio concludit, quòd ſicut magnitudo eſt modus fundamenti idẽtitatis,& ſimilitudinis: ſic æqualitas fundata in magnitudine,eſt modus identitatis & ſimilitudinis,quia videlicet dicit vtranque,vt perfectam abſque exceſſu vel defectu.

Vtrum in diuinis ſit realis diſtinctio.

D. Thom. 1.p. quæſt.3.ar.1.

SEcundo quæritur. Vtrũ in diuinis ſit realis diſtinctio? Argu. quòd non, quia quod attribuitur diuinis, debet attribui in ſummo: ſed in diuinis non poteſt eſſe ſumma diſtinctio cum ſit ibi veriſſima identitas in eſſentia. igitur. Contra. In diuinis eſt perſona producens, & perſona producta. Primo notanda ſunt quatuor dicta de ratione diſtinctionis. Primum eſt, quòd ratio diſtinctionis non eſt abſoluta: ſed reſpectiua, quia omne diſtinctum inquantũ huiuſmodi eſt ab alio diſtinctum. Secũdum eſt, ratio diſtinctionis eſt tranſcendens: patet, quia circuit omne prædicamentum, & conuenit enti, & paſſionibus ſuis antequam deſcendat ad determinata genera. Tertiũ eſt. Diſtinctio eſt relatio intrinſecus aduenięs: patet,quia poſitis principiis diſtinctiuis aliquorum neceſſario ponitur diſtinctio. Quartum eſt. Diſtinctio non eſt relatio æquiparãtiæ, quia relatio æquiparãtiæ fundatur in extremis eiuſdem rationis, cum ſit eiuſdẽ rationis in vtroque extremo. Principia autem diſtinctiua,in quibus fundatur diſtinctio,non poſſunt eſſe eiuſdem rationis. Secũdo no-

tandum, quòd præter diſtinctionem, quæ eſt per actum rationis quatuor ſunt diſtinctiones eſſentialiter ordinatæ. Prima eſt eſſentialis, videlicet inter eſſentiam,& eſſentiam. Secunda eſt realis, videlicet inter rem & rem. Tertia eſt formalis videlicet inter quidditatem,& quidditatẽ. Quarta eſt modalis, videlicet inter rationem formalem, & modum eius,& inter omnes diſtinctiones, quæ ſunt ex natura rei, iſta videtur minor. Vnde minor eſt diſtinctio inter ſapientiam,& modum eius, quàm inter ſapientiam, & iuſtitiam. His præmiſſis ponuntur quinque concluſiones. Prima eſt. Inter perſonas diuinas non eſt eſſentialis diſtinctio, ſed in ipſis eſſentialis eſt diſtinctio à creaturis. Primum patet,quia habent eandem eſſentiam. Secũdum patet, quia eſſentia diuina eſt infinita eſſentia vero creaturæ eſt finita: eadẽ vero eſſentia non poteſt eſſe finita & infinita. Secunda cõcluſio. In diuinis eſt realis diſtinctio, patet,quia producens realiter diſtinguitur à producto: in diuinis autem eſt producens & productum. Tertia concluſio. In diuinis eſt diſtinctio formalis: patet, quia ſic diſtinguitur relatio ab eſſentia. Quarta concluſio. In diuinis eſt diſtinctio modalis: patet, quia ſic diſtinguitur eſſentia ab infinitate ſua. Quinta concluſio. In diuinis ante diſtinctionem perſonarũ, non eſt aliqua diſtinctio quæ ſit relatio formalis, ſed fundamentalis tantũ: patet, quia in diuinis non eſt ponenda formalis relatio ante cõſtitutionem ſuppoſitorum. Ad argumentum dicendum, quòd maior eſt vera de illis quæ formaliter dicunt perfectionem cuiuſmodi non eſt diſtinctio.

Vtrum in diuinis perſonis ſit ſumma æqualitas.

Tho.1.p.q.42.ar.1. Dur.1.d.19.q.1.

TERTIO quæritur. Vtrũ in diuinis perſonis ſit ſumma æqualitas? Argu. quòd nõ; ſumma æqualitas eſt mutua; ſed in diuinis nõ eſt æqualitas mutua, igitur. Minor patet, quia dicit Chryſoſtomus ſuper illo verbo ad
Hebr.1. Hebr.j. Qui cum ſit ſplendor &c. filius eſt æqualis patri: ſed nõ pater filio. Secundo. In patre ſunt duæ relationes originis: & in filio duæ: in ſpirituſancto vero tãtum vna,

igitur. Tertio. Pater poteſt generare filium: filius autem non poteſt: ergo filius nõ eſt omnipotens: & ſic non eſt æqualis patri: patet cõſequentia: quia dicit Aug. ꝙ ſi pater non poteſt generare filiũ ſibi æqualem non eſt omnipotens. Item habens potentiã, & potens operari eſt potentior eo, qui habet potentiam & operari nõ poteſt. Pater autẽ habet potentiam generandi & generare poteſt: potentia autem generãdi, & ſi ſit in filio, tamen generare non poteſt. igitur. Item ſi filius nõ ſciret generationem patris non eſſet omniſciens: ergo à ſimili ſi nõ poteſt in generationem patris non eſt omnipotens. Præterea arg. quòd in diuinis nõ ſit æqualitas: quia æqualitas repugnat perfectioni. Dicit enim Aug. Si omnia eſſent æqualia nõ eſſent omnia igitur. Contra, quicquid perfectionis eſt in vna perſona, eſt in qualibet alia. Primo notandum, quòd ſicut ſupra dictũ eſt æqualitas fundatur in quantitate. In Deo autẽ licet non ſit quãtitas molis, eſt tamen quantitas virtutis, quæ videtur eſſe triplex, videlicet quãtitas durationis quę eſt æternitas, quãtitas valoris, ſiue perfectionis intenſiue, quæ dicitur magnitudo, & quantitas vigoris in agendo quæ dicitur potentia: & ſecũdum iſta tria oſtendit. Aug. æqualitatem diuinarum perſonarum. Secundo notandum, quòd potẽtia dicitur reſpectu poſſibilis. poſſibile autem dicitur dupliciter. Vno modo, vt opponitur impoſſibili, & ſic nõ poteſt eſſe obiectum adæquatũ potentiæ. Hoc enim modo poſſibile eſt Deũ eſſe: quod tamen nõ ſubeſt alicui potentiæ. Alio modo, vt etiam opponitur neceſſario. Et hoc dupliciter. Vno modo, vt opponitur cuicũque neceſſario formaliter ex ſe. & hoc eſt poſſibile propriè dictũ quod eſt adæquatũ obiectum potẽtię factiuæ. Alio modo, vt opponitur tantũ neceſſario à ſe. & hoc modo filius, & ſpũſſanctus dicerentur poſſibiles: ſed magis propriè dicũtur principiati, ſiue prĩcipiabiles. His præmiſſis, ponũtur quatuor cõcluſiones. Prima eſt. Perſonæ diuinę ſunt æquales in æternitate, magnitudine, & potentia. patet per Athanaſiũ dicentem. In hac trinitate nihil prius, aut poſterius, nihil maius aut minus, ſed totæ tres perſonæ coęternæ, ſibi ſunt & coęquales. In ipſis enim eſt eadem æternitas: eadem magnitudo: & eadem potentia. Item probatur ſpecialiter de potentia, quia

Lib. contra Maximum.

Lib. de fide ad petrum.

quicquid poteſt vna perſona circa poſſibile proprie dictum, videlicet circa creaturas, poteſt & alia. prius enim communicatur huiuſmodi potentia tribus perſonis, quàm poſſit habere actum circa creaturas. Huiuſmodi enim potentia neceſſario eſt in perſonis, & reſpicit creaturas cõtingenter. Neceſſarium autem prius eſt cõtingenti. Secũda concluſio. Poſſe generare filium, non cadit ſub omnipotentia proprie dicta. patet, quia filius à ſanctis dicitur omnipotens, & tamen non poteſt generare. Item omnipotentia ſi proprie ſumatur, dicitur reſpectu poſſibilis proprie dicti: ſed poſſe generare filium in diuinis, non eſt hoc modo poſſibile. Tertia concluſio. Sumendo etiam potentiam, prout dicitur reſpectu poſſibilis, id eſt. principiabilis: perſonæ diuinæ ſunt æquales. Patet, quia perfectio abſoluta, quæ in patre eſt potentia generandi: illa eadem eſt in filio, licet non ſub ratione potentię propinquæ, quia videlicet non eſt ibi ſub ratione prioris ad actum notionalem. Potentia autem, ſiue principium, dicit reſpectum prioritatis ad terminum. Quarta concluſio. In diuinis perſonis eſt ſumma æqualitas. patet, tum ex ratione fundamenti remoti, quia videlicet, ibi eſt perfectiſſima quantitas virtutis, videlicet infinita: tũ ex ratione fundamenti proximi, quia ibi eſt perfectiſſima vnitas talis quantitatis. Ad primum arg. dicendum ad probationem minoris, quod Chryſoſtomus ſumit æqualitatem, vt dicit non ſolum relationem æquiparantiæ, ſed etiam imitationem quandam, ſiue modum habendi fundamentum æqualitatis ab alio, & non vt dicit, pręciſe reſpectum æquiparantiæ. Ad ſecundum negatur conſequentia, quia illæ plures relationes in eadem perſona habent veram vnitatem: & præterea æqualitas non attenditur ſecundum relationem, cum non ſit formaliter quanta: nec enim ratio pręciſa relationis eſt entitas, vel actualitas, niſi identice & non formaliter. Ad tertium negatur conſequentia. Et ad primam probationem dicendum, quod illa Auguſtini conſequentia non tenet per locum intrinſecum, quaſi poſſe generare contineatur ſub illo vniuerſali eſſe omnipotentem, ſed per habitudinem extrinſecam, quia videlicet eſſe omnipotentem neceſſario concomitatur infinitas eſſentiæ & illam infinitatem neceſſario concomitatur

communicabilitas in identitate naturæ & ſic in perfectio nis ęqualitate. Ad ſecundam probationem dicendum quòd maior eſt vera, ſi habens potentiam non poſſit operari, propter aliquem defectum ſui, vel potentiæ. ſed in propoſito hoc non habet locum quia quod filius generare non poſſit, hoc eſt ex pleniſſima perfectione potentiæ quæ nō diſtat ab actu in ſuppoſito illo. Et ad tertiam probationem negatur conſequentia, ſcientia enim nō requirit ordinem prioritatis ad obiectum ſuum ſed poteſt eſſe, tam de priori, quàm de poſteriori:& ideo omnis ſcientia neceſſario ſe extendit ad omne ens. potētia verò requirit ordinem prioritatis ad obiectum ſuum quocunque dicatur poſſibile : & ideo omnipotentia non ſe extendit ad omne ens:ſed tantum ad illud quod natum eſt eſſe poſterius. Ad quartum argumentum dicendum ad antecedēs quòd æqualitas repugnat perfectioni, quæ reſultat ex diuerſitate naturarum cuiuſmodi eſt perfectio vniuerſi : ſed huiuſmodi non eſt diuina perfectio quæ in ſumma ſimplicitate conſiſtit.

De circuminſeßione perſonarum.

Vtrum perſonæ diuinæ ſint in ſe inuicem &c.

Scot.1 ſent.d.19.q.2.D. Tho 1 *p.q.42. ar.5.Dur.* 1. *d.19.q.3.*

CIrca tertium quod eſt de circum inſeſſione. Quæritur. Vtrum perſonæ diuinæ ſint in ſe inuicem per circuminſeſſionem. Primo arg. quòd non, quia ſi pater ſit in filio & filius in patre, ſequitur quod pater eſt in ſeipſo, ſicut philo. Arguit. iiij. phiſicorum. Si aërem in *t.c.18.* igne & ignis in celo, ergo aër eſt in celo. Secundo Si filius eſt in patre filiatio eſt in patre, ſed in quo eſt filiatio ille eſt filius. ergo pater eſt filius quod eſt falſum. Tertio. Si pater eſt in filio, ergo Deus eſt in Deo & per conſequens Deus diſtinguitur à Deo quod eſt falſum. Quarto. Filius exiuit à patre, vt ipſe dicit Io. xvj. ergo non eſt *Io.10.* in patre. Quinto. Si poneretur quodlibet in quolibet

iuxta poſitiònem Anaxagore primo phiſicorum, omnia eſſent confuſa, ergo ſi perſonæ diuinę ſint in ſe inuicem mutuo in eis eſt confuſio. Contra. Dicit ſaluator Io.14. Ego in patre & pater in me eſt. Hoc etiam expreſſe determinat, Auguſt. Notandum quod in circuminſeſſio in propoſito dicitur ſubſiſtentis in ſubſiſtēte realiter diſtinctio mutua pręſentialiter aſſiſtentia in eadem eſſentia. Nec poteſt iſte modus eſſendi in reduci ad aliquem modorum quos ponit Philoſo. quia in creaturis nihil reperitur ſimile Poteſt tamen dici, quòd aliquo modo ſimile eſt in tribus potentijs animæ, quę in ſe inuicem exiſtant. ſed tamen ibi non eſt realis diſtinctio, neque etiam ipſę potentię ſunt ſubſiſtentes: eſſet autem ſimile ſi per impoſſibile duo corpora realiter diſtincta eſſent eiuſdem eſſentię & per diuinam potentiam eſſent, in eodem loco pręciſe. Hoc pręmiſſo ponuntur ſex concluſiones. Prima eſt. Perſonę diuinę ſunt in ſe inuicem per circuminſeſſionem ſic videlicet, quod vna tota perſona eſt in alia tota, & econuerſo, patet, primo per illud Ambroſij. Totus in patre filius, & totus in verbo pater. Patet etiam ratione, quia perſona diuina cōſtat ex eſſentia & relatione originis, relatio autem eſt eſſentia, vt in fundamento, à quo ſeparari non poteſt, & ideo eſſentia nullibi eſſe poteſt ſine tali relatione: in eſſentia: ergo patris eſt filiatio cum paternitate, & etiā paternitas cū filiatione. Cū ergo certū ſit vnā & eandem eſſentiam eſſe patris & filij, ſequitur ꝙ tota perſona patris eſt in filio, & tota perſona filij in patre, & ſic diceretur de ſpiritusancto. Secunda cōcluſio. Præciſa ratio huius circuminſeſſionis non eſt vnitas eſſentiæ, quia ſi ſit, cum pater habeat eſſentiam in ſeipſo, ſequeretur, quòd illo modo eſſet in ſeipſo. Tertia concluſio. Præciſa ratio eius non erit diſtinctio, perſonarum per origines, patet, quia cum origines ſunt alterius, & alterius rationis in perſonis diſtinctis, ſequeretur quòd non eſſent vniformiter in ſeipſis. Quarta cōcluſio. Præciſe ratio & ſufficiens talis circuminſeſſionis eſt vnitas eſſentiæ cū diſtinctione perſonarum. patet, quia neutrum per ſe ſufficit, & ambo ſimul vidētur ſufficere, vt patet ex prima concluſione. principalis tamen ratio eſt vnitas eſſentiæ. Quinta concluſio. Talis circuminſeſſio reperitur in ſolo Deo. patet, quia in

4. Phiſicorum.

ipſo ſolo eſt vnitas numeralis eſſentiæ cũ perſonarũ diſtinctione. Sexta cõcluſio. Talis circuminſeſſio eſt relatio quędã communis, prior æqualitate, patet primo, ꝙ ſit cõmunis relatio, quia conuenit cuilibet perſonæ, & reſpectu cuiuſlibet, & quòd ſit prior æqualitate quia fundatur in vnitate eſſentiæ, ſupponẽdo tamẽ diſtinctionẽ perſonarũ. Æqualitas autem fundatur in quantitate virtutis, quæ eſt poſterior eſſentia tanquam modus eius. Ad primum argu. negatur illa conſequentia. Talis enim modus arguendi non tenet in relationibus æquiparantiæ. Non enim ſequitur. Sortes eſt ſimilis Platoni & Plato eſt ſimilis ſorti, ergo Sortes eſt ſimilis ſibiipſi. Ad ſecundũ dicendum, ꝙ ſi filius eſt in patre, bene ſequitur, quòd filiatio eſt in patre per intimam inſiſtentiam: ſed non ſequitur, quòd ſit in patre ad modum formæ. Et conformiter ad hoc dicendũ, ꝙ ille, in quo eſt filiatio ad modum formæ, eſt filius, ſed non in quo eſt tantum per intimam inexiſtentiam. Ad tertium conceditur prima ſequentia, ſed non ſequitur: Deus eſt in Deo, ergo Deus diſtinguitur à Deo, ſed committitur fallacia conſequentis. In prima enim non diſtribuitur ille ablatiuus Deo, & tamen diſtribuitur in ſecunda virtute negationis incluſæ in illo verbo diſtinguitur. Ad quartum dicendum, ad antecedens, quòd filius exiuit à patre per productionem paſſiuam, & non per ſeparationem localem, aut eſſentialem, & ideo non ſequitur, quin ſit in patre, quia pater in ſeipſo producit filium. Ad quintum dicendum, quòd conſequentia non valet. Anaxagoras.n. dicebat, quodlibet eſſe in quolibet tanquam pars eius, vna perſona autem non eſt in alia ad modum patris, ſed ſicut ſubſiſtens in ſubſiſtente, vt dictum eſt.

De ſpeciali appropriatione.

Vtrum diuinis perſonis conuenienter ſtat aliquorum attributorum ſpecialis appropriatio.

Tho. 1. p. q 39. ar. 7. & 8. Duran. 1. d. 31. q. 3.

CIrca tertium, quod de ſpeciali appropriatione eſt quæritur. Vtrum diuinis perſonis conuenienter ſtat aliquorum attributorum ſpecialis appropriatio? Arguitur quod non. Primo. Omnia attributa nominant eſſentiam, ſed eſſentia nulli perſonæ appropriatur, igitur. Secundo. Proprium non poteſt communicari, ergo nec commune poteſt appropriari: ſed omnia attributa ſunt communia tribus. igitur. Tertio, Vbi ſit appropriatio proprium prius eſt appropriatio, cum appropriatio fiat ratione proprij, ſed attributa ſunt communia, ergo ſi fiat eorum appropriatio, ſequitur quod proprium prius erit communi, quod eſt inconueniens. Contra eſt auctoritas Beati Hilarij, & Beati Auguſtini, & Magiſtri ſententiarũ.

De Tri.lib.2. Li de doctrina christiana 1.d.31. & 32.

Notandum ſecundum Bonau. quod de appropriatis loqui contingit dupliciter. Vno modo quantum ad id, quod ſignificant, & cum illud ſit commune tribus, nulla eſt ratio ex parte rei, quare fiat appropriatio, ſed bene eſt ratio ſumpta ex parte intellectus noſtri, videlicet ad amouendum errorem, puta, quia intellectus carnalis videt in patre carnali defectum potentiæ, & in filio defectum ſapientiæ & intelligit in ſpiritum tempeſtatem, ſiue impulſionem violentiæ. iuxta illud Pſal. Ignis, grando nix glacies & ſpiritus procellarum. Vel ſecundum Auguſt. Spiritus tempeſtatis, ideo intellectus ſpiritualis patri attribuit potentiam, non quia ſibi magis conueniat, quàm alijs perſonis, ſed ne minus conuenire videatur & filio appropriat ſapientiam, & ſpiritui ſancto, ne tempeſtuoſus videatur appropriat bonitatem, & ſuauitatem. Alio modo contingit loqui de appropriatis in quantum connotat originẽ, vel ordinẽ aliquem, ſeu conuenientiã cum proprio alicuius perſonę, & ſic ex parte rei ipſa conuenientia eſt ratio apropriationis, vt patebit per ſequẽtia. Hoc pręmiſſo ponuntur ſex cõcluſiones. Prima eſt. Conuenienter appropriat beatus Hylarius ęternitatẽ patri, ſpeciẽ imagini, id eſt filio, & vſũ nũini, id eſt ſpirituiſãcto. Prima pars patet, quia ſicut pater caret emanatione & principio, ſic ęternitas importat negationem principij durationis. Secunda pars patet, quia ſicut dicit Beatus Tho. in prima parte ſpecies, ſiue pulchritudo tria requirit. Primo integritatem & perfectionem. Vnde ſecundum Philoſophum.

Pſal.148.

Paruus

Paruus homo licet aliquando ſit formoſus, non tamen eſt pulcher. Secundo requirit proportionem & cõſonantiam membrorum. Et tertio claritatem, ſeu quendam viuidum colorem: quantum ad primum igitur, pulchritudo conuenit cum proprio filij, inquantũ filius eſt habens vere & perfecte naturam patris, quantũ ad ſecundũ cõuenit cum proprio filij in quantũ eſt expreſſa imago patris. Vnde dicitur pulchra imago, quoniã expreſſe repreſentat rẽ, ius eſt, etiam ſi ſit turpis: quantum ad tertium conuenit cum proprio filij inquantum eſt verbum, quod eſt lux, & ſplendor intellectus ſecundum Dama. Vnde & ipſe filius dicitur ars plena omnium rationũ viuentium. Tertia pars patet, quia vſus vt ibi ſumitur nominat amoris cõplexũ, prout videlicet vti dicitur aſſumere aliquid in facultatem voluntatis ſiue diligendo propter ſe, ſiue propter aliud, & ideo non ſumitur ibi vt diſtinguitur contra fruitionem. Cum itaque vſus importet amorem, ideo conuenienter appropriatur ſpirituiſancto, qui procedit per modum amoris. Secunda concluſio. Conueniens eſt appropriatio B. Auguſtini, in qua propriat vnitatem patri, æqualitatem filio, & concordiam, ſiue connexionem ſpiritui ſancto. Primum patet, quia vnitas eſt principium numeri, & nihil aliud præſupponit quemadmodũ pater eſt principium aliorum perſonarum, & nullam præſupponit. Secundum patet, quia æqualitas nominat vnitatem in reſpectu ad alterum. & hoc primo conuenit filio: poſita enim ſola perſona patris, non habetur æqualitas: poſita autem perſona filij, ſtatim habetur æqualitas ad patrem. Tertium patet, quia concordia & connexio fit maxime per amorem: ideo conuenienter appropriatur ſpirituiſancto, qui procedit per modum amoris. Tertia concluſio. Conuenienter appropriatur patri potentia: filio ſapientia: & ſpiritui ſancto bonitas. Primum patet, quia potentia habet rationem principij, & pater eſt principium, non de principio. Secundum patet, quia ſapientia pertinet ad intellectum. filius autem producitur per actum intellectus. Tertium patet, quia bonitas eſt obiectum amoris, & ſpiritus ſanctus procedit per modum amoris. Quarta concluſio. Conuenienter ſecundum Auguſti. vbi dicit Apoſtolus. Et ipſo, &

Ro. 11. per ipſum, & in ipſo. Patri appropriatur ex ipſo. filio per ipſum, ſpiritui ſancto in ipſo. Primum patet, quia ibi ly ex. dicit habitudinem cauſæ effectiuæ, quæ maxime habet rationem principij, ideo conuenienter appropriatur patri, qui eſt omnium aliorum tam creatorum, quàm increatorum principium. Secundum patet, quia ibi ly per, dicit habitudinem quaſi formæ, ſicut dicimus, quòd artifex operatur per artem. Filius autem ſecundum Auguſt. dicitur ars omnipotentis Dei. Tertium patet, quia ibi ly indicit habitudinem continentiæ, & manutenentiæ, quę eſt à bonitate diuina, quę appropriatur ſpirituiſancto Quinta concluſio. Filio conueniēter appropriatur liber vitæ, quia liber vitæ dicitur notitia prædeſtinatorum ad vitam ęternam: filius autem procedit per modum notitiæ. Et ſi quis quęreret. An de illo libro aliquis poſſet deleri. Dicendum, vt dicit Thom. quòd dupliciter dicitur aliquis eſſe ſcriptus in libro vitę. Primo modo ſimpliciter per prędeſtinationem: & talis deleri nō poteſt. Alio modo ſecundum quid videlicet per aliquam ordinationē ad vitam, quæ eſt in quocunque habente gratiam, & talis dicitur deleri inquantum cadit à gratia, & vita, non quidē referendo hanc delectionem ad librum vitę ex parte diuinæ præſcientiæ quaſi Deus aliquid ſciuerit ꝙ amplius nō ſciat, ſed ex parte ſcitorū, quę ſunt mutabilia. Sexta cō cluſio. Hoc nomen, qui eſt, quod eſt maxime Deo conueniens, cōuenienter appropriatur filio. Primum patet, quia hoc nomen qui eſt, ſignificat ipſum eſſe vt illuminatū & infinitum ſic, ꝙ importat omnem plenitudinem eſſendi, & ſignificat illud ſub modo præſentis, ideo maxime conuenit Deo, qui eſt ipſum eſſe puriſſimum & actualiſſimū, in quo nihil eſt prętcritum, aut futurū. Vnde dicit Dama. Principalis omnibus de Deo dicūtur nominibus eſt ipſū, qui eſt, ſignificat enim ipſum eſſe infinitum veluti quoddam pelagus omnino illimitatum. Secundum patet, quia ſuper illo verbo Eſai. Ecce ego ad gentes &c. Dicit gloſa. Filius Dei ibi loquitur qui dicit Moyſi. Ego ſum qui ſum. Talis tamen appropriatio non eſt ex ratione ipſius nominis ſecundum ſe, ſed ratione adiuncti, quia videlicet hoc dictum eſt Moyſi pro liberatione populi Iſraëliciti de Ægypto, quę fuit figura liberationis generis hu-

mani factæ per filium Dei. Ad primum argumentum negatur conſequentia: quia ipſa eſſentia ſignificatur in vltimataabſtractione, neque aliquid connotat quod magis vnam perſonam reſpiciat quàm aliam. Item non poteſt intelligi quæcunque perſona diuina nō intelligendo eſſentiam ex qua ſola cum proprietate perſonali conſtituitur perſona, non ſic autem eſt de attributis. Ad ſecundum negatur conſequentia, quia ſi proprium communicetur, oportet quòd attribuatur alicui, cui non conuenit quod non poteſt veraciter fieri. cum autem commune appropriatur, non attribuitur alicui, niſi ei, cui conuenit. Ad tertium dicendum ad antecedens, quòd proprium licet ſit prius appropriato ſub formali ratione appropriati, tamen appropriatum quantū ad id, ꝙ eſt, prius eſt proprio.

Finis ſecundæ partis.

Sequitur tertia pars.

De attributis in generali.

EXPEDITIS *duabus primis partibus principibus huius primi tractatus, in quarum prima dictum eſt de aliquibus ſpectātibus ad Dei vnitatem. Et in ſecunda de nonnullis concernentibus perſonarum Trinitatem. Nūc ſupereſt iuxta diuiſionem à principio huius tractatus aßignatam, inueſtigare de his, quæ pertinent ad attributorum pluralitatem.*

Vtrum attributa diſtinguantur ab eſſentia diuina.

D. *Tho.* 1. *p. q.* 39. *art.* 7.

VBi primo in generali quæritur de attributis. An cum ſumma vnitate, & identitate attributorum cum eſſentia, & eorum inuicē ſtare poſſit aliqua eorum diſtinctio

ab eſſentia & ab inuicem. Primo arguitur, quòd attributa nō diſtinguātur formaliter ab eſſentia, quia ens perfectiſſimū ſimpliciter includit omnem perfectionem ſimpliciter modo perfectiſſimo, ſed eſſentia eſt perfectiſſima, & attributa ſunt perfectiones ſimpliciter, ergo eſſentia includit attributa modo perfectiſſimo, ſed modus perfectiſſimus eſt primus modus per ſe, ergo eſſentia includit attributa in primo modo per ſe. & ſic non diſtinguuntur ab ea formaliter. Secundo. Eſſentia in ſua ratione quidditatiua eſt perfectiſſima, ergo quidditatiue includit attributa. Tertio, omnis creatura eo quòd caret aliqua perfectione ſimpliciter eſt imperfecta, ſed eſſentia diuina ſi nō includit quidditatiue attributa in ſua ratione quidditatiua caret ipſis: ergo eſt imperfecta ꝙ eſt falſum. Contra Inter fundamentum, & id quod fundatur in eo, eſt formalis diſtinctio, idem enim nō fundatur in ſeipſo: ſed eſſentia eſt fundamentum attributorum. igitur Primo notanda ſunt quinque preambula de identitate. Primum eſt. Identitas eiuſdem ad ſeipſum non eſt relatio realis, cū relatio realis habeat extrema ex natura rei diſtincta. Nec eſt relatio rationis, cū illa ſit realis identitas ante omnem actū intellectus, ſed eſt indiſtinctio, ſiue carentia diſtinctionis, ſicut vnitas eſt indiuiſio, ſiue carentia diuiſionis. Et ſi dicatur, quòd vnitas cū ſit in Deo dicit perfectionē ſimpliciter. ergo eſt poſitiua, & non priuatiua. Dicendum, quòd ſicut independentia dicit perfectionem ratione fundamēti, ſic vnitas. Secundum eſt. Identitas, quæ eſt inter extrema tranſcendentia, cuiuſmodi eſt ratio entis & ratio ſuarum paſſionum, vt abſtrahunt ab omni diuiſiuo, non eſt niſi reſpectus fundamentalis, patet, quia nullus reſpectus formalis conuenit enti antequam diuidatur per abſolutum, & reſpectiuum. Tertium eſt. Identitas, quæ eſt inter extrema non tranſcendentia habentia aliquam vnitatē realē cuiuſmodi ſunt potentiæ animæ, eſt relatio realis, actualis, & formalis. patet, quia in talibus ſunt omnia quæ videntur requiri ad talem relationem. Quartum eſt, quòd colligi poſſunt quatuor modi identitatis. Primus eſt identitas rationis, quæ fit per actum intellectus comparantis idem ad ſeipſum. Secundus eſt. Identitas, quæ eſt carentia diſtinctionis. Tertius eſt identitas, quæ eſt

relatio fundamentalis in illis, videlicet, quibus repugnat formaliter referri. Quartus eſt identitas, quæ eſt relatio realis, formalis, & actualis. Quintum eſt. Prima identitas non poteſt eſſe ſumma, quia omne ens rationis eſt diminutiui. Nec tertia, quia compatitur ſecum diſtinctionem fundamentalem. Nec etiam quarta, quia quarta compatitur ſecum diſtinctionem formalem. Ideo videtur dicendum, ꝙ ſecunda identitas eſt ſumma, quia videlicet puriſſima abſq; ammixtione diſtinctionis. Melius tamen videtur dicendũ, ꝙ ſimpliciter loquendo identitas habet ſummitatem & præexcellentiam ex fundamento, & ſic illa eſt ſimpliciter ſumma, quæ habet fundamẽtũ perfectiſſimũ, videlicet infinitum, cuiuſmodi eſt identitas diuinorũ. Secundo notandum, ꝙ attributum dici poteſt quadrupliciter. Vno modo pro quocunque prædicato, quod attribuitur alicui, & ſic etiam quidditatiua, vt ſubſtantia, & ſpiritus dicuntur attributa Deo. Secundo modo pro quacũq; perfectione ſecunda, quę videlicet nõ eſt quidditatiua: vt infinitas & neceſſitas, & huiuſmodi, quę tanquã paſſiones attribuuntur diuinæ eſſentiæ, & ſunt de ipſa demõſtrabiles. Tertio modo magis proprie pro perfectione ſecũda, quæ cõmunis eſt Deo, & creaturis, & per viã eminẽtiæ & remotionis attribuitur Deo, ſicut ſapientiã & ſciẽtiam eminentiſſime attribuimus Deo, remouendo omnẽ imperfectionẽ. Quarto modo ſumitur attributũ pro appropriato, ſicut potentia attribuitur patri per appropriationẽ: & de attributis hoc modo dictis dictum eſt in præcedẽti quæſtione, de attributis autem tertio modo dictis dicendum in ſequenti. His præmiſſis ponuntur ſex cõcluſiones. Prima eſt. Attributa in ſuis rationibus formalibus vltimatę precisis nullã habẽt vnitatẽ, aut identitatem: patet, quia rationes eorũ ſunt ſimpliciter ſimplices, & ideo ſunt primo diuerſę. Secunda concluſio. Attributa veram habent vnitatem in infinitate. patet, quia omnibus reſpõdet vna infinitas, ſecundum quam ſunt identicę vnum. Tertia concluſio. Attributa veram habent vnitatem in realitate; patet, quia omnibus reſpondet vna realitas ſecũdum quam ſunt idem realiter. Quarta concluſio. Attributa veram habẽt vnitatem in eſſentia: patet, quia in vna natura, ſiue eſſentia radicãtur, in qua ſunt eſſentialiter

idem,& ſibi inuicem ineffabiliter intima. Quinta concluſio. Attributa ſummam habent identitatem & vnitatem patet,quia habent verã vnitatem,& identitatẽ eſſentiæ.& infinitatis,quæ non poteſt eſſe ſine ſũma ſimplicitate.Nõ enim poteſt eſſe infinitas cũ aliqua entitate, aut realitate, quæ non ſit eadem realiter ſibi. Sexta concluſio. Cũ ſumma identitate attributorum inter ſe, & cum eſſentia ſtat eorum formalis diſtinctio, patet, quia ſi diffinirentur,ratio formalis vnius , non poneretur in diffinitione alterius.Ad primum argumentum dicendum concedendo totum primum proceſſum,& cum ſubſumitur,quòd modus perfectiſſimus eſt primus modus per ſe,verũ eſt exponendo negatiuè, quia ſcilicet illo nullus eſt perfectior : ſed falſum eſt exponendo affirmatiue, quia non eſt omni alio perfectior:æquè enim perfectus eſt ſecundus modus vt primus,cum vterque ſtet cum infinitate,ſed bene verũ eſt, quòd primus modus eſt principalior,attributa ergo ſunt æque perfecta vt eſſentia:ſed non ita principalia. Ad ſecundum negatur conſequentia,quia eſſentia præciſa ab omnibus attributis tantam habet perfectionem , ſicut cum attributis propter infinitatem. & ideo attributa nullam addunt perfectionem eſſentiæ , ſed tamen ipſa eſſentia propter infinitatem perfectionis non poteſt eſſe omnino ſine attributis, licet non includat ea quidditatiue. Ad tertium dicendum ad minorem , quòd eſſentia non caret ſimpliciter attributis , ſed tantum ſecundum quid, videlicet cum illa determinatione quidditatiue , ſicut & homo quidditatiue non habet riſibilitatem, & tamẽ ſimpliciter habet eam. Eſt ergo ibi abſtractio non ſeparatiua, ſed præciſa tantum.

DE POTENTIA INTELLECTIVA.

PRæmiſſa quæſtione generali de attributis, ſpecialiter accedendum eſt ad tractandum de ipſis.Et præcipue de tribus,& de his quæ ipſis pertinent.Primo de potentia intellectiua. Secundo de potentia volitiua. Et tertio de potentia effectiua. Primo ergo dicendum eſt de his, quæ ſpectant ad potentiam intellectiuam.

Vtrum in Deo ſit intellectus agens & poſſibilis.

VBi primo quæritur. Vtrum in Deo ſit intellectus agens, & poſſibilis. Primo arguitur, quòd non, quia in Deo non eſt actio, neque paſſio: igitur. Secundo. Intellectus agens eſt, quo eſt omnia facere, & intellectus poſſibilis, quo eſt omnia fieri ſecundum philoſophum, ſed in diuinis ad intra, non eſt facere, nec fieri: igitur. Contrà. Omnis perfectio ſimpliciter eſt in Deo, ſed intellectus eſt perfectio ſimpliciter: eſt enim melior quocunque ſibi incompoſſibili: igitur. Primo notandum, quòd aliqui dixerunt, quòd in Deo non eſt potentia intellectiua, nec aliquid ſe habens per modum habitus: ſed actus intelligendi tantùm, vt Deus intelligatur quaſi purum intelligere. Cùm enim omnis potẽtia ſit perfectibilis per actũ, importat imperfectionem, & ſic non eſt ponẽda in Deo. Sed hoc non eſt conuenienter dictum, quia Deus eſt formaliter intelligens, & formaliter ſapiens. Intellectio autem actualis non eſt formaliter intelligens, ſed cui ineſt: fundamentum autem eius proximum, eſt intellectus: ideo dicendum, quòd in Deo eſt potẽtia intellectiua, & etiam habitus intellectualis, & actus intelligendi. Secundo notandum, quòd quadruplex eſt potentia, videlicet productiua & factiua, operatiua, & receptiua. Potentia autem productiua abſtrahit à factiua. Vnde in diuinis eſt potentia prima, ſed non ſecunda ad intra. Importat enim imperfectionem in re facta; videlicet nouitatem & limitationem. Potentia autem operatiua abſtrahit à receptiua. Vnde licet in creatis non ſit operari abſque receptione actus bene tamen in diuinis. Vnde intelligere non eſt recipere actum intelligendi, ſed ipſum habere. Tertio notandum, quòd in creatis intellectus agens eſt tranſmutatiuus intellectus poſſibilis, cauſando, videlicet, & imprimendo in eo ſpeciem intelligibilem, actum intelligendi, & habitum vel diſpoſitionem: eſt etiam productiuus verbi. Hoc tamen non differt à ſecũdo prædicto niſi ſecundum præciſionem rationis formalis. Intellectus autem poſſibilis in creatis eſt paſſiuus, ſecundum habitudinem ad intellectũ agentem ipſum tranſmutantẽ. Eſt etiam receptiuus, ſecundum habitudinem ad ſpeciem, & actum

3. de anima. t.c.5.

intelligendi & ad habitum, vel diſpoſitionem. Eſt etiam operatiuus ſecūdum habitudinem ad ipſum actum intelligendi inquantum eſt eius fundamētum & non inquantum eſt eius ſubiectum receptiuum. His præmiſsis, ponuntur duæ concluſiones. Prima eſt In Deo eſt intellectus agens non inquantum tranſmutatiuus, ſed præciſè inquantum productiuus. Primum patet, quia in Deo nulla eſt tranſmutatio. Secundum patet, quia in Deo fit productio verbi per intellectum. Secunda concluſio. In Deo eſt intellectus poſsibilis non inquantum paſsiuus, aut receptiuus ſed inquantum operatiuus. Duo prima patent, quia eſſe paſsiuum, aut receptiuum nominat imperfectionem. Tertium patet, quia intelligere eſt perfectio ſimpliciter. Ad primum argumentum dicendum, quòd in Deo non eſt actio, aut paſsio de genere actionis, aut paſſionis, ſed bene de genere relationis, productio enim actiua, & productio paſsiua ſunt relationes, ſed tamen habent modum actionis & paſsionis. Ad ſecundum dicendum, quòd illæ deſcriptiones dantur de intellectu agente, vel poſsibili, ſecundum quòd ſunt in natura limitata, vbi non eſt productio ſine factione, & non ſecūdum ſuas formales rationes præciſas.

De diuinæ ſcientiæ, & ſcibilium habitudine.

POſt præmiſſam quæſtionem de intellectu Dei. Conſequenter inquirendum eſt de eius intellectione, & ſcientia. Vbi præcipuè quærendum eſt de tribus. Primo de diuinæ ſcientiæ & ſcibilium habitudine. Secundo de ſcitorum multitudine. Et tertio de ſcientiæ certitudine.

Vtrum in Deo ſint Ideæ, &c.

D. Tho. 1 p. q. 15. 1. 2. 3. Dur. 1. d 36. q. 3.

CIrca primum primo quæritur. Vtrum in Deo ſint ideæ, vel relationes aliquæ ad ſcibilia quiditatiue cognita, quæ ſint rationes cognoſcendi huiuſmodi ſcibilia. Primo arg. quòd ſic, quia dicit Aug. quòd ideæ ſunt rationes æternæ in mente diuina. Secundo dicit Auicenna,

Lib 83. Quæſt. *Meta. 8.*

quòd in Deo eſt relatio intelligentis ad formas intellectas. Tertio arg. Deus omnia nouit diſtinctè, ergo per rationes diſtinctas, quæ non videntur eſſe aliud quàm relationes. Quarto. Nihil poteſt eſſe ratio cognoſcendi plura, niſi aliquo modo approprietur vnicuique eorũ: ergo eſſentia diuina non poteſt eſſe ratio cognoſcendi omnia, niſi per aliud approprietur vnicuique obiecto: non videtur autẽ per quid appropriari poſſit, niſi per relationes: igitur. Quinto. Cognitio fit per ſimile, ergo oportet, quòd ratio cognoſcendi habeat propriam rationem ſimilitudinis ad obiectum cognitum, quod non videtur poſſe eſt ſine relatione ad ipſum obiectum. Contrà, quia ſi eſſent in Deo huiuſmodi relationes, oporteret, quòd eſſent reales: Deus etiam prius habet intellectionem, quàm comparet eam rebus cognitis, & ita ſi eſſet relatio tanquam ratio cognoſcẽdi eſſet ex natura rei, & non per actum intellectus, ſed non poteſt eſſe in Deo realis relatio ad creaturas. realis enim relatio, neceſſario coexigit ſuum terminum in eſſe reali: & ita eſſet aliqua realitas in Deo neceſſario coexigens creaturam, quod eſt falſum. Primo notanda ſunt tria præambula de relatione inter ſcientiam, & ſcibile. Primum eſt, quòd illa relatio de tertio modo poſito à philoſopho. vbi dicit, quòd in relatiuis illius modi, qui ſcilicet fundatur in ratione menſurati, & menſuræ non eſt mutuitas: licet enim menſuratum referatur ad menſuram, non tamen econtra, immo menſura ſub ratione abſoluta terminat rationem menſurati, quòd ab ea dependet. Sumitur autem ibi menſura non pro menſura prædicamentali, ſed pro eo à quo aliud dependet: quantum ad eſſe & veritatem cuiuſmodi eſt ſcibile, reſpectu ſcientiæ in nobis. Secundum eſt, quòd differentia eſt inter ſcientiam Dei, & ſcientiam noſtram in ordine ad obiecta cognita. In nobis enim obiectum eſt menſura ſcientiæ. Vnde ſcientia in nobis habet relationem ad obiectum, ſed non econtra. Scientia verò Dei eſt menſura omnium intellectorum aliorum à ſeipſa: ergo intellectio diuina non refertur ad huiuſmodi obiecta, ſed contra, ipſa obiecta inquãtum cognita referuntur ad intellectionem diuinam, quæ ſub ratione abſoluta terminat eorum reſpectũ. Tertium eſt, quòd & ſi concedantur

Metaph. 5. c. 4.

in Deo eſſe aliquæ relationes ad obiecta cognita, illę tamen non ſunt naturaliter priores obiectis cognitis inquantũ huiuſmodi. quod ſic declaratur. Primo enim intellectus diuinus cognoſcit eſſentiam diuinam. Secundo producit creaturam in eſſe intelligibili, & eam intelligit,& tunc eſt relatio rationis creaturæ intellectæ ad intellectionem diuinam,ſed non econtra. Tertio poteſt intellectus diuinus comparare intellectionem ſuam ad ipſa obiecta cognita, & per illum actum cauſat relationem rationis in ipſa intellectione. Quarto poteſt habere actũ quaſi reflexum intelligendo relationem illam. Secundo notãda ſunt tria præambula de Ideis. Primum eſt,quod ſecundum Auguſtinum. Idea dicitur forma, vel ratio æterna in mente diuina, ſecundum quam aliquid eſt formabile extra, vt ſecundum propriam eius rationem. quod ſic declaratur à Scoto, quia Deus omnia cauſat, vel cauſare poteſt non irrationabiliter, ergo rationabiliter,& ſic habet rationem, ſecundum quam vnumquodque cauſat & format, non autem habet eandem omnium, quia vt dicit Auguſtinus vbi ſupra, alia ratione conditus eſt homo & alia æquus. ergo diſtinctis rationibus format ſingula,& non ſumptis à rebus, quia Deus in efficiendo nullo indiget extra ſe, ergo rationibus, quæ ſunt in mente diuina, ſicut cognitum in cognoſcente. quicquid autem eſt in mente diuina in quocunque eſſe,ſiue rei,ſiue rationis per actum intellectus diuini, illud eſt æternum, & immutabile. Secundum eſt, quòd iuxta prædicta, videtur quòd ipſa creatura,puta lapis in eſſe cognito in mente diuina,eſt idea. omnia enim prædicta ſibi conueniunt quemadmodum etiam diceremus,quòd archa concepta in mente artificis eſt idea archæ, quæ formatur extra in materia. Et hoc conſonat dicto Platonis, à quo accepit Auguſtinus nomen ideæ. Poſuit enim Plato ideas eſſe rerum quidditates ſeparatas quidem ſecundum impoſitionem Ariſtotelis, & male, ſed exiſtentes in mente diuina ſecundum Auguſtinum,& bene. Si autem aliquando Plato dicit iſtas ideas eſſe ſeparatas non intelligit de ſeparatione locali,aut reali, ſed formali & præciſiua tantùm, quia videlicet huiuſmodi quidditates in ſua formali ratione præſcindunt à ſingularibus & à loco, & à tempo-

Lib.85. Quæſt.

re, ſunt tamen in mente diuina ſicut cognitum in cognoſcente. Tertium eſt, quòd Auguſtinus dicit quatuor notanda de ideis. Primum eſt, quòd ideæ ſunt adorandæ. Secundum eſt, quòd ideis eſt fruendum. dicit enim quòd anima beatificatur ideis. Tertium eſt, quòd ideæ ſunt æternæ. Quartum eſt, quòd tanta vis eſt in ideis, vt ſine eis ſapiens nemo eſſe poſſit. Ex quibus conditionibus ſatis ſequitur, quòd ideæ realiter ſunt ipſa diuina eſſentia. *Lib. 83. Quæſt. & lib. de Trin.*

Tertio notanda ſunt tria præambula de habitudine idearum, & creaturarum ad intellectionem diuinam. Primum eſt, quòd intellectionis diuinæ duplex eſt obiectũ. Vnum eſt motiuum & primario terminatiuum, & iſtud eſt ſola eſſentia. Aliud eſt obiectum ſecundario terminatiuum, & nullo modo motiuum cuiuſmodi ſunt creaturæ. Secundum eſt, quòd ideæ non poſſunt eſſe obiectum primarium diuinæ intellectionis, formaliter enim non dicunt, niſi reſpectum rationis ad ipſam intellectionem, à qua producuntur, non quidem productione ſimpliciter, & in eſſe reali, ſed productione, ſecundum quid in eſſe cognito. Tertium eſt, quòd ideæ propriè dicuntur produci à ſcientia Dei, & non à ſapientia: ſapientia enim eſt dẽ diuinis, ſcientia vero de creaturis, vt dicit Auguſtinus ſuper illo verbo Dei Apoſtoli. Alij quidem per ſpiritum datur ſermo ſapientiæ. Alij ſermo ſcientiæ. Idea autem non dicitur reſpectu Dei, quaſi Deus ſit ideabilis, licet reſpectu creaturæ. His præmiſſis ponuntur nouem concluſiones. Prima eſt. In Deo non eſt neceſſaria aliqua relatio tanquam ratio cognoſcendi creaturas: patet, quia nulla poteſt ibi intelligi relatio prior cognitione creaturarum. vt patet per tertium prçambulum primi notabilis. Item cum illa relatio cognoſcatur à Deo, aut cognoſcitur per aliam relationẽ: & ſic erit proceſſus in infinitum, aut per ipſam eſſentiam abſque quacũque relatione: & ſic eadem ratione ipſa obiecta creata erunt per eſſentiam diuinam cognoſcibilia. Secũda concluſio. Eſſentia diuina intellecta, vt imitabilis à creaturis, non eſt ratio cognoſcẽdi creaturas: patet, quia intellectus diuin⁹ prius intelligit creaturas, quàm reſpectum imitabilitatis ad ipſas. cognitio enim relationis præſupponit cognitionẽ ſui termini. Tertia concluſio. Eſſentia diuina nudè accepta, eſt ratio

intelligendi omnia quæcunque intelliguntur à Deo: patet, quia vnius actus & maximè actus primi cuiuſmodi eſt intellectio diuina, eſt aliqua ratio per ſe vna, ſed vna & eadem eſt intellectio, qua Deus omnia intelligit: ergo eius eſt ratio per ſe vna, ſed eſſentia ſub relatione rationis, non eſt aliquid per ſe vnum, igitur. Quarta concluſio. Non ſunt in Deo ponendæ ideæ tanquam ratio cognoſcendi creaturas: patet, quia ideæ preſupponunt notitiam creaturarum, vel formaliter ſunt ipſæ creaturæ in eſſe cognito. Quinta concluſio. Probabilis eſt opinio beati Thomæ dicentis, quòd ideæ non ſunt aliud, quàm diuina eſſentia intellecta, vt imitabilis à creaturis: ita quòd diuina eſſentia intellecta, vt imitabilis à lapide eſt idea lapidis, & ſic de aliis: patet, quia ſecundum iſtam poſitionem facile verificantur omnia, quæ beatus Auguſtinus dicit de ideis. Sexta concluſio. Probabilis etiam eſt poſitio Scoti dicentis, quòd idea eſt ipſa creatura in eſſe cognito in mente diuina, patet, quia ideæ ſic acceptæ conuenit diffinitio ſuperius poſita, quæ ſumitur à beato Auguſtino. Sed tunc videtur eſſe difficultas magna quomodo poterunt verificari verba Auguſtini præmiſſa in ſecundo notabili, in tertio præambulo: quia cratura in eſſe cognito non videtur eſſe adoranda, neque ea videtur eſſe fruendum, neque videtur eius cognitio neceſſaria ad ſapientiam: quia ſapiẽtia eſt de ſolo Deo, nec etiam ſibi videtur competere æternitas: cum æternitas ſit conditio entis ſimpliciter: creatura autem in eſſe cognito non eſt ens ſimpliciter. Dicendum ad primum, quòd licet ideæ non ſint adorandæ inquantum ſunt relationes rationis precisæ, bene tamen inquãtum identificantur cum eſſentia diuina. Et ſimiliter dicendum, quòd ideis eſt fruendũ inquantum ſunt idem cum eſſentia. Sicut enim relatio paternitas identice tranſit in eſſentia, licet non formaliter: ſic etiam iſte relationes rationis, quæ dicuntur ideæ. Ad ſecundum autem dicendum, quòd licet ſapientia primario, & ſimpliciter ſit de Deo: tamen ſecundario eſt de creaturis in habitudine ad Deum. Vnde non eſſet aliquis omnino ſapiens ſi præciſe cognoſceret diuinã eſſentiam non cognoſcendo creaturas. Et ſimiliter licet beatitudo principalis conſiſtat in eſſentia diuina obiectiuè: eſt ta-

men aliqua beatitudo ſecundaria, & minus principalis in creaturarum notitia. Ad tertium autem dicendum, quòd licet æternitas ſit primario, & principaliter conditio entis ſimpliciter ſecundario, tamen competit creaturis in eſſe cognito, prout ſunt in mente diuina. Septima concluſio. Ideæ non ſunt in Deo ponendæ, niſi tanquam rationes formandi,& producendi creaturas. patet ſatis per verba Auguſtini poſita in ſecundo notabili in principio primi præambuli. Octaua cõcluſio. Omne poſitiuum habet in Deo ideam, patet,quia omne tale eſt à Deo formabile, & habet in Deo eſſe cognitum. Nona cõcluſio. Ideę non ſunt idem formaliter cum eſſentia diuina.ſed tamen non diſtinguuntur ab ea realiter. Primum patet,quia ens rationis non eſt idem formaliter cum ente reali: cum tamen dicat aliquam formalitatem: idea autem formaliter nominat reſpectum rationis. Secundum patet, quia nullum æternum realiter diſtinguitur ab eſſētia diuina: ideæ ſunt æternæ,vt patet per Auguſtinum,igitur. Ad primum argumentum patet reſponſio ex dictis. Ad ſecundum dicendum,quòd in Deo bene conceditur eſſe relatio rationis ad res intellectas: ſed illa relatio eſt poſterior intellectione rerum,vt patet ex tertio pręambulo primi notabilis. Ad tertium negatur conſequentia, quia ad diſtinctam cognitionem plurium,ſufficit ratio illimitata ad ipſa plura. Quandocunque enim eſt aliqua ratio illimitata ad plura cognoſcibilia,illa poteſt eſſe de ſe ratio diſtinctè cognoſcēdi vnumquodque illorum abſque relatione rei, vel rationis. Illimitatio enim non ponit aliquam imperfectionem: ſed magis perfectionem: eſſentia autem diuina eſt ſimpliciter illimitata reſpectu omnium cognoſcibilium. Ad quartum dicendum ad antecedens, quòd ſi intelligatur de appropriatione, quæ eſt determinatio limitationis falſum eſt. Non enim ad hoc neceſſaria eſt limitatio, ſed verum eſt, ſi intelligatur de appropriatione, quæ eſt determinatio oppoſita indeterminationi ad contradictoria. ſed hoc modo eſſentia diuina eſt ex ſe determinata ad quodlibet cognoſcibile. Ad quintum dicendũ ad conſequens,quòd ſufficit quòd ratio cognoſcendi habeat eminenter rationem ſimilitudinis ad cognitũ quando eſt ratio illimitata: nec opportet quòd habeat for-

maliter diſtinctam rationem ſimilitudinis ad illud.

Vtrum creatura habeat verum eſſe eſſentiæ.

Scot. in primo, diſt. 36. quæſt. 1.

SECVNDO quæritur. Vtrum creatura in quantum eſt fundamentum relationis æternæ ad Deum, vt cognoſcentem habeat verum eſſe eſſentiæ ſic quòd eſſentia rei creabilis ſit æterna? Arguitur quòd ſic: primo. Intellectus diuinus ab æterno intelligit quidditatem creaturæ: ergo ipſa quidditas ab æterno eſt intellecta, & terminus diuinæ intellectionis: ſed veræ intellectionis eſt verus terminus, igitur. Secundo. Proportio eſt paſſio entis, ſed rei cognitæ eſt aliqua proportio ad Deum cognoſcentem: ergo ipſa res cognita, vt cognita habet eſſe verum. Tertio. Sicut ens ad non ens: ſic poſſibile ad impoſſibile: ergo permutatum, ſicut omne ens eſt poſſibile, ita omne nō ens eſt impoſſibile: ſed creatura ab æterno eſt poſſibilis: ergo ab æterno eſt ens. Quarto. Chimera ab æterno eſt impoſſibilis: homo vero ab æterno eſt poſſibilis: ergo ab æterno chimera, & homo non ſunt æqualiter nihil. Quinto. Ab æterno homo eſt animal: hæc enim eſt regula æterna ſecūdum Auguſt. hoc autem non poteſt eſſe verum, niſi ſecundum eſſe eſſentiæ: ergo homo ab æterno habet eſſe eſſentiæ. Sexto. Homo ab æterno realiter eſt animal: illa enim eſt propoſitio neceſſaria, ergo homo ab æterno habet realitatem aliquam. Septimo. Creatura ab æterno eſt producibilis realiter: ergo habet producibilitatem realem, & ſic realitatem aliquam. Octauo. Omnis ſcientia eſt de neceſſariis, & æternis præſcindendo ab exiſtentia: eſt autem ſcientia de quidditatibus in eſſe eſſentiæ, prout præſcindunt ab exiſtentia, ergo eſſe eſſentiæ creaturarum eſt neceſſarium & æternū. Nono. Omnis ſcientia realis eſt de ente reali, ergo ipſe quidditas, de quibus ſunt ſcientiæ reales habent aliquod eſſe reale antequam exiſtant. Contra. Solus Deus eſt æternus. Notanda ſunt ſeptem præambula. Primum eſt, quòd eſſe eſſentiæ non eſt aliud, quàm ipſa rei quidditas: eſt enim illud eſſe, de quo dicitur, quòd diffinitio indicat eſſe rei.

Secundum eſt. Illud eſſe, quod ponitur in propoſitionibus neceſſarijs eſt eſſentiæ, patet, quia in talibus vnus terminus eſt alteri eſſentialis vel quia de eſſentia, vel quia conſequens eſſentiam per ſe in ſecũdo modo, vel aliquid ad iſta reducibile. Tertium eſt. Eſſe quod ponitur in propoſitionibus contingẽtibus eſt eſſe exiſtentiæ: tales enim non verificantur, niſi extrema actualiter exiſtant. Quartum eſt. Eſſentia & exiſtentia non diſtinguuntur realiter: patet, quia quando aliqua diſtinguuntur realiter vno diſcedente remanet aliud in eſſe reali, cum habeat realitatẽ ab alio diſtinctam, ſed remota exiſtentia alicuius non remanet eius eſſentia realis: nihil enim eſt reale, niſi actualiter exiſtens. Quintum eſt. Eſſe eſſentiæ, & eſſe exiſtentiæ, licet non ſint idem formaliter, tamen non diſtinguũtur formaliter propriè accipiendo diſtinctionem formalem. Primum patet, quia exiſtẽtia non pertinet ad rationem formalem, aut diffinitionem cuiuſcunque naturæ. Vnde eadem eſt ratio formalis, & eadem tota diffinitio alicuius in potentia, & eius exiſtentis in actu. Secundum patet: quia exiſtentia nullam dicit formalitatem: patet ſatis ex præcedenti ratione. Illa autem propriè dicuntur formaliter diſtingui, quorum eſt alia, & alia formalitas. Sextum eſt. Exiſtentia diſtinguitur ab eſſentia modaliter, videlicet ſicut modus intriſecus à ratione formali: patet, quia quod non pertinet ad rationem formalem alicuius, neque variat ipſam ſibi adueniens eo, videlicet quòd non egreditur ad aliud genus eſt modus intrinſecus eius, ſed exiſtentia eſt huiuſmodi reſpectu eſſentiæ, igitur. Septimum. Illa diſtinctio inter eſſentiam, & exiſtentiam eſt ex natura rei. patet, quia illud, quod ſe habet per indifferentiam ad aliqua duo oppoſita non poteſt eſſe ex natura rei indiſtinctum ab ipſis, cum vnumquodque ex natura rei ſit determinatum ad ſeipſum, ſed eſſentia rei creabilis indifferenter ſe habet ad eſſe, & non eſſe, loquendo de eſſe exiſtentiæ. poteſt enim exiſtere, & non exiſtere, ergo &c. Item quod contingenter accidit alicui non eſt ex natura rei, omnino idem cum eo, ſed exiſtentia contingenter accidit eſſentiæ: non enim per ſe ſibi conuenit. His præmiſſis ponuntur octo concluſiones. Prima eſt. Eſſentia ordine naturæ præcedit

exiſtentiam patet, quia omnis creatio paſſiua fundatur in re creata: & generaliter omnis paſſiua productio in re producta, & ſic eſt poſterior ea: ſed exiſtentia rei non poteſt eſſe prior productione: cum per productionem res primo exiſtat: ergo ipſa eſſentia producta prior eſt exiſtentia. Secunda concluſio. Eſſentia ordine perfectionis præcedit exiſtentiam: patet, quia omnis natura, quæ eſt directæ in genere ſubſtantiæ excedit quamcunque perfectionem ſecundam ſibi aduenientem, quæ non pertinet ad quidditatem illius generis. Sic autẽ aduenit exiſtentia ſubſtantiæ. Et ſi dicatur, quòd in eſſentialiter ordinatis vltimum ſemper eſt perfectius. Dicendum, quòd verum eſt inter quidditates, ſed non quando vltimum nõ eſt perfectio quidditatiua, ſed modus intrinſecus tantum. Tertia concluſio. Eſſentia non præcedit exiſtentiam ordine durationis: patet, quia ordo durationis non eſt, niſi in extremis durantibus, eſſentia ante exiſtentiam non durat: nihil enim durat, niſi actualiter exiſtens. Quarta concluſio. Eſſentia non præcedit exiſtentiam ordine originis: patet, quia exiſtentia non originatur ab eſſentia. quod probatur, quia ens in actu non poteſt originari ab ente in potentia, ſed tantummodo ab ente in actu. Originans enim non poteſt eſſe imperfectius originato, ſed eſſentia ante exiſtentiam non eſt ens, niſi in potentia. Item quod alicui contingenter accidit non datur ei, niſi à cauſa extrinſeca. Non enim poteſt eſſe à principiis intrinſecis, ſed exiſtentia contingenter aduenit eſſentiæ, igitur. Non eſt ergo imaginandum, quòd exiſtentia fluat ab eſſentia, vt actus ſecundus à primo, ſed eſt prima actualitas rei. Quinta concluſio. Eſſentia rei creabilis non eſt æterna, neque neceſſaria: patet, quia nullum æternum, aut neceſſarium contingenter producitur, ſed eſſentia rei creabilis contingenter producitur. igitur. Minor patet, quia illud producitur contingenter, quod per productionem accepit eſſe, eſſentia autem eſt huiuſmodi, & non exiſtentia: immo exiſtentia eſt ipſum eſſe reale. Sexta concluſio. Eſſentia ante exiſtentiam non eſt realis: patet, quia realitas & exiſtentia ſunt ſimul natura: ſunt enim modi intrinſeci inuicem adæquati. Item ante mundi creationem, in qua data eſt exiſtentia creaturis,

turis, nihil omnino fuit reale præter Deum. Septima cōcluſio. Eſſentia rei creabilis præſcindit ab æternitate & tēpore: à neceſſitate & cōtingentia: ab exiſtentia & realitate: patet, quia aliqua iſtorū ſi propriè ſumantur, videlicet æternitas, & neceſſitas ſibi repugnant: alia vero ſibi contingēter conueniunt. Octaua cōclu. Creatura inquantum eſt fundamentū relationis æternæ ad Deum cognoſcentem, nō habet verū eſſe eſſentiæ: patet, quia eſſe eſſentiæ non eſt magis fundamētum talis relationis, quàm eſſe exiſtentiæ. Vtrunq; enim æqualiter eſt à Deo cognitum ab æterno: ſed nullus diceret propter hoc eſſe exiſtentiæ creaturarum fuiſſe ab æterno, ergo neque hoc dicendum eſt de eſſentia. Item ſi ſic eſſet, nihil poſſet produci de nihilo, cū ſemper prǽſupponeretur eſſentia rei ꝓducibilis. & ita non poſſet eſſe creatio, nec etiā per conſequens annihilatio: quia ſemper remaneret eſſentia rei. Ad primū ar. cōceditur, quòd intellectus ab æterno cognoſcit creaturam, & quòd creatura ab æterno eſt terminus ſecundarius intellectionis diuinæ. Et cū dicitur, quòd verè intellectionis eſt verus terminus, ſi intelligatur de veritate reali quantum ad eſſe ipſius rei intellectæ falſum eſt. Sed ſi intelligatur de ipſa veritate in eſſe cognito, verū eſt. Nec ex hoc ſequitur: ergo res intellecta habet eſſe ſimpliciter: immò cōmittitur fallacia, ſecūdum quid ad ſimpliciter. Ad ſecundum dicendum ad minorē, quòd illa eſt vera de proportione, quæ eſt relatio diminuēs rationem entis: & ideo non requirit entitatem ſimpliciter illius cuius eſt. Ad tertium negatur cōſequentia, quia ille modus arguēdi tenet ſolum in quantitatibus aut in terminis cōuertibilibus. In illis autē qui ſe habent ſicut inferius, & ſuperius non debet inferri quartū de ſecundo: immò ibi eſt fallacia conſequētis: ſed debet inferri ſecundum de quarto. Vnde in propoſito bene ſequitur. omne ens eſt poſſibile, ergo omne impoſſibile eſt nō ens. Ad quartum negatur conſequentia: quia vtraq; negatio remouet totam affirmationē, licet in vna ſint plures cauſæ, quàm in alia: ideo enim ab æterno homo eſt non ens: quia ab æterno non erat cauſa ponēs ipſum in eſſe. Chimera vero ab æterno fuit non ens: quia non erat cauſa ponens ipſam in eſſe: & etiam quia ſibi repugnat eſſe. Vtrunque tamen videlicet

tam homo quàm chimera ab æterno nihil eſt ſimpliciter.

Ad quintum dicendum, quòd illa propoſitio homo eſt animal, ab æterno eſt regula æterna in mente diuina, ſed non in realitate propria. In propriis autem terminis abſtrahit ab æternitate, & tempore cum poſſit vtrobique verificari. Ad ſextum dicendum, quòd licet iſta ſit neceſſaria, homo eſt animal: tamen iſta eſt contingens, homo realiter eſt animal: quia realitas non cõuenit veritati eius, niſi per exiſtentiam extremorum. Vnde etiam iſta eſt cõtingens: homo exiſtit animal. Ad ſeptimum dicendum, quòd ab æterno creatura non eſt producibilis realiter, propter realitatem in exiſtentem, ipſi producibilitati, cũ illa producibilitas nominet ſolum non repugnantiam, ſiue potentiam logicam. Dicitur autẽ ſolum realiter producibilis, quia producibilitas illa eſt ad eſſe reale. quemadmodum, etiam ſi angelus fuiſſet productus ante locum, tunc fuiſſet localiter mobilis. Ad octauum dicendũ, quod cum dicitur quòd omnis ſciẽtia eſt de neceſſariis & ęternis, neceſſarium accipitur, pro non poſſibili aliter ſe habere, & æternum, pro non habente durationis principiũ, cum tamen ęternum & neceſſarium propriè non conueniant, niſi exiſtentibus. non poſſibile vero aliter ſe habere, & non habere durationis principium etiam conueniunt non exiſtentibus. Ad nonum dicendum ad antecedens, quod ſcientia realis eſt de ente reali non quidem realitate actuali: ſed de eo, cui non repugnat habere, eſſe reale, quod ſcilicet non habet eſſe præciſum per actum rationis.

Vtrum omnia in Deo ſint vita.

D.Thom.1.p. q.18. ar.4. Dur.1. d.36. q.2.

Act.17. TERTIO quæritur. Vtrum omnia in Deo cognoſcẽte ſint vita? Argu. quòd non. quia ſcribitur Act.17. In ipſo viuimus, mouemur, & ſumus, & tamen non dicitur quòd ſimus in Deo motus, ergo neque ſumus in Deo vita. Secundo arguitur. Omnia ſunt in Deo tanquam in exẽplari, ſed inter exemplar & exemplatum debet eſſe conformitas, ergo cum non omnia in ſeipſis ſint vita: ſequi-

tur quòd neque ſunt vita in Deo Tertio. Mala culpæ & alij defectus ſunt in Deo cognoſcente: & tamẽ non poſſunt dici eſſe vita in Deo, hoc enim eſt maximè inconueniens, igitur. Contra Ioan.j. Quod factum eſt in ipſo vita erat. Primo notandum, quod creaturæ habent quadruplex eſſe. Primum eſt eſſe exiſtẽtiæ, quando videlicet realiter exiſtunt. Secundum eſt eſſentiæ quod eſt eſſe quidditatiuum. Tertiũ eſt eſſe in creatura intellectuali cognoſcente. Quartum verò eſt eſſe in Deo. Secundo notãdũ quòd creaturæ habẽt in Deo quadruplex eſſe. Primum eſt eſſe virtualiter tanquam in principio producẽte. Secundum eſt eſſe actualiter ſicut in cauſa conſeruante & manutenente. Tertium eſt eſſe exemplariter, ſicut in exẽplari exprimente. Quartum eſt eſſe eminenter, ſicut in perfectiſſimo & eminentiſſimo continente, & hoc ratione diuinæ eſſentiæ, quæ omnia eminenter continet. Tertium autem eſt ratione diuinæ notitiæ. Duo vero prima ſunt ratione diuinæ potentiæ. His præmiſſis ponuntur ſex concluſiones. Prima eſt. Creaturæ, prout ſunt in Deo virtualiter vt in principio productiuo non ſunt in Deo vita, nec aliquid immo nihil, patet, quia Deus producit creaturas de nihilo. Secunda concluſio. Creaturæ, prout ſunt in Deo tanquam in conſeruante & manutenẽte, non omnes ſunt in Deo vita, patet, quia conſeruantur & manutenentur à Deo, vt in ſeipſis: non omnes autem creaturæ ſunt in ſeipſis viuentes. Tertia concluſio. Omnia poſitiua, vt ſunt in Deo exemplariter & eminenter ſunt in Deo vita: patet, quia illud eſſe exemplare, ſiue ideale, aut eminens creaturarum in Deo eſt ipſum eſſe diuinum: eſſe autem diuinum eſt vita. Quarta concluſio. Mala culpæ & alij defectus, non ſunt in Deo, vita patet, quia non habent in Deo eſſe exemplare cum non ſint factibilia à Deo. Si enim formaliter ſumatur malum culpæ, aut quicunque defectus nihil eſt. Vnde non habet cauſam efficientem: ſed deficientem. Quinta concluſio. Excellentior eſt creaturarum vita in Deo, quàm propria earum exiſtentia: patet per Auguſt. Omnia priuſquam fierent erant in notitia facientis, & vtique ibi nobiliora, vbi æterna, & ibi veriora vbi immutabilia. Item probatur ratione, quia nobilius eſſe

Ioan. 8.

Aug lib 6. ſuper Geneſ. ad lit.

habet creatura, vbi eſt Deus, quã vbi eſt vanitas : ſed creatura in Deo eſt Deus. Vnde dicit Anſel. Creatura in creatore creatrix eſſentia : creatura autẽ in ſeipſa eſt vanitas. Sexta concluſio. Licet creatura habeat nobilius eſſe ſimpliciter in Deo, tamẽ in ſeipſa habet verius eſſe determinatum, puta eſſe humanum, vel eſſe lapidis & huiuſmodi. Primum patet ex dictis. Et ſecũdum probatur, quia creatura habet in ſeipſa ſuam propriã entitatem, & ſuum eſſe diſtinctum ab aliis : non autẽ in Deo. Ad primum argumentum dicendum, quòd illa auctoritas intelligitur de modo eſſendi in Deo vt in cauſante & conſeruante. Deus enim cauſat & conſeruat eſſe noſtrum, vitam noſtram, & motum noſtrum: non autẽ eſt intelligẽda de modo eſſendi creaturarum in Deo, vt in exemplari, vnde ſecundum iſtum modum, quia eſſe creaturarum eſt ipſum eſſe, diuinum, quod eſt vita, ſed non motus, ideo creaturæ ſunt in Deo vita & non motus. Ad ſecundum dicendum ad minorem, quod inter exemplar, & exemplatum requiritur conformitas, ſecundum rationẽ formæ, ſed non ſecundũ modum eſſendi, non enim eundem modum eſſendi, habet domus ineſſe producto, vbi habet eſſe materiale : & domus in mẽte artificis, vbi habet eſſe ſpirituale. Ad tertium patet reſponſio ex quarta concluſione.

In Monologion.

Vtrum ſcientia Dei ſit practica.

Scot. 1. ſent. d. 38. quæſt. 1. Thom. 1. p. q. 14. ar. 1. Dur. 1. d. 35. quæſt. 4.

QVARTO quæritur. Vtrum ſcientia Dei reſpectu factibilium ſit practica. Arguitur quòd ſic, quia ſecũdum Augu. verbum eſt ars omnipotentis Dei &c. ars autẽ eſt habitus practicus. Secundo dicit Aug. quòd ideæ ſunt rationes, ſecundum quas formatur omne factibile. Cõtra ſecundo Methaphiſicæ. Finis practice eſt opus. nihil autem extra Deum eſt finis eius. Notanda ſunt tria preambula. Primum eſt, quòd ratio habitus practici conſiſtit in conformitate, & prioritate ad praxim, vt patet, ex ſupradictis, vbi quęrebatur. An theologia ſit ſpeculatiua, vel practica. Secundum eſt, quòd aliqua notitia non dici-

De Trinit. libr. 6.

Auguſt. lib. 83. quæſt.

tur practica in aliquo inquantum eſt eius niſi reſpectu praxis, quę eſt in poteſtate eius. Vnde ſcientia quam habemus de motu celi, non eſt practica in nobis: licet ſit practica in intelligentia creata mouente. Tertium eſt. Non ſolum notitia proxima praxi quę videlicet eſt: de concluſione ſillogiſmi practici, vbi terminatur modus intelligētię & incipit operatio eſt practica: ſed etiam notitia principiorum practicorum, in quibus virtualiter cōtinetur illa cōcluſio: ac etiam quidditatiua terminorum cognitio, quę virtualiter includit illa principia. His pręmiſſis ponitur talis concluſio. Sciētia Dei reſpectu factibilium non poteſt eſſe practica propriè loquendo, prout videlicet ad notitiam practicam requiritur reſpectus cōformitatis & prioritatis: patet, quia intellectus diuinus comparando cognitionem eius ad actum voluntatis, nō præhabet aliquam notitiam priorem dictatiuam de praxi elicienda. Nec etiam notitiam principiorum, practicorum, neque notitiam quidditatiuā terminorum quæ virtualiter includat illa principia, igitur, &c. Antecedens patet, quia omnis notitia diuina præcedens actum voluntatis eſt ei naturalis & neceſſaria, ergo ſi intellectus diuinus habeat aliquam notitiam de praxi eliciēda ante actū voluntatis neceſſario habet eam, ergo cū præſentat notitiam illam voluntati, voluntas non poteſt non velle, quia voluntas nō poteſt non eſſe recta: eſſet autem non recta ſi diſcordaret à ratione recta: ergo neceſſario vult illam praxim elici, quod eſt inconueniens dicere: quia diuina voluntas ad extra nihil neceſſario vult. Ad primum argumentū dicendum, quòd ars poteſt ſumi dupliciter. Vno modo pro habitu apprehenſiuo rectitudinis agēdorum, licet non ſit directiuus potentiæ operātis, ſiue agentis: & ſic conceditur eſſe. ars in Deo reſpectu factibilium; quia poſt determinationem voluntatis, intellectus videt ordinem agendorū. Alio modo pro habitu nedum apprehēſiuo, ſiue cognitiuo rectitudinis agendorum, ſed etiā directiuo potentiæ practicantis, & ſic ars eſt habitus practicus: ſed hoc modo non eſt in Deo, maximè ſi ponatur potentia executiua non eſſe alia potentia à voluntate. Ad ſecundum dicēdum, quòd ideæ ſunt rationes repreſentātes factibilia: ſed non continent virtualiter aliquam no-

titiam practicam, ſiue dictatiuam de agendo, vel non agendo noticiam autem operabilium præciſe non eſt practica, niſi includat principia, aut concluſionẽ practicam

De ſcitorum multitudine.

Poſtquam dictum eſt in praecedentibus quaeſtionibus de diuinae ſcientia, & ſcibilium habitudine. Conſequenter dicendum eſt de ſcitorum multitudine.

Vtrum Deus omnia cognoſcat.

D. Tho. 1 p. q. 14. ar. 11. Dur. 1. d. 34 quaeſt. 3.

VBI quæritur. Vtrum Deus per ſuam eſſentiam omnia diſtinctè cognoſcat? Primo arguitur quòd non cognoſcat omnia: omnes partes quas cognoſcit Deus in continuo, ſunt diuiſibiles in partes vlteriores, ſed partes quæ ſunt vltra omnes partes à Deo cognitas non ſunt à Deo cognitæ. igitur. Secundo. In linea inter punctum à Deo cognitum, & quemcũque alium punctum à Deo cognitum: aut eſt dare medium aut non. Si primum, aut illud medium eſt diuiſibile, & ſic in eo ſunt plura puncta, quæ non ſunt à Deo cognita. Aut eſt indiuiſibile, & ſic eſt punctus, qui non eſt à Deo cognitus. Si vero dicatur ſecundum, videlicet quòd non eſt ibi dare medium, ſequitur quòd punctum eſt immediatum puncto, & quod linea componitur ex punctis quod eſt contra philoſophum. *Phy. 6. t. cap. 26.* Tertio. Omnis ſpecies numeri habet aliam ſpeciem vlteriorem cùm per additionem vnitatis varietur ſpecies numeri, ſed ſpecies numeri, quæ eſt vltra omnem ſpeciem numeri, nõ eſt ſpecies numeri, quia ſic eſſet vltra ſeipſam: ergo ſi Deus cognoſcit, omnem ſpeciem numeri erit aliqua ſpecies numeri quæ non eſt ſpecies numeri. Quarto. Omnis cognitio quæ eſt de obiecto ignobiliori, & viliori eſt vilior & ignobilior, & ſic repugnat Deo, in quo nihil eſt vile, aut ignobile, ſed omnia creata reſpectu diuinorum ſunt vilia & ignobilia, ergo Deus non cognoſcit

creata. Quinto. Omne intelligibile per ſuā notitiā perficit intellectum, ſed creata non poſſunt perficere intellectū diuinum, igitur. Sexto Vnum non poteſt eſſe ratio intelligendi niſi vnum, qui iuxta philoſophum idem inquātum idem ſemper eſt natum facere idem, ergo eſſentia diuina, quæ eſt ſimpliciter vna non eſt ratio cognoſcēdi multitudinem creaturarum. Septimo neceſſarium non eſt ratio cognoſcendi contingens. Nā iuxta philoſophū in primo priorum. Ex præmiſſis neceſſariis non ſequitur concluſio contingens. Sed Deus eſt ens neceſſarium, ergo deitas nō eſt ratio cognoſcendi cōtingētia. Octauo. Si Deus omnia cognoſcit nedū actualia, ſed etiā poſſibilia & infinita ſunt poſſibilia, nam in eadem ſpecie poſſibilia ſunt infinita in diuidua, cū nulla ibi ſit repugnātia, ergo Deus pṗterit producere infinita, quod videtur falſum, quia tunc nihil poſſet maius producere & ſic eſſet exhauſta ſua potētia reſpectu creaturarū. Contra ad Hebr: 4. Nulla creatura inuiſibilis eſt in cōſpectu Dei, omnia.n. nuda & aperta ſunt oculis eius. Notādū ꝙ tres primæ rationes prius adductę videntur difficillimæ & diuerſi diuerſimode ad eas reſpondent. Omiſſis tamen multorum ſolutionibus, quæ magis vidētur verborum fuga: quàm reſponſio vera. Pro vera illarum rationum ſolutione breuiter ſunt notanda tria fundamenta. Primum eſt, quòd æqualitas & inæqualitas, prout fundantur in quātitate molis ſunt tantūmodo paſſiones quantitatis finitæ, patet, æqualia enim dicūtur quorum extrema ſe inuicem nō excedunt: quantitates autem infinitæ non habent extrema. Item non eſt inæqualitas vt hic ſumitur, niſi vbi eſt exceſſus ſecundum proportionem: vnum autem infinitum nō excedit aliud infinitum, nec excedit finitum ſecundum proportionē. Secūdum eſt. In multitudine infinita non habet locū ratio totius & partis: patet, quia omne totum eſt maius in ſua parte: & pars eſt minor toto. Maioritas autē & minoritas ſunt ſpecies inæqualitatis: ergo cum inæqualitas non habeat locum in infinitis, ſequitur, quòd neq; ibi eſt totum aut pars. Sumitur autem ibi maioritas, vt dicit exceſſum ſecundum porportionem. Vnde talis maioritas non eſt in Deo, quia improportionabiliter excedit creaturas. Tertium eſt. Totum in quantitate quod eſt vniuerſale vniuerſali-

2. de Ge. & cor. 1. c. 56.

Heb. 4.

ter ſumptum, non poteſt formari in multitudine infinita. patet, quia à quo remouetur genus & ſpecies, ſed ratio totius remouetur ab infinito: vt patet ex præcedenti fundamento: ergo & totum in quantitate quod eſt ſpecies eius. Non ſic tamen diceretur de toto vniuerſali, ex eo quòd ſecundũ rationem actualitatis, magis habet rationẽ partis, quàm totius. actualiter enim includitur in quolibet ſuo inferiori. Et ſi inſtetur, quia remota omni vniuerſali affirmatiua, & vniuerſali negatiua; quæ non ſunt ſine toto in quantitate, videtur deficere omnis inquiſitio ſillogiſtica. Dicendum, quòd ſi à multitudine infinita accipiatur aliqua finita multitudo, de ipſa formari poſſunt vniuerſales propoſitiones: ſed non de ipſa multitudine infinita ſimul ſumpta, eo quòd non eſt tota: De ipſis etiam terminis formari poſſunt propoſitiones vniuerſales, prout illi termini abſtrahunt à finitate, & infinitate. Ex his ergo præmiſſis, faciliter reſolui poſſunt tres prædictæ rationes: quoniam videlicet non eſt dare omnes partes in linea, nec omnia puncta in multitudine infinita punctorum, & infinitæ ſpecies numeri non ſunt omnes. Et confirmatur iſte modus ſoluendi, quia idem eſt omnis homo, & tota hominum multitudo, ſed infinita hominum multitudo non eſt tota: cum enim totum conſtituatur ex partibus, aut totũ illud conſtaret ex partibus finitis, aut infinitis. Non primum, quia partes finitæ non poſſunt conſtituere niſi finitum. Nec ſecundũ, quia ſic totum non eſſet maius parte: infinito enim nihil eſt maius. Sed inſtatur, quia cuiuſlibet cõtradictionis altera pars eſt vera: ſed hæc eſt falſa, aliqua pars continui non eſt diuiſibilis in partes vltèriores. ergo iſta eſt vera, omnis pars eſt diuiſibilis &c. Item ex ſingularibus ſufficienter enumeratis infertur vniuerſale vniuerſaliter ſumptum: ſed hic punctus in linea eſt à Deo cognitus. & ſimiliter iſte punctus, & ſic de alijs. ergo omnis punctus in linea eſt à Deo cognitus: ergo cum ſint ibi infinita puncta. ſequitur, quòd totum in quantitate formari poteſt in multitudine infinita. Item notum eſt, quòd omnis pars eſt minor toto: in continuo autem ſunt infinitæ partes. igitur. Ad primum negatur conſequentia: quia iſta, omnis pars cõtinui eſt diuiſibilis in partes vlteriores, ſi fiat ibi diſtri-

butio pro infinitis, nō contradicit iſti, aliqua pars cōtinui non eſt diuiſibilis, &c. Et ratio eſt. quia propoſitio, quæ habet ſubiectum includens incompoſſibilia, non habet contradictoriam ſicut iſta (omnis homo irrationalis eſt animal) huiuſmodi autem eſt iſta (omnis pars continui eſt diuiſibilis, &c.) quia totalitas quæ deſignatur per ſignum vniuerſale, & infinitas partium ſunt incompoſſibiles. Ad ſecundum dicendum, quòd maior eſt vera, quādo ſingularia habent rationem partis reſpectu talis vniuerſalis vniuerſaliter ſumpti: vnitates autem non poſſunt habere rationem partis reſpectu multitudinis infinitæ, quia ſemper inter partem, & totum eſt proportio: finiti autem ad infinitum nulla eſt proportio. Ad tertium dicendū, ꝙ illa, omnis pars eſt minor toto verificatur pro multitudine partium abſtrahendo à finito & infinito, & nō pro ipſa infinitate. Cōfirmari autē poſſunt prædicta, quia iuxta philoſophum ante omnē motū fuit motus & ante tēpus fuit tempus: ſed illud ſignum vniuerſale non poteſt ibi diſtribuere pro multitudine infinita, ſed pro aliqua finita multitudine, quoniam ante infinitam multitudinē dierū nulla fuit dies. His præmiſſis ponuntur ſex concluſiones. Prima eſt. Deus vniuerſaliter cognoſcit omnia: patet, quia intellectus creatus ſe extendit ad omnia entia cum ſecundum philoſophos ens ſit adæquatum obiectum intellectus creati. Intellectus autem diuinus in infinitum excellentior eſt intellectu creato, igitur. Item intellectio cuiuſcunque intelligibilis nominat perfectionem, ſed nulla perfectio deeſt Deo. Secunda concluſio. Intellectus diuinus cognoſcit infinita: patet, quia cognoſcit partes quæ ſunt in linea, & temporis inſtantia, & numerorum ſpecies: huiuſmodi autem ſunt infinita. igitur. Item intellectus diuinus cognoſcit omnia poſſibilia, & huiuſmodi ſunt infinita, cum etiam in eadem ſpecie non repugnet indiuidua eſſe infinita. Tertia concluſio. Intellectus diuinus omnia cognoſcit diſtincte: patet, quia cognitio vniuerſalis, & confuſa eſt imperfecta, & ſic repugant Deo. Quarta concluſio. Deus per eſſentiam ſuam ſeipſum, & omnia alia cognoſcit: patet, quia eſſentia diuina radicaliter continet omnia diuina, & eminentiſſime, & perfectiſſime continet entitates omnium creabilium: ergo & co-

rum cognoſcibilitates. igitur. Quinta concluſio. Intellectus diuinus per vnicum actum indiuiſibilem omnia cognoſcit. patet, quia æqualis eſt illimitatio intellectus diuini, & actus eius, cum vterque ſit infinitus. vnde eodē actu ſimplici Deus affirmat & negat: poteſt tamen ibi cōcedi rationum formalium non identitas. Sexta concluſio. Reſpectu neceſſariorum Deus non poteſt plura cognoſcere quàm cognoſcit, ſed bene reſpectu contingentium. Primum patet, quia neceſſitate naturali cognoſcit neceſſaria autē actū voluntatis, vt poſteà amplius dicetur: ſed voluntas poteſt plura velle quàm volit, cum poſſit plura facere, quàm facit, ideo ſicut voluntas poteſt augeri obiectiue reſpectu contingentium, ſic & notitia. Ad tria prima argumenta patet reſponſio ex dictis. Ad quartum dicendum, ꝙ maior eſt vera de cognitione, quæ cauſatur ab obiecto, aut in qua recipitur perfectio aliqua ex ordine ad obiectū: ſed ſciētia Dei nō eſt huiuſmodi. Nō enim cātur à rebus, neque perfectionem aliquam habet ex ordine ad obiecta ſecundaria, ſcilicet ad creaturas. Nō enim, quia Deus cognoſcit creaturas, ideo ſua ſciētia eſt perfectior, immo ecōtra, quia ſciētia ſua eſt perfectiſſima, ideo cognoſcit creaturas. Ad quintū dicendū, ꝙ maior eſt vera vbi obiectū intelligibile eſt aliquo modo cauſa ſciētię, ſed hoc non habet locum in propoſito. Ad ſextum dicendum, antecedens eſt verum de vno limitato, ſed non de illimitato, quod eminenter continet plura. Ad ſeptimum dicendū, quod maior eſt vera de eo quod eſt neceſſarium tam mortaliter, quàm cauſaliter, non autem de eo quod eſt neceſſarium formaliter, & tamen contingenter cauſat, cuiuſmodi eſt Deus. Ad octauum dicendum ad conſequens, ꝙ Deus poteſt producere infinita eō mō quo ſunt poſſibilia. Non ſunt autem poſſibilia, niſi finita in infinitum, quia videlicet vltra omnia iam producta poteſt plura & plura producere, ſed nunquam poſſunt eſſe in actu producto infinita. infinitas. n. repugnat effectui, & ideo in Deo non eſt potentia productiua infinitorum, hoc modo, cuilibet. n. potentiæ actiuæ correſpondet propria potentia paſſiua. vt habetur v. & ix. Metaph.

De diuinæ ſcientiæ certitudine.

Vtrum cum ſcientia Dei ſtet contingentia rerum.

Sco. 1. ſent. d. 39 q. 5. Tho. 1 p. q. 14. ar. 13. Dur. 1. d. 38. q. 3.

Circa tertiū quod eſt de certitudine diuinæ ſcientiæ quęritur. Vtrū cū determinata & infallibili, atq; immutabili certitudine diuinæ ſciētiæ ſtare poſſit eius cōtingentia circa obiecta creabilia, & contingentia ipſorū obiectorū. Ar. q̄ Deus nō determinate ſciat omnia creabilia, quia ſecūdū philoſophū. De futuris cōtingentibus nō eſt determinata veritas: ergo nec determinata ſcibilitas: igitur. Secūdo. Si in futuris eſſet determinata veritas, & determinata ſcibilitas, ſequitur q̄ fruſtra fierēt cōſilia & negociationes. Tertio Si Deus ſciat determinate vnā partē & nō aliā, ſequitur q̄ eius ſciētia eſt limitata, q̄ eſt falſum: ergo in cōtingentibus non determinate nouit vnā partē. Quarto ar. q̄ nō cognoſcat cōtingētia infallibiliter: quia ſequitur, De⁹ nouit me ſeſſurū cras, & ego nō ſedebo cras: ergo Deus fallitur: ergo etiam ſequitur, Deus nouit me ſeſſurū cras, & ego poſſum nō ſedere cras: ergo Deus poteſt falli. patet cōſequētia, q̄a ſicut ex ambabus de ineſſe, ſequitur cōcluſio de ineſſe, ita ex vna de ineſſe, & alia de poſſibili, ſequitur concluſio de poſſibili. Quinto. Deus nouit me ſeſſurū cras, & poſſibile eſt me nō eſſe ſeſſurū cras: ponatur ergo iſta de ineſſe dicēdo, ego nō ſedebo cras: ſequitur ex hoc Deū falli. Ex poſſibili autē poſito ineſſe, nullū ſequitur impoſſibile, ergo nō eſt impoſſibile Deum, ſiue ſcientiam diuinā falli. Sexto arguitur, q̄ Deus nō cognoſcat cōtingentia immutabiliter, quia nō eſt trāſitus de contradictorio in cōtradictoriū, ſine mutatione, Sed De⁹ ſciēs a: pōt nō ſcire a: intelligēdo per a: aliq̄ contingēs: ergo in ſciētia Dei erit trāſitus de contradictorio in cōtradictoriū, & ſic mutatio. Septimo De⁹ nō ſciēs b, pōt ſcire b: ergo pōt incipere ſcire b, & ſic erit mutatio. Octauo arguitur, q̄ De⁹ neceſſario cognoſcat cōtingētia q̄a in Deo nulla eſt mutabilitas, ergo oīa immutabiliter cognoſcit, ſed in Deo eſt neceſſitas immutabilitatis, igitur. Nono, Quicquid poteſt eſſe in Deo, poteſt eſſe idē Deo & ipſe Deus, ſed quicquid pōt eſſe in Deo, neceſſario eſt in Deo: ergo quicquid poteſt eſſe in Deo, neceſſario eſt Deus. Sed ſcire b; poteſt eſſe in Deo, ergo neceſſario eſt De⁹: & ſic Deus, neceſſario ſcit b, & ita diceretur de alijs. Decimo. Omnis perfectio ſimpliciter neceſſario eſt in

Libr. 1 Perihermen.

Deo, ſed ſcire b, eſt perfectio ſimpliciter. Non enim eſſet Deus perfectus ſimpliciter, ſi neſciret b: igitur. Vndecimo arguitur, quòd cum certitudine diuinæ ſcientiæ non poſſit ſtare contingentia rei. Nam ſequitur. Deus ſcit hoc futurum eſſe, ergo hoc neceſſario erit, patet cõſequentia, quia Dei ſcientia eſt ſimpliciter neceſſaria, nihil enim contingens eſt formaliter in Deo. Duodecimo. Omne quod eſt ſcitum à Deo fore, neceſſario erit. A: eſt ſcitum à Deo fore. ergo a neceſſario erit. Et ita argueretur de omnibus aliis à Deo ſcitis. Contrà, quantum ad primas partes, quicquid eſt perfectionis in ſcientia eſt attribuendum diuinæ ſcientiæ, ſed determinatio, infallibilitas, & immutabilitas, pertinent ad perfectionem ſcientiæ igitur. Et quantum ad alias partes arguitur: Multa ſunt poſſibilia aliter ſe habere, ergo talia non ſunt neceſſaria, ſed contingentia. Si autem aliter ſe haberent: Deus non ſic ea cognoſceret, ſicut nũc cognoſcit, ergo Deus aliter ea cognoſceret, quàm cognoſcit, & per conſequens non cognoſcit ea neceſſario. Notãda ſunt quinque præambula: Primum eſt. Omne cõtingens etiam antequam ponatur in eſſe, eſt determinatum determinatione de ineſſe. verbi gratia. iſta eſt ſic determinate vera: Antichriſtus erit, quia eius contradictoria eſt falſa. patet, quia omne determinate à Deo cognoſcibile eſt determinate verum. Cognitio enim ſequitur veritatem, & entitatem, ſed omne futurum contingens eſt à Deo determinate cognoſcibile, quia, vt dicit Auguſtinus ſuper Geneſim: Deus non aliter nouit facta quàm fienda. Cognoſcit autem facta determinate igitur. Secundum eſt. Nullum contingens eſt determinatum determinatione de poſſibili, ſed indeterminatum: patet, quia nihil quod poteſt eſſe & non eſſe, eſt determinatum determinatione de poſſibili; ſed omne contigens poteſt eſſe & non eſſe: hæc enim eſt ratio contingentis. Tertium eſt, In ipſa indeterminatione de poſſibili, ſtat præciſè ratio contingentiæ: patet, quia contingens dicitur quod poteſt eſſe & non eſſe. Item aliquid non eſt formaliter contingens, niſi quando eſt, ſed contingens quando eſt poteſt non eſſe. igitur. Maior patet, quia contingentia rei præſupponit eius exiſtentiam, modificatio enim præſupponit modificabile: futurum ergo

Aug. ſuper Geneſim.

non eſt contingens formaliter,ſed erit contingens quando erit. Et ſimiliter præteritum non eſt contingens, ſed fuit Minor patet,quia contingens quando eſt,non neceſſario eſt, immo in eodem inſtanti in quo eſt, poteſt eſſe ſuum oppoſitum, non quidem in ſenſu compoſitionis, ſed in ſenſu diuiſionis. Quartum eſt. Prima radix contingentiæ eſt voluntas diuina: patet,quia voluntas diuina cum ſit prima & perfectiſſima cauſa ſi cauſaret neceſſario, nulla alia cauſa poſſet cauſare contingenter, hoc autem eſt falſum. igitur: patet illa conſequentia, quia cauſa ſecunda eo modo cauſat quo mouetur à prima, ergo ſi à prima mouetur neceſſario:neceſſario cauſat.Item primo poteſt cauſare omnes effectus cauſæ ſecundæ, ſed cauſa neceſſario agens agit quantum poteſt, ergo ſi prima neceſſario cauſat, ſequitur quòd neceſſario cauſat omnem effectum, & ſic nihil eſt contingens. Quintum eſt quòd ad videndum qualiter cum certitudine diuinæ ſcientiæ ſtat rerum contingentia conſideranda ſunt quattuor ſigna. Primum eſt,in quo intellectus diuinus in diuina eſſentia videt quidditates,& terminos omnium complexionum tam neceſſariorũ,quàm contingentium.Secundum eſt in quo intellectus diuinus ex illis terminis format complexiones neceſſarias quidem & impoſſibiles, vt determinatas,contingentes vero vt neutras. Tertium eſt in quo diuina voluntas complexiones contingentes ſibi ab intellectu prçſentatas, vt neutras determinat ad alteram partem. Quartum eſt in quo intellectus diuinus videns determinationem voluntatis,& ſciens eſſe infallibilem, determinate cognoſcit huiuſmodi veritates contingentes,ſic à voluntate determinatas. Vel aliter & melius,vt dicit Scot. Præſuppoſita determinatione diuinæ voluntatis,per quam cõtingens eſt determinate verum. Intellectus diuinus in eſſentia diuina cognoſcit illam veritatem,& hoc naturaliter quantum eſt ex parte ipſius eſſentiæ,quia naturaliter diuina eſſentia reprçſentat omnia vera. Certitudo ergo diuinæ ſcientiæ eſt in quarto ſigno,in quo non poteſt res aliter ſe habere, quæ in tertio ſigno indifferens erat ad vtramque non quidem coniunctim, ſed diuiſim,& ſic in illo tertio ſigno eſt contingentia. Et ſi quæratur quomodo in eodem ſigno, ſiue inſtanti du-

1.d.39.q.5.

rationis, poteſt idem eſſe neceſſarium & contingens. Dicendum, quòd ſicut neceſſarium eſt ſedentem non ambulare in ſenſu compoſitionis, quod eſt tamen contingens in ſenſu diuiſionis. Et eſt diligenter aduertendum, quòd ordo ſignorũ naturalis præſuppoſitionis in eodem inſtanti durationis eſt imaginandus nunc omnino idem eſſe, ſicut fuit ab æterno, quia penitus eſt vnum, & idem inſtans æternitatis. His præmiſſis, ponũtur quinque concluſiones. Prima eſt. Intellectus diuinus determinate, certitudinaliter, ac infallibiliter, & immutabiliter cognoſcit omnia etiam contingentia, patet, quia quicquid eſt perfectionis in ſcientia, eſt attribuendum diuinæ ſcientiæ, & quicquid eſt imperfectionis, eſt ab ea remouendum, ſed determinatio certitudo & infallibilitas, ac immutabilitas pertinent ad perfectionem ſcientiæ, oppoſita vero ad imperfectionem, igitur. Secũda concluſio. Ideæ non ſunt ratio determinatæ, & certitudinaliter cognoſcendi veritates contingentes quemadmodum aliqui dixerunt: patet, quia nulla ratio repręſentatiua quidditatum; ſiue terminorum neceſſario repręſentat veritatem, niſi quæ nata eſt cognoſci ex terminis, ſed complexio contingens non eſt nata cognoſci ex terminis, igitur. Item ideæ naturaliter repręſentant quicquid repręſentat eo, ꝙ ſunt in Deo ante omnem actum voluntatis, ſed complexiones cõtingentes non ſunt veræ neceſſitate naturali, ſed per determinationem voluntatis, igitur. Tertia concluſio. Coexiſtentia totius temporis cum æternitate diuina non eſt ratio determinate cognoſcendi contingentia patet, quia coexiſtentia cum ſit relatio realis pręſupponit exiſtentiam extremorum, ſed tempus, & ea, quę ſunt in tempore non realiter exiſtũt ab æterno, igitur. Item Deus propter ſuam immenſitatem, non poteſt dici coexiſtere loco, niſi actu exiſtenti: ergo neque per æternitatem coexiſtit tempori, niſi actualiter exiſtenti. Item, dato quòd eſſet talis coexiſtentia, nihil videtur poſſe facere ad certitudinem diuinæ notitiæ, quia intellectus diuinus nullam certitudinem accipere poteſt ab obiectis ſecundariis, ſcilicet à creaturis. vileſceret enim ſi aliquo modo moueretur ab eis. Quarta concluſio. Eſſentia diuina eſt ratio ſufficiens cognoſcendi determinate certitudinaliter & immutabi-

liter omnia:patet, quia eminentiſſime, & perfectiſſime omnia continet. Quinta concluſio. Cum certitudine diuinę ſcientiæ ſtat rerum contingentia: patet, quia ſicut voluntas poteſt non velle aliquod contingens, ſic intellectus poteſt illo modo non ſcire, quia videlicet illud contingens, licet per diuinam voluntatem ſit determinatum ad eſſe, tamen poteſt non eſſe, & ſic licet ſit determinatum de in eſſe eſt, tamen indeterminatum de poſſibili. Ratio autem contingentiæ pręciſè ſtat in illa indeterminatione de poſſibili, vt patet ex tertio pręambulo: igitur. Ad primum argumentum dicendum, quòd antecedens eſt verũ de determinatione de poſſibili, ſed nõ de ineſſe. Ad ſecundum dicendum, quòd ad conſiliandum ſufficit indeterminatio de poſſibili. Ad tertium dicendum, quòd antecedens eſt verum, ſi intellectus ita ſciret determinate vnam partem, quòd non poſſet ſcire aliam, ſed non quando ita ſcit vnam partem, quòd de facto non ſcit aliam. Ad quartum negatur conſequentia, quia ſemper eſt concomitantia ſcientiæ, & rei ſcitę, & ideo ſicut res poteſt non eſſe, ita Deus poteſt non ſcire: & ita nunquam contingere poteſt, quòd Deus aliter ſciat rem, quàm res ſit, ideo nunquam poteſt falli. Ad quintum dicendum, quòd ex poſſibili poſito ineſſe, pręciſè ſumpto, nullum ſequitur impoſſibile, ſed ex illo cum alio ſibi incompoſſibili, ſequitur impoſſibile, & ſic eſt in propoſito. Ad ſextum negatur conſequentia, quia non eſt tranſitus, niſi per ſucceſſionem oppoſiti ad oppoſitum, quę non eſt poſſibilis in propoſito, licet ſcientia Dei de ſe, vt prior naturaliter tendentia ad obiectum, ſit indifferens ad vtrumque oppoſitum pro eodem inſtanti, non quidem cõiunctim, ſed diuiſim, non tamen ſcientia Dei, vt iam reſpicit alterũ oppoſitum. Ad ſeptimum negatur conſequentia, quia non poteſt eſſe inceptio, nec mutatio, niſi per ſucceſſionem oppoſiti ad oppoſitum, quę non habet locum in propoſito. Ad octauum negatur ſecunda conſequẽtia, quia immutabilitas negat tantùm ſucceſſionem oppoſiti ad oppoſitum, neceſſitas vero ſimpliciter, & abſolutè remouet poſſibilitatem oppoſiti. Ad nonum dicendum, quòd maior eſt vera de eo, quod eſt in Deo formaliter, ſed non de eo, quod eſt in Deo tanquam relatio rationis, aut ſicut

quodlibet logicaliter prędicatiuum dicitur in eſſe ſubiecto, ſecundum quem modum appellatio relatiua in Deo eſt, puta eſſe dominum, quod ei conuenit ex tempore, & ideo non poteſt eſſe idem Deo, quia nihil idem Deo eſt temporale. Scire autem b, inquantum ſcire eſt formaliter in Deo, & ita idem Deo, ſed inquantum eſt talis termini non conuenit Deo, niſi ſecundo modo, inquantum videlicet illud obiectum, vt cognitum reſpectum habet ad Deum. Ad decimum dicendum ad minorem, quòd ſcire b, inquantum ſcire ſimpliciter: eſt perfectio ſimpliciter, ſed non inquantum eſt talis termini, ſed illo modo eſt perfectio, cum addito quod neceſſario concomitatur perfectionem illam, quia vt obiectum illud, vt cognitum neceſſario habet reſpectum ad ſcientiam diuinam, tamen neque propter illum reſpectum, neque propter appellationem relatiuam in ſcientia Dei, ipſa ſcientia eſt perfectio ſimpliciter, ſed ex ſua ratione præciſè ſumpta. Ad vndecimum negatur conſequentia. Et ad probationē dicitur, quòd licet ſcientia Dei in ſe ſit neceſſaria, non tamen ſibi conuenit neceſſitas inquãtum tranſit ſuper obiectum contingens. Ad vltimum negatur conſequentia, quia minor non eſt de ineſſe ſimpliciter, vt requiritur in tali modo arguēdi, licet enim ſit ſemper vera, tamen non eſt neceſſaria.

PORTIO II.

De Dei prouidentia, & diſpoſitione.

S VPERIVS *dictum eſt de intellectu diuino, & eius ſcientia. Conſequenter dicendum eſt de diuina volũtate, & de his, quæ ad eam pertinent. Vt primo dicendum eſt de Dei prouidẽtia & diſpoſitione. Secundo de diuina voluntatis extenſione. Tertio de eius impletione. Quarto de præmiſſione. Quinto de creatæ voluntatis ad diuinam confirmitate. Sexto de diuina dilectione. Septimo de ira Dei, & odij conditione. Octauo de diuina miſericordia, & iuſtitiæ ratione.*

Vtrum

Vtrum diuinæ prouidentiæ omnia ſint immediatè ſubiecta.

Tho.1.p.q.22.ar.2. Dur.1.d.39.q.3.

CIrca primum, primo quæritur. Vtrum diuinæ prouidentiæ omnia ſint immediatè ſubiecta. Primo arguitur, quòd in Deo non ſit prouidentia, quia ſecundum Tulium, prouidentia eſt pars prudentiæ, ſed in Deo non eſt prudentia, igitur. Minor patet, quia ſecundũ Philoſ. prudentia eſt bene conſiliatiua, ſed cõſiliari non pertinet Deo, cùm nihil habeat dubium: igitur. Secũdo arg. quòd non omnia ſubſint diuinæ prouidẽtiæ, quia nullum fortuitum eſt prouiſum, ſed multa ſunt fortuita: igitur. Tertio. Omnis ſapiens prouiſor excludit omne malum & defectum quantum poteſt à rebus, quibus habet prouidere, ſed Deus non excludit omnem defectum à creaturis, cùm tamen poſſet: igitur. Quarto. Nulla res, quæ ſibiipſi derelinquitur ſubeſt prouidentiæ alterius, ſed homo ſibiipſi derelinquitur, iuxta illud Eccleſiaſtici. Deus ab initio conſtituit hominem, & reliquit eum in manu cõſilij ſui. De malis enim hominib⁹ ſpecialiter dicit Pſal. Demiſit eos ſecundum deſideria cordis eorum. Quinto. Dicit Apoſtolus, quòd nõ eſt à Deo cura de bobus. Et idẽ diceretur de aliis creaturis irrationabilibus: igitur. Contrà dicitur Sapientiæ. Tu autem pater gubernas omnia prouidentia. Et Gregorius in moralibus. Mundum per ſeipſum regit, quem per ſeipſum condidit. Notanda ſunt tria præambula. Primum eſt, quòd prouidentia dupliciter accipi poteſt. Vno modo pro præuiſione rerum, & ſic pertinet ad intellectum. Alio modo pro earum determinatione, aut præordinatione, & ſic pertinet ad voluntatem. Secundum eſt, quòd circa prouidentiam duo ſunt conſideranda. Vnum eſt ipſa præordinatio. Et aliud eſt ipſius præordinationis executio. Primum eſt æternum & ſecundum temporale. Tertium eſt, quòd prouidẽtia non dicit aliquem formalem reſpectum ad creaturas, ſed tantùm appellationem relatiuam inquantum ipſe Deus ſub ratione abſoluta, terminat reſpectum creaturarũ inquantum ſunt præuiſæ, aut volitæ à Deo. Et ſi quæratur. An

Ethic.lib.6. *Eccleſ.15.* *2 Cor.9.* *Sap.14.*

reſpectus rei in eſſe volito ad ipſam volitionem ſit reſpectus rationis. Dicendum, quòd ſi ſumatur reſpectus rationis generaliter pro omni reſpectu nō reali, illo modo eſt reſpectus rationis, ſed non accipiendo reſpectū rationis ſpecialiter pro reſpectu, qui eſt in aliquo per actū rationis. His præmiſſis ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. Sumendo prouidentiam pro præuiſione, omnia creata ſubduntur diuinæ prouidentiæ, & ab æterno: patet, quia Deus ab æterno nouit omnia. Secunda cōcluſio. Sumendo prouidentiam pro diuina præordinatione in Deo eſt prouidentia reſpectu omnium creabilium etiam ab æterno. Patet, quia omnis potentia operatiua perfecta poteſt habere actum operandi reſpectu cuiuſcunque obiecti, quod natum eſt cadere ſub tali potentia, ſed diuina voluntas eſt potentia operatiua perfecta, ergo poteſt habere actum circa quodcūque volibile. Hoc autem non poteſt ex tempore, quia ſic eſſet ibi nouitas & mutatio, igitur ab æterno habet illum actum volitiuum, & præordinatiuum omnium creabilium. Tertia concluſio. Quantum ad rationem præordinationis, omnia ſunt immediatè ſubiecta diuinæ prouidentiæ: quantum vero ad huius præordinationis executionem, quæ gubernatio dicitur aliquo modo Deus immediatè omnibus prouidet, & aliquo modo mediatè. Primū patet, quia De⁹ per ſeipſum omnia præordinauit. Secundum patet, quia etiam per ſeipſum omnia gubernat immediatius, quàm cauſæ ſecundæ, cùm etiam ipſe cauſas ſecundas applicet propriis effectibus. Tertium patet, quia Deus inferiora gubernat per ſuperiora: non quidem propter defectum ſuæ poteſtatis, ſed propter abundantiam bonitatis, propter quam dignitatem cauſalitatis communicat etiam creaturis inquantum ergo ſuperiora, quæ habēt à Deo vim gubernatiuam, & cauſatiuam cauſant & gubernant inferiora dicitur Deus mediantibus ſuperioribus gubernare inferiora. Ad primum argumentum neganda eſt minor. Et ad probationem dicendum primo, quòd prudentia præciſè ſumpta, excludēdo Eubuliam ſibi annexam, non eſt conſiliatiua, ſed eſt præceptiua, quod maximè conuenit Deo. Secundo dicendum, quòd licet conſilium, ſiue conſiliatio inquantum nominat inquiſitionem veritatis non ſit in

Deo, bene tamen quantum ad rectitudinem, & certitudinem operandorum, quæ eſt finis conſilij. Ad ſecundum dicēdum ad minorē, ꝙ licet multa ſint fortuita reſpectu cauſarū ſecundarum, nihil tamen eſt fortuitum reſpectu primæ cauſæ, nihil enim fit præter eius præordinationem. Ad tertium dicendum, quòd maior eſt vera de prouiſore particulari, ſed non de vniuerſali, qui ſi impediret omnia mala, multa bona deeſſent. Si enim non fuiſſet perſecutio tyrannorum, non fuiſſet patientia martyrum. Ad quartum dicendum ad minorem, quòd homo dicitur ſibiipſi relinqui, non per excluſionem diuinæ prouidentiæ ab homine, ſed propter vſum liberum voluntatis proprię quam tamen habet à diuina prouidentia. Quod autem dicitur de malis hominibus quòd à Deo dimittuntur, hoc non eſt intelligēdum per excluſionem omnimodam diuinæ prouidētiæ, ſed per excluſionem tantùm illius ſpecialis curæ, quam habet Deus de electis, per quam non permittit eos finaliter impediri à conſecutione proprię ſalutis. Ad quintum dicendum, quòd de irrationabilibus eo quòd non habent dominium ſui actus, non eſt Deo ſpecialis cura, per quam aliquid eis imputetur ad meritum, vel demeritum, penam vel præmium, quemadmodum curam habet de hominibus, non tamen excluduntur irrationabilia ab vniuerſali Dei prouidentia.

Vtrum prædeſtinatio ſit actus diſtinctus à præſcientia.

Thom.1.p.q.23.ar.5.Duran.1.d.41.q.2.

Secundò quæritur. Vtrum prædeſtinatio ſit actus diſtinctus à præſcientia Dei, habens rationem ex parte prædeſtinati & neceſſitatem ſibi imponens. Primo argu. cōtra primum, quia prædeſtinatio videtur eſſe quædam præſcientia iuxta illud ad Rom.6. quos præſciuit & prædeſtinauit, &c. Secundo argu. quòd prædeſtinationis ſit aliqua ratio in prędeſtinato, quia nulla eſt perſonarum acceptio in Deo, ergo non magis prædeſtinat vnum quàm alium, niſi pręſuppoſita aliqua inæqualitate in eis. *Rom.6.*

Tertio, Deus eſt ſumme liberalis & ſumme potens, ergo vniuerſaliter omnibus vult dare gloriam & gratiam, niſi ſit aliqua differentia & inæqualitas ex parte receptiuorum. Quarto arg. quòd prædeſtinatio imponat neceſſitatem, quia omne præteritum eſt ſimpliciter neceſſarium.
6 *Ethic.* Vnde dicit Ariſtoteles. Hoc ſolo priuatur Deus, ingenita videlicet facere quæ facta ſunt, ſed prædeſtinatio alicuius eſt præterita cùm ſit ab æterno, ergo eſt ſimpliciter neceſſaria & per conſequens ille qui prædeſtinatus eſt, non poteſt, nõ prædeſtinari, ergo neceſſario ſaluabitur. Quinto. Prædeſtinatus nõ poteſt damnari, niſi per actum propriæ voluntatis, ſiue actus propriȩ voluntatis non poteſt impedire diuinam ordinationem: ergo non poteſt prædeſtinatus damnari & ſic neceſſe eſt eum ſaluari. Contra quantum ad primũ, præſcientia pertinet ad intellectum,
Ephes.1. prædeſtinatio vero ad voluntatem, iuxta illud ad Ephe.1. Prædeſtinauit nos ſecundum propoſitum voluntatis ſuæ quantum ad ſecũdum prædeſtinatio eſt æterna, quicquid autem eſt in creaturis eſt temporale, nihil temporale eſt ratio æterni, quantũ ad tertium prædeſtinatus poteſt peccare mortaliter, ergo damnari. Notãda ſunt tria prȩambula. Primum eſt. Præſcientia poteſt accipi dupliciter. Vno modo pro præcognitione diuina de quibuſcunque futuris contingentibus & ſic etiã prædeſtinati dicuntur præſciti. Secundo modo pro ſola præcognitione damnationis reproborũ: & ſic ſoli reprobi dicuntur præſciti. Secundum eſt. Prædeſtinatio poteſt accipi dupliciter. Vno modo pro prȩcognitione quam habet Deus de ſalute electorum, & ſic eſt actus intellectus. Alio modo pro præordinatione & determinatione huiuſmodi ſalutis, & ſic eſt actus voluntatis: & hoc modo propriè dicitur prædeſtinatio. Nam prædeſtinatio nominat ſententiam diffinitiuam. Diffinire autem in contingentibus pertinet ad voluntatem. Tertium eſt. Actio diuina poteſt dupliciter conſiderari. Vno modo inquantum eſt à Deo & ſic actionis diuinæ nulla eſt ratio: neque vt finis, niſi vt ſua bonitas, aut iuſtitia manifeſtetur. neque vt efficiens niſi ſua voluntas. Alio modo inquantum tranſit, ſiue terminatur ad obiectum & ſic ex parte receptiui bene poteſt eſſe aliqua ratio propter quam actio diuina terminatur ad

ipſum. His præmiſſis, ponuntur quinque concluſiones. Prima eſt. Prædeſtinatio propriè ſumpta videlicet ſecũdo modo formaliter diſtinguuntur à præſcientia: patet, quia prædeſtinatio eſt, actus voluntatis. præſcientia vero eſt actus intellectus. Secunda concluſio. Prædeſtinatio, & reprobatio ſunt vnus, & idem actus voluntatis diuinæ, patet, quia ſicut diuinus intellectus omnia tã bona quàm mala vno & eodem intuitu videt, ſic diuina voluntas omnia quæcunque vult eodem actu vult, & ſic eodem actu, vult ſalutem electorum & damnationem malorum. Vnde patet quod prædeſtinatio & reprobatio non differunt ex parte principalis ſignificati, ſed ex parte connotati, quia videlicet prædeſtinatio connotat ſalutem in obiecto & reprobatio damnationem. Tertia cõcluſio. Neque prædeſtinationis, neque reprobationis eſt aliqua ratio in obiecto inquantum actus ille prædeſtinatiuus, aut reprobatiuus eſt à Deo: patet, quia nihil temporale eſt ratio æterni, ſed quicquid eſt in obiecto prædeſtinatio, aut reprobato eſt temporale. prædeſtinatio vero, aut reprobatio eſt actus æternus, igitur. Quarta concluſio. Et ſi prædeſtinationis non ſit in prædeſtinato aliqua ratio propter quam actio illa diuina terminatur adhuc magis, quam ad illum tamen hoc modo eſt in res probato aliqua reprobationis ratio. Primum patet, quia omnis ordinate volens finem & ea quæ ſunt ad finem prius vult finem, quàm ea quæ ſunt ad finem, ea enim quæ ſunt ad finem inquantum huiuſmodi non ſunt volenda, niſi propter finem. Sed beatitudo eſt vltimus finis creaturæ rationalis, ergo Deus prius vult creaturæ rationali beatitudinem, quàm ea quæ ordinantur ad beatitudinem, ergo non ſibi vult beatitudinem propter aliquod meritum præuiſum. Secundum patet, quia damnatio non eſt bona niſi quia iuſta. Vnde dicit Auguſtin' 11. ſuper Gen. quòd Deus non prius eſt vltor quàm aliquis ſit peccator. Vnde crudelitatis eſt velle aliquem punire non præcedente in eo culpa, ergo Deus non vult aliquem damnare niſi propter peccatum mortale finale in eo præuiſum, & ſic nunquam reprobat ſine ratione ex parte reprobati. Et ſi inſtetur, quia quando Petrus & Iudas vt æquales in naturalibus præſentati ſunt diuinæ voluntati. Et ſicut patet ex *Lib. 11. ſuper Gen.*

prædictis Deus primo voluit Petro beatitudinem. Quæritur quid tunc voluit Iude? ſi beatitudinem, ergo prædeſtinauit eum. Si damnationem, ergo ſine ratione reprobauit. Dicendum, quòd in illo primo inſtanti nihil voluit Iude, ſed fuit ſola negatio volitionis ſalutis circa Iudam. In ſecundo autem inſtanti quando Petro voluit gratiam finalem nihil etiam voluit Iudæ, ſed fuit tantùm actus negatiuus circa Iudam. In tertio autem inſtanti voluit permittere Petrum eſſe de maſſa perditionis: & tunc ſimili modo idem voluit de Iuda. Et iſte eſt primus actus poſitiuus circa Iudam: Ex quo ſequitur Iudam futurum eſſe finaliter peccatorem præſuppoſitis negationibus prædictis. In quarto ergo inſtanti quando Iudas, vt finaliter peccator offertur diuinę voluntati diuina voluntas, vult enim damnare, & ſic eum reprobat. Nec mirum ſi alius eſt ordo prædeſtinationis & alius reprobationis, quia omnia bona ſunt Deo attribuenda, mala vero nobis. Et ideo prędeſtinare aliquem ſine ratione congruit diuinæ voluntati, ſed non videtur poſſe immediate velle damnationem alicui vt præciſè cognito in puris naturalibus, ſed vt præuiſo in peccato mortali finali. Quinta concluſio. Hęc propoſitio prædeſtinatus poteſt damnari in ſenſu compoſito eſt falſa, ſed in ſenſu diuiſo vera. Primum patet, quia diuina prædeſtinatio eſt infallibilis. Secundum, patet, quia per prædeſtinationem non confirmatur aliquis in bono, ergo ille qui eſt prædeſtinatus poteſt peccare, & eadem ratione in peccato finaliter ſtare & ſic damnari. Ad primum argumentum, patet reſponſio ex dictis. Ad ſecundum negatur conſequentia, quia non dicitur eſſe perſonarum acceptio niſi quando vna perſona præfertur alteri indebitè. hoc autē non poteſt habere locum in Deo qui nulli eſt debitor. Vnde ſi dat vni & nō alteri nemini facit iniuriam. Vnde nō eligit aliquos, quia boni ſunt, ſed eos eligit vt boni ſint, ita q in ipſis non eſt ratio propter quam ſic eligũtur à Deo, ſed eos eligit Deus ex mera voluntate. Ad tertiũ negatur cōſequentia, quia decēs eſt vt aliquibus gratiam & gloriam communicet & non alis, vt ſic oſtendat ſe libere & non neceſſario bona ſua liberaliter communicare. Ad quartũ

negatur minor, in Deo enim idem eſt prædeſtinaſſe: prędeſtinare, & prædeſtinaturum eſſe, actus enim prædeſtinandi non tranſit in præteritum cum ſit in nunc æternitatis quod eſt ſimpliciſſimum. Vnde ita nunc poteſt Deus in nunc æternitatis aliquid velle aut aliquem prædeſtinare, ſicut ſi ad nihil fuerit voluntas eius determinata. Ad quintum negatur conſequentia, quia non poteſt ſtare determinatio voluntatis cum oppoſito eius quod determinauit. Nam ſicut prædeſtinatus poteſt peccare & damnari: ita Deus poteſt eum non prædeſtinare. Hæc enim ſeinuicem neceſſario concomitantur.

De diuinæ voluntatis extenſione.

Vtrum Deus cauſaliter ſe extendat ad alia à ſe.

Scot. 1. d. 45. quæſt. 1. Thom. 1. p. quæſt. 19. ar. 2. Dur 1. diſt. 45. q. 1.

CIRCA ſecundum, quod eſt de diuinæ voluntatis extenſione quęritur. Vtrum diuina voluntas immediate cauſaliter ſe extendat ad omnem effectum? Arguitur quòd non. Primo ſic. Sicut cauſa primaria plus influit in effectum, quàm ſecundaria, ita etiam prius. Sed quod eſt prius productum non poteſt poſtea produci: ergo ſi diuina voluntas quæ eſt prima cauſa producit omnem effectum, ſequitur quòd cauſa ſecunda, nihil producit, quod eſt falſum. Secundo. Aut diuina voluntas totaliter producit effectum, & ſic cauſa ſecunda ſuperfluit. Aut partialiter tantum: & ſic videtur eſſe inſufficiens quod inconueniens eſt dicere. Tertio. Si ſecunda cauſa nihil producit, niſi præſuppoſita influentia diuinę voluntatis ſequitur, quòd nihil producit niſi vt cauſa partialis, ergo nõ poſſet inferri perfectio cauſę ex perfectione effectus, patet iſta conſequentia, quia non oportet cauſam partialem eſſe perfectiorem ſuo effectu. Quarto. Si diuina voluntas concurrit ad quemcunque actum, ſequitur quòd concurrit ad actum generandi, ſed hoc eſt falſum, quod patet, quia à quocunque eſt actus generandi, illud generat: ſed Deus non dicitur generare, ea quæ in iſtis infe-

rioribus generantur, igitur. Quinto, Si Deus concurrit ad actum volendi in nobis, aut diuina voluntate aſſiſtente voluntas noſtra poteſt non agere: & ſic diuina voluntas per noſtram eſt impedita, aut non poteſt non agere & ſic non plus libere, aut contingenter agit, quàm ſol qui aſſiſtente ſibi diuina voluntate radium cauſat. Sexto. Deus non poteſt cauſaliter cõcurrere ad actum peccati, igitur. Contra. Diuina voluntas eſt prima cauſa ſimpliciter omnium creabilium. Notandum quòd ſicut dicit beatus Bonauen. in primo ſententiarum, duplices ſunt effectus diuinæ voluntatis. Quidam ſunt quorum diuina voluntas eſt tota cauſa non concurrente aliqua cauſa particulari, cuiuſmodi ſunt illa quæ ſola creatione producuntur. Alij ſunt quorum diuina voluntas eſt cauſa cum alia cauſa particulari concurrente, cuiuſmodi ſunt ea quę producuntur à cauſa naturali quæ non requiritur propter indigentiam diuinę voluntatis, ſed propter, ſummam eius liberalitatẽ quæ dat creaturis non ſolum eſſe, ſed etiam virtutem & actum cauſandi propter ordinem, & connexionem vniuerſi: & ſic vna cauſa non derogat alteri, quia totus effectus à diuina voluntate, & totus à cauſa ſecunda, licet alio & alio modo. Hoc præmiſſo ponuntur duæ cõcluſiones. Prima eſt. Effectus qui ſola creatione producuntur ſunt ſimpliciter immediate à diuina voluntate, patet, quia ſola creatio eſt à ſolo Deo vt alias dicetur. Secunda concluſio. Effectus illi qui ſunt à diuina voluntate concurrente cauſa ſecunda ſunt ab ipſa diuina voluntate, tam mediate quàm immediate, patet quia diuina voluntas, dat cauſis ſecundis virtutem agendi per quam producunt effectus ſuos, & ſecundum hoc tales effectus ſunt à diuina voluntate mediantibus cauſis ſecundis. Ipſa etiam diuina voluntas cõcurrit cum cauſis ſecundis in productione ſuorum effectuum ſecundũ ſeipſam: & ſic tales effectus ſunt immediate ab ipſa. Item effectus cauſarum ſecundarum: non ſolum dependent à diuina voluntate mediantibus cauſis ſecundis. Quod patet, quia ſi ſic ceſſante dependẽtia effectus permanentis ad cauſam ſecundam, à qua non dependet niſi in fieri, ſequeretur, quòd ceſſaret etiam dependentia illius effectus ad cauſam primam, quod eſt falſum. Item nulla cauſa ſecunda agit independenter:

cauſa ergo ſecunda & in eſſendo & in agendo, dependet à diuina voluntate. Inquantum ergo habet eſſe ab ipſa effectus eius eſt ab ipſa diuina voluntate, mediante ipſa cauſa ſecunda. Inquantum vero ipſa actio ſecundæ cauſæ eſt à diuina voluntate: effectus eius eſt immediate ab ipſa diuina voluntate, à quo enim eſt actio immediate: ab illo eſt immediate effectus per actionem productus. Ad primum arg. dicendum, quòd minor eſt vera in ſignis ſucceſſiuis, vbi productio tranſit in præteritum: non autem in ſignis permanentibus. Ad ſecundum dicēdum, quòd diuina voluntas quamuis poſſet totaliter cauſare: tamen libere actionem ſuam moderatur ne cauſæ ſecundæ ſubtrahat cauſalitatis dignitatem, quod non facit propter ſuam inſufficientiam: ſed propter ampliorem ſuæ bonitatis diffuſionem. Ad tertium negatur conſequentia. Et ad probationem dicitur quòd illud aſſumptum eſt verum de cauſa partiali in ordine cauſarum creatarum: ſed non de cauſa, quæ dicitur partialis propter concurrentiam diuinæ voluntatis. cauſa enim naturalis, quæ eſt totalis in ordine cauſarum naturalium: non obſtante generali influentia diuinæ voluntatis ſemper eſt perfectior ſuo effectu. Ad quartum conceditur, quòd diuina voluntas concurrit ad actum generandi creaturarum. Et cum argu. à quocunque eſt actus generandi illud generat. Verum eſt à quo eſt actus generandi tanquam ab agente per ipſum: ſed non tanquam ab vniuerſaliter cauſante ipſum. Ad quintum dicendum, quòd diuina voluntate aſſiſtente voluntati noſtræ, & præcauſante, voluntas noſtra, poteſt non agere: non ſic autem poſſet ſol non cauſare radium aſſiſtente ſibi voluntate diuina. Ipſa vero voluntate diuina aſſiſtente voluntati noſtræ, & concauſante neceſſe eſt voluntatem noſtram agere eo modo quo dicitur omne, quod eſt quando eſt neceſſe eſt eſſe. Si autem præſcindatur illud ſignum naturæ, in quo diuina voluntas dicitur præcauſare in illo ſigno non eſt in poteſtate noſtræ voluntatis agere, & non agere, quia pro tali ſigno non ſibi competit poſſe agere, ſicut cauſæ vniuerſali. Ad ſextum dicendum ad antecedens, quòd diuina voluntas concurrit ad id quod eſt poſitiuum in actu peccati: ſed non ad deformitatē in qua formaliter conſiſtit ratio peccati. Et ſi

inſtetur quia aliquibus actibus inſeparabiliter eſt annexa deformitas à Deo, vt ſit de eis demonſtrabilis, vt paſſio de ſubiecto ſicut patet de actu mentiendi,& de actu odiẽdi Deum: ſed à quocunque eſt ſubiectum ab eodem eſt paſſio: ergo ſi diuina voluntas eſt cauſa poſitiui in actu erit etiam cauſa deformitatis. Dicẽdum, quòd minor eſt vera tantum de paſſione poſitiua,quæ habet cauſam effectiuam, & non de paſſione primitiua, quæ nullam habet cauſam effectiuam: ſed defectiuam tantum, cuiuſmodi eſt deformitas peccati.

De diuinæ voluntatis impletione.

Vtrum diuina voluntas ſemper impleatur.

Scot.1.ſent. diſt.46 q.1. Thom.1.p.q.19.ar.6. Duran.1. diſt.46.q.1.

CIRCA tertium, quod eſt de diuinæ voluntatis impletione quæritur. Vtrum diuina voluntas ſemper impleatur? Arguitur ꝙ non, quia dicit Apoſt. *1.Thi.2.* Deus vult omnes homines ſaluos fieri: & tamen non omnes ſaluãtur. igitur. Secundo. Dicit Saluator loquens ad *Matth.23.* ciuitatem Hieruſalem. Quotiens volui congregare filios tuos &c. & tamen non omnes eos congregauit. igitur. Tertio. Omnis cauſa cuius effectus contingenter euenit, poteſt impediri, ſed effectus diuinæ voluntatis in creaturis contingenter euenit: ergo diuina voluntas poteſt impediri. & ſic non ſemper impletur, Contra. Ad romanos ix. Quis reſiſtet voluntati eius? Et pſalm. Omnia quæcũque voluit dominus, fecit. Notãda ſunt tria præambula. *Roma.9.* Primum eſt,quòd in Deo diſtinguitur voluntas beneplaciti, & voluntas ſigni. Voluntas beneplaciti dicitur volitio Dei efficax reſpectu effectus producti, vel producibilis quando videlicet effectus ille, ſic placet Deo quòd omnino determinatus eſt eum ponere in eſſe. Voluntas autem ſigni in Deo dicitur illud quod ſolet eſſe in nobis ſignum volendi, ſicut cum aliquis aliquid præcipit ſignum eſt quòd ipſe vult id fieri. Et ideo præceptum Dei dicitur eius voluntas, quia eſt ſignum diuinæ voluntatis.

Secundum eſt, quòd ſecundum doctores quinque ſunt huiuſmodi ſigna diuinę voluntatis pręcipua, quæ habentur in hoc verſu. Præcipit ac prohibet, permittit, conſulit, implet. quorum ſufficientia ſic habetur, quia aut ſignum diuinę voluntatis eſt reſpectu præſentis, vel reſpectu futuri, nec oportet aſſignare aliam differentiam reſpectu præteriti, quia quãtum ad hoc non eſt differentia pręſentis & præteriti: ſi ſit reſpectu præſentis. Aut eſt reſpectu boni: & ſic eſt impletio, ſiue operatio. Aut reſpectu mali, & ſic eſt permiſſio. Et hæc duo ſigna pertinent etiam ad voluntatem beneplaciti. Si vero ſit reſpectu futuri: aut eſt reſpectu mali, & ſic eſt prohibitio, aut reſpectu boni neceſſarij, & ſic eſt pręceptio. Aut reſpectu boni ſupererogationis, & ſic eſt conſilium. Et hæc tria diſtinguuntur contra voluntatem beneplaciti, niſi ſumeretur voluntas beneplaciti large pro volitione diuina reſpectu cuiuſcunq; obiecti quod aut ſibi placet boni ineſſe, aut ſibi placet illud non impedire. iuxta quod dicit Augu. in Encheridion. Nihil fit, niſi Deus vęlit, aut faciẽdo, aut ſinendo vt fiat. Tertium eſt, quòd ſecundum Damaſc. diſtinguitur voluntas diuina per voluntatem antecedentem & conſequẽtem. Voluntas antecedens dicitur voluntas, qua Deus vult aliquid quantum in ſe eſt. Vnde hæc voluntas reſpicit rem ſine circunſtantiis particularibus. Voluntas autem conſequẽs dicitur, quæ reſpicit rem ſub certis circunſtantiis. Et dicitur conſequens non, quia conſequitur merita, aut demerita. ſed quia eſt ſecundum pręſcientiam meritorum, aut demeritorum. Ad voluntatem itaque antecedentem pertinent illa tria ſigna, pręceptum, prohibitio, & conſilium. quibus etiam oſtendit Deus ſe velle omnes ſaluare. Alia vero duo ſigna ſcilicet permiſſio: & impletio pertinent ad voluntatem conſequentem. His pręmiſsis, ponuntur duę concluſiones. *Augu. in Encheridiõ.*

Prima eſt voluntas ſigni in Deo non ſemper impletur. patet, quia multi tranſgrediuntur pręceptum Dei, quod eſt ſignum voluntatis eius. Secunda concluſio. Voluntas beneplaciti, ſiue voluntas conſequens in Deo ſemper impletur. patet, quia quando diuina voluntas eſt determinata vltima determinatione ad ponendum aliquid ineſſe infallibiliter illud ponitur: cum diuina

determinatio ſit infallibilis. Sed velle aliquid voluntate beneplaciti eſt vltima determinatio diuinæ voluntatis. igitur. Item cauſa determinata vltima determinatione ad ponendum effectum in eſſe ſi non ponit illum ineſſe, hoc eſt aut propter impotentiam, quia videlicet eſt inſufficiens:aut quia impeditur ab alio,aut quia eſt mutabilis antequã effectus ponatur in eſſe.Sed diuina voluntas nec eſt impotens, nec impedibilis nec mutabilis, igitur.Ad primũ argumentũ dicendũ,quòd Apoſtolus ibi loquitur de voluntate antecedente, qua Deus vult omnibus ſalutem inquantum dat omnibus naturam ordinabilem ad ſalutem, & rectas leges,& alia adiutoria ſufficientia ad ſalutem quantum eſt ex parte ſui. Vel dicendum ſecundum Auguſtinum, quòd ibi eſt diſtributio accommoda, quia videlicet nemo ſaluatur, niſi Deus velit, ideo vult omnes illos ſaluari qui ſaluantur, ſicut iſta propoſitio Omnis homo timet in mari. Vel aliter dicendum, quòd ibi eſt diſtributio pro generibus ſingulorum, & non pro ſingulis generum, ſicut in iſta (omne animal ſunt in arca Noe) ita ꝙ ſenſus eſt ꝙ de õi natione hominũ vult Deus aliquos ſaluos fieri.Prima tamen reſponſio videtur magis conueniens, & magis placet modernis theologis. Ad ſecundum dicendum ſimilititer. Ad tertium dicendum, quod maior eſt vera, quando effectus non neceſſario ſequitur ad cauſam : ſed in creaturis licet effectus diuinæ voluntatis ſit contingens, tamen neceſſario ſequitur ad voluntatem Dei efficacem, ſcilicet ad voluntatem beneplaciti, ita quòd libet non ſit ibi neceſſitas conſequentis: eſt tamen neceſſitas conſequentiæ.

De diuina permiſſione.

QVÆSTIO VNICA.

Vtrum Deus velit mala fieri.

Scot.1.ſent.d.46.q.1.Tho.1.p.q.19. ar 9. Dur.1.d.47.q.2.

CIrca quartum, quod eſt de diuina permiſſione quæritur. Vtrum diuina voluntas debeat permittere mala fieri. Arguitur quòd non, quia ſuper illo. Digni ſunt morte non ſolum qui faciunt, ſed etiam qui facientibus conſentiunt. Dicit gloſa. Conſentire, eſt permittere quando quis impedire poteſt. Sed Deus poteſt impedire malum, ergo ſi permittit, conſentit quod eſt falſum. Secundo. Si Deus permittit iuſtum peccare. Aut hoc eſt per viam miſericordiæ, aut per viam iuſtitię. Et conſtat quòd non per viam miſericordiæ. Nec videtur poſſe dici, quòd hoc ſit per viam iuſtitiæ, cum iuſtus hoc non meruerit. Tertio. Si permiſſio ſit in Deo, aut eſt actus poſitiuus, aut negatiuus: Non primum, quia non eſt actus poſitiuus voluntatis niſi volitio, & nolitio. Sed Deus reſpectu peccati non habet volitionem, neque nolitionem. Nec poteſt dici, quòd ſit actus negatiuus, quia ſi ſic, non videtur quo modo Deus habeat certam ſcientiam de peccato futuro. Non enim cognoſcit futura contingentia, niſi per determinationem voluntatis, quæ eſt per actum poſitiuum. Contra, ſuper illo, Abundabunt tabernacula prædonum. Dicit Gregorius. Omnipotens Deus, quod prohibet congruit vt fieri ſinat. Notanda ſunt tria præambula. Primum eſt quod permiſſio dicitur tripliciter vno modo permittere, idem eſt quod non punire, ſicut dicebat dominus. Ad duriciam cordis veſtri permiſit vobis Moyſes libellum repudij, quia ſcilicet non puniebat. Secundo modo permittere idem eſt quòd non prohibere, ſicut ſuper illo pſal. Iraſcimini, & nolite peccare. Dicit gloſa. Permittit quod neceſſitatis eſt. Tertio modo permittere, idem eſt quod non cohibere, ſiue non impedire, & ſic permiſſio dicitur ſignum diuinæ voluntatis, & hoc modo hic loquitur de permiſſione. Secundum eſt quod ad permiſſionem, prout dicitur eſſe in Deo tria concurrunt. Primum eſt ſcientia, nullus enim dicitur permittere quod ignorat. Secundum eſt non velle malum fieri, aut non fieri, & iſtud non velle contradicit volitioni, nec eſt aliud quàm negatio actus poſitiui in voluntate. Tertium eſt velle reflexum inquantum videlicet diuina voluntas vult ſe non velle modum fieri, aut non fieri. Et ratione huius dicitur Deus volens permittere:

Rom. I. *Iob. xii.* *Math. xix.* *Pſal.*

formaliter. autem ipſa permiſſio nominat ipſam nón volitionem. Alia vero duo concomitanter ſe habent. Tertium eſt, quòd triplex eſt malum. Primum eſt malum naturæ, ſicut corruptio in rebus naturalibus. Secundum eſt malum pœnæ quo videlicet quis punitur. Tertium eſt malum culpæ, pro quo videlicet quis iuſte punitur. His præmiſſis, ponuntur quatuor concluſiones. Prima eſt. Malum ſub ratione mali non eſt à Deo volitum. patet, quia malum ſub ratione mali formaliter eſt extra obiectum formale voluntatis. ideo non eſt volibile. Secunda concluſio. Malum naturæ, & malum pœnæ ſunt à Deo volita ſecundum accidens: patet, quia illud eſt à Deo volitum per accidens, quod licet ſub ratione formali non habeat rationem boni, tamen eſt occaſio, & mediũ maioris boni in vniuerſo, ſed malũ naturæ, & malum pœnæ ſunt huiuſmodi. igitur. Minor patet, primo de malo naturę: quia corruptio vnius eſt generatio alterius: & ſic illa corruptio pertinet ad propagationem naturarum. Patet ſecundo de malo pœnę, quia per illud fit declaratio diuinæ iuſtitiæ & ſapientiæ. Tertia concluſio. Deformitas mali culpæ nullo modo eſt à Deo volita, patet, quod maxime odit Deus non eſt à Deo volitum: ſed Deus maxime odit malum culpæ. Vnde dicitur. Altiſſimus odio habet peccatores: quod non eſt niſi ratione culpæ. Quarta concluſio. Deus debet permittere malũ culpæ fieri: patet, quia decet vt gubernet creaturas ſecundum conditiones, quas eis indidit. Vnde Auguſtin. vij. de ciuitat. Dei. Deus creaturas quas condidit, ſic adminiſtrat vt eas proprios motus agere ſinat. Sed homini dedit voluntatem liberam, quæ peccare poteſt. igitur. Decet, vt permittat hominem peccare ſi velit. Ad primum argumentum dicendũ ad maiorem, quòd illa gloſa loquitur quando quis ſic permittit, quòd non cohibet, vel impedit, nec tranſgreſſorem arguit, nec punit, cum tamen poſſit: talis enim conſentit. Deus autem licet non cohibeat malum fieri: tamen peccantes arguit & punit. Ad ſecundum dicẽdum, quòd illa permiſſio eſt per viam iuſticiæ, non quę ſit meritorium exigentia, ſed quæ eſt concedentia diuinæ ſapientię. Ad tertium dicendum, quòd aliqui dicunt permiſſionem, eſſe nolitioné non efficacem, videlicet quan-

Ecclesi. xii.

Augu. vii. de ci. Dei.

do ſic eſt nolitio reſpectu alicuius rei, quòd illa diſplicet:ſed tamē nolens non impedit eā efficaciter. Sed hoc nō videtur conuenienter dictū, vt dicit Scot. quia poſitio cuiuſcunq; noliti videtur eſſe cum aliqua triſtitia, quę nō poteſt eſſe in Deo. Ideo conuenientius dicendum eſt, quòd permiſſio nominat negationem volitionis, vt dictū eſt. Et cum arguitur, quia ſi ſic, Deus non videretur poſſe habere certam notitiam de peccato futuro. Dicendum, quòd Deus non cognoſcit de certo aliquem peccaturū, ex eo, quòd videt ſe permiſſurum præciſe, ſed ex eo quòd videt ſe cooperaturum in poſitiuo peccati, ſi ſit peccatum commiſſionis, vel non cooperaturum in actu neceſſario, ſi ſit peccatum omiſſionis.

De creatæ voluntatis ad diuinam conformitatem.

Vtrum conformitas voluntatis creatæ ad diuinam, faciat eam bonam moraliter.

---

*Scot.1.ſent.d.*48 *q.*1. *Dur.* 1.*d.*48. *q.*1.*&* 2.

CIrca quintum quæritur. Vtrum conformitas voluntatis creatæ ad diuinam voluntatē faciat iuſtā & bonā moraliter. Primo arguitur, quòd non ſit poſſibilis illa conformitas, quia finitū non poteſt conformari infinito:ſed voluntas diuina eſt infinita:& voluntas creata eſt finita. Secundo arguitur, quòd voluntas creata non ſit bona ex conformitate ad voluntatem diuinam: quia dicit Auguſtinus, quòd Deus aliquando implet voluntatem ſuam bonam per malas hominum voluntates. vt patet in crucifixione Chriſti. Tertio, aliquando quis peccat, volendo quod Deus vult, ſicut Auguſt. ponit exemplum de prauo filio, qui vult mortem patris quam etiam Deus vult. Quarto arguitur. Quandoque iuſti contraria volunt: & ſic volendo quilibet meretur: vt patet, quia Paulus volebat ligari in Hieruſalem, ſui autem diſcipuli hoc nolebant. vt patet Act. xij. Deus autem non volebat *Act t.ii.* niſi alterum ipſorum, quia non poteſt velle oppoſita ſimul in eſſe eidem. Quinto. Hieremias dolebat ſuper

deſtructione ciuitatis Hieruſalem: cum tamen ſciret Deum eam velle: Chriſtus etiam flebat, & ſic dolebat de deſtructione eiuſdem ciuitatis. vt patet Lucæ xix. Beata etiam virgo dolebat de morte Chriſti, cum tamen ſciret Deum eam velle. Dolor autem ſiue triſtitia. vt dicit Auguſtinus. Eſt de his rebus quæ nobis nolentibus accidunt: ergo neque Hieremias, neque Chriſtus volebat deſtructionem ciuitatis Hieruſalem: neque beata virgo mortem Chriſti: & tamen eorum voluntates erant iuſtę, & bonę. igitur. Contra. Super illo pſal. Rectos decet collaudatio. Dicit gloſa. Rectum cor habet qui voluntatem ſuam conformat diuinę voluntati, quę ſemper eſt recta.

Notanda ſunt quatuor pręambula. Primum eſt, quòd createę voluntatis ad diuinam non poteſt eſſe conformitas ęqualitatis, propter nimiam diſtantiam, neque proprie conformitas proportionis cum infiniti ad finitum nulla ſit proportio. Sed ibi poteſt eſſe conformitas ſimilis comparationis, & cuiuſdam imitationis, quæ poteſt attendi dupliciter. Videlicet reſpectu voliti, quando idem eſt volitum ab vtraq; voluntate: & reſpectu rationis volendi per quam intelligitur ipſe actus volendi cum omnibus circunſtantijs debitis. Secundum eſt, quòd ad rationem volendi recte & iuſte maxime pertinet, quàm voluntas velit ex charitate, & propter Deum. Poteſt autem quilibet ſic velle de potentia quidem propinqua ſi habeat charitatem, & de potentia remota & diſpoſitiua, ſi ſit extra charitatem, inquantum poteſt ſe diſponere ad charitatem habendam, ad quod tenetur vnuſquiſque pro loco, & tempore. Tertium eſt, quòd ea quæ ſunt à Deo volita, ſunt in multiplici differentia. Quædam ſunt nobis ignota. Alia vero ſunt nobis nota. Et iſta iterum ſunt duplicia. Quædam enim oſtendit Deus ſe velle voluntate abſoluta: & etiam quantum in ſe eſt, ſicut illa quæ facit.

Alia vero oſtendit ſe velle voluntate abſoluta: ſed oppoſitum vellet quantum in ſe eſt cuiuſmodi ſunt pænæ quas infligit. non enim delectatur in pœnis. Vnde dicitur
Eſa.1. Eſayæ. j. Heu conſolabor ſuper hoſtibus meis. Item inter illa, quæ Deus vult quantum in ſe eſt quædam ſunt noſtræ ſaluti neceſſaria, ſicut illa, quæ Deus præcipit.

Alia verò non neceſſaria: ſed tamen expedientia, ſicut illa

illa, quæ Deus præcipit. Alia vero non neceſſaria:ſed tamen expedientia, ſicut illa quæ conſulit. Quartum eſt, quòd ſicut dicit Hugo in libro de diuerſis voluntatibus in Chriſto triplex eſt voluntas in nobis extendendo nomen voluntatis. Videlicet voluntas rationis pietatis & carnis.In Chriſto autem ponit quadruplicem voluntatem Vnde dicit,quòd voluntas diuinitatis per iuſticiam ſentẽtiam dictabat. Voluntas rationis per obedientiam veritatem acceptabat. Voluntas pietatis per compaſſionem in malo ſuſpirabat. Voluntas vero carnis per paſſionem in proprio malo murmurabat. His præmiſſis, ponuntur ſex concluſiones. Prima eſt. Voluntas creata non tenetur conformari voluntati diuinæ in volito ſibi ignoto. patet, quia hoc eſt impoſſibile. Secunda concluſio. Volũtas creata tenetur conformari diuinæ voluntati in volito, quando Deus oſtendit ſe illud velle abſolute, & quantum in ſe eſt: patet, quia dicit Augu.quod iniquus eſt cui non placet diuina prouidentia. Tertia concluſio. Voluntas creata, & ſi teneatur velle abſolute voluntate deliberatiua pœnas à Deo inflictas voluntate tamen conditionali poteſt oppoſitum velle, videlicet ſi Deo placeret. Prima pars patet, quia niſi ſic repugnaret diuinæ volũtati,quod nunquam licet. Secunda pars patet, quia etiã diuina voluntas quantum in ſe eſt voluntate antecedente vellet huiuſmodi pœnas non infligere. Quarta concluſio. Voluntas creata tenetur ſimpliciter velle, quod Deus vult quantum in ſe eſt, & quod oſtendit ſe velle tanquam noſtræ ſaluti neceſſarium: ſed non illud, quod ſolum eſt expediens noſtræ ſaluti. Primum patet, quia tenetur quilibet implere, quod Deus vult, & præcipit. Vnde ſecundum hunc ſenſum eſt intelligenda gloſa, quæ dicit ſuper illo pſalm. Non adhæſit mihi cor prauum. &c. Prauum cor, atque diſtortum habet qui non vult, quod Deus vult. Secundum patet, quia ad conſilia nullus abſolute obligatur. Quinta concluſio. Conformitas voluntatis creatæ in volito præciſe ad diuinam voluntatem non facit voluntatem creatam bonam: patet, quia, vt dicit Dionyſius libro de di. no. Bonum eſt ex integra cauſa: malum vero ex ſingularibus defectibus. Et Ariſtot. dicit, quòd non eſt actus bonus moraliter,

Diony. libr. de di. no.
Ariſto. ii. Ethi.

niſi concurrẽtibus omnibus debitis circunſtantijs. Poteſt autem eſſe conformitas in volito exiſtente deformitate in ratione volendi. Et ſi inſtetur, quia quandocunque intellectus creatus conformatur intellectui diuino in obiecto cognito, tunc eſt veritas: ergo etiam eſt bonitas in volũtate creata quandocunq; conformatur diuinæ volũtati volito. Dicendũ, ꝙ non eſt ſimile: quia veritas intellectus creati præciſe dependet ab obiecto. Ita quòd ſi obiectum ita eſt ſicut intelligitur ibi eſt veritas. Bonitas autẽ voluntatis non præciſe dependet ab obiecto volito, ſed etiam à circunſtantijs, & præcipue à fine. Sexta concluſio. Quandocunque voluntas creata diuinæ voluntati cõformatur in volito & in ratione volendi tanquam regulæ ſuæ, ita videlicet ꝙ vult illud quid diuina voluntas, vult eam velle, & eo modo quo vult eam velle: tunc eſt bonitas & rectitudo in voluntate creata. Patet, quia recti tudo & bonitas cuiuſcunq; regulabilis attenditur per cõformitatem ad regulam ſuam maxime quando regula eſt inobliquabilis, cuiuſmodi eſt voluntas diuina. Ad primum argumentum patet reſponſio ex primo præambulo. Ad ſecundum dicendum, quòd Auguſti. loquitur de voluntatibus hominum, quæ conformantur diuinæ voluntati in volito tantum: ſed non in ratione volendi: tales enim ſunt malæ. Ad tertium ſimiliter eſt reſpondendum. Ad quartum dicendum quòd iuſti aliquando volunt contraria materialiter, ſed non formaliter. Licet enim ea quæ volunt in re ſunt contraria ſiue repugnantia: tamen formaliter ex intentione ſua quilibet vult honorem Dei, & ſalutem animarum, vt patet exemplo de Paulo & diſcipulis ſuis. Vel dicendum quòd Paulus voluntate deliberatiua volebat ligari: diſcipuli autem ſui voluntate pietatis volebant oppoſitum. Et hoc poteſt eſſe meritorium & iuſtum. Vnde per idem reſpondendum eſt ad quintum.

De diuina dilectione.

Vtrum Deus ab æterno ex charitate omnia diligat.

Hoc idem Bonau.3. ſent. diſt. 32 per totum.

Tho 1. p. q. 20 art. 1.

Circa ſextum, quod eſt de diuina dilectione quæritur. Vtrũ Deus ab æterno ex charitate æqualiter omnia diligat. Primo arguitur quòd non ab æterno dilexerit creaturas: non enim poteſt eſſe dilectio niſi reſpectu boni: ſed creaturæ non ſunt bonæ ab æterno. cũ ab æterno nihil ſint. igitur. Secundo Amor eſt quaſi quædam copula amantis & amati: ſed non poteſt eſſe copula aliquorum niſi exiſtant: creaturę autẽ non exiſtunt ab ęterno. igitur. Tertio arguitur, quòd Deus non diligat omnia, quia ſicut dicit Hugo de ſancto victore. Amor transformat amantem in amatum: ſed Deus non poteſt transformari in creaturam: ergo non diligit creaturas. Quarto. Deus odit peccatores: iuxta illud Eccleſiaſtici. Altiſſimus odio habet peccatores. Et Malachiæ. Eſau odio habui, igitur. Quinto arguitur quòd non diligat omnia ex charitate, quia charitas eſt habitus perficiens potentiam: ergo præſupponit potẽtiam perfectibilem & imperfectam, quod non poteſt eſſe in Deo. Quinto ſecundum Aug. Tãtum ſunt tria diligenda ex charitate, videlicet Deus, ſpiritus rationalis, & corpus humanum, ergo Deus non omnia diligit ex charitate. Septimo. Si Deus omnia diligit, aut illa dilectio eſt fruitio, vel vſus. Non primum: quia ſic fruetur creaturis. Nec ſecundum, quia vteretur ſeipſo, quod videtur inconueniens. Octauo arguitur, quod Deus omnia æqualiter diligat, quia Sapien. dicitur, quòd æqualiter eſt ei cura de omnibus. Nono, Deus vnico actu ſimpliciſſimo, ſemper eodem modo ſe habente omnia diligit, ergo æqualiter. Decimo, Si Deus inæqualiter diligit creaturas, quæritur an plus diligat naturam angelicam, quàm humanam. Et videtur, quòd plus diligit naturam angelicam, cum ei dederit meliora naturalia. Et ad oppoſitum videtur, quòd plus dilexerit naturam humanam, quia eam aſſumpſit, & non naturam angelicam. Vndecimo. Si Deus diligit creaturas inæqualiter, quæritur, an plus diligat iuſtum præſcitum, an peccatorem prædeſtinatum? Item quæritur, an plus dilexerit Iohannem, quam Petrum, cùm Ioannes dicat ſe diſcipu-

E c. 12. *Mal. 1.* *Sap 6.*

lum', quem dominus diligebat. & tamen apud Ioannem habetur, quòd Petrus plus Chriſtum diligebat. Contra. Dicit Auguſtinus. Omnia diligit dominus, quæ fecit, & inter ea magis creaturas rationales. Et ex illius illas ampli us, quæ ſunt membra vnigeniti ſui: & multo magis vnicum ſuum. Notanda ſunt quatuor præambula. Primum eſt, quod verba, quæ dicuntur de Deo reſpectu creaturarũ ſunt in triplici differentia Quædam connotant effectũ in actu, vt creare, quædam in habitu tantũ, vt prædeſtinare, quædam indifferenter vtroque modo, vt diligere. Secundum eſt, ꝙ in Deo eſt vna voluntas tantum, & vnum eius obiectum primum, & vnus tantum actus eius infinitus & adæquatus ſibi, qui eſt omnium diligibilium non quaſi omnia diligibilia requirãtur ad perfectionem eius, ſed magis econuerſo ex perfectione illius actus ſequitur, quoniam neceſſario tendit in terminum primum, quod etiam neceſſario tendat in omnia illa reſpectu, quorum primus ille terminus eſt ratio agendi. Sola autem diuina eſſentia poteſt eſſe ratio agendi diuino intellectui, ac etiam voluntati. Si enim aliquid aliud eſſet ibi ratio agẽdi vileſceret potentia. Tertium eſt, quòd diuina dilectio creaturarum non eſt ſecundum rationem affectionis, ſed ſecundum rationem communicationis boni. Illa ergo dilectio non eſt ſecundum affectum, ſed ſecundum effectum. Poteſt autem communicatio diuinæ bonitatis attendi tam in effectibus naturæ, quàm in effectibus gratiæ. Quartum eſt, quod actus diuinę dilectionis: vno modo poteſt comparari ad ipſum Deum diligentem, & alio modo ad connotata, ſiue ad ipſa obiecta, ſuper quæ tranſit, vel ſub alijs verbis de dilectione Dei poſſumus loqui dupliciter. Vno modo quantum ad eius eſſentiam, quæ eſt ipſa diuina eſſentia. Alio modo quantum ad eius efficaciam, quam ſcilicet habet in obiectis, dilectis. vel aliter, & in idem redit cum diligere ſit velle bonum alicui, dupliciter intelligi poteſt aliqua æqualiter, aut inæqualiter diligi. Vno modo ex parte actus diligendi, puta ſi vnum intenſius diligitur, quàm aliud. Alio modo ex parte boni voliti. His præmiſſis, ponuntur ſeptem concluſiones. Prima eſt. Ab æterno Deus diligit creaturas. Patet primo per Auguſtinum dicentem. Abſit vt Deum

Iohan. vlti. *Augu. ſuper. Iohan.* *De Trini. libr. 6.*

aliquid temporaliter diligere dicamus. Item probatur ratione, quia ſi Deus ab æterno fuerit non diligens creaturas, & ex tempore diligit eas, ſequitur ꝙ de non diligẽte factus eſt diligens: & ſic eſt in eo mutatio, quod eſt falſum. Secunda concluſio. Deus diligit omne poſitiuum. Patet, quia dilectio eſt primum donum, in quo omnia dona donantur, ſed in omni poſitiuo relucet aliquod donum Dei, igitur. Item diuinus intellectus intelligit omne poſitiuum, ergo & diuina voluntas etiam omne poſitiuũ diligit, cum in omni tali intelligatur aliqua ratio bonitatis, ſicut & cognoſcibilitatis. Eſt tamen notandum, vt dicit Scotus, quòd Deus aliqua diligit dilectione efficaci, videlicet illa, quæ aliquando ponit in eſſe: & aliqua dilectione cuiuſdam complacentiæ non efficaci, quæ ſcilicet nunquàm ponit in eſſe. Sed tamen præſentantur ab intellectu diuino voluntati, vt poſſibilia habere tantam bonitatem, ſicut & illa, quæ diliguntur dilectione efficaci. Tertia concluſio. Deus omnia, quæ diligit ex charitate diligit. Patet, quia Deus eſt ſumma charitas, & ſe diligendo, omnia alia diligit, & omnia alia propter ſeipſum diligit, iuxta quod dicitur Prouerbiorum. Vniuerſa propter ſemetipſum operatus eſt dominus. Prou. 15. Quarta concluſio. Deus & ſi omnes creaturas diligat per communicationem effectuũ naturalium, non tamen per communicationem effectuum gratiæ. Primum patet, quia omni creaturæ communicat ea, quæ ſibi ſunt naturalia. Secundum patet, quia reprobis non communicat dona gloriæ, neque gratiæ finalis. Quinta concluſio. Deus omnia æqualiter & vniformiter diligit ex parte actus diligendi conſiderati ſecundum ſuam eſſentiam, & comparati ad diuinam voluntatem, ſed inæqualiter ex parte ipſius actus diligendi conſiderati quantum ad efficaciam, & comparati ad ipſas creaturas, & ex parte boni voliti ipſis creaturis. Primum patet in Deo eſt vnicus diligendi actus ſemper in ſe vniformiter ſe habens quo diligit omnia quæcunque diligit. Secundum patet, quia non eadem, nec æqualia omnibus diſpenſat. Sexta concluſio. Quantum ad effectum conditionis & naturæ, Deus plus diligit naturam angelicam, quàm humanam. Sed quantum ad effectum reparationis & gratiæ, plus diligit natu-

ram humanam, quàm angelicam. Primum patet, quia angelis dedit meliora naturalia, quàm hominibus. Secundum patet, quia naturam humanam perſonaliter aſſumpſit, & eam reparauit, non autem naturam angelicam. Eſt tamen aduertendum, quòd ſi loquamur de angelis & hominibus quantum ad perſonas ſingulares, eadem eſt menſura hominis & angeli, quantum ad aliqua, vt habetur Apocalipſis. Simpliciter tamen loquendo, natura humana eſt ſupra totam naturam angelicam eleuata per gratiam in perſona Chriſti, & beatæ Virginis matris eius. Septima concluſio. Deus plus diligit Chriſtum hominē, quàm totum reliquum humanum genus. Patet, quia in infinitum melius eſt eſſe Deum, quàm habere Deum, ſed Deus voluit Chriſto homini hoc bonum, quod eſt eſſe Deum, maius autem bonum, quod velit alijs hominibus eſt habere Deũ, igitur. Et ſi obijciatur, quia ſicut dicitur in Ioan. Sic Deus dilexit mundum, id eſt humanum genus, vt filium ſuum vnigenitum daret, ſed non datur res magis dilecta pro minus dilecta, ergo. Dicendum, quod minor eſt vera, quando non eſt ſpes rehabendi eam, Deus autem Pater rehabuit ipſum Chriſtum hominem in reſurrectione ſua. Et ſi iterum inſterur, quia vt dicit Philoſophus. Propter quod eſt vnum quodque tale, & illud magis, ſed Chriſtus homo fuit à Deo dilectus propter genus humanum, igitur. Dicendum, quòd illa maxima philoſophi eſt intelligenda de eo, quod eſt cauſa præciſa. Redemptio autem generis humani non fuit cauſa præciſa, & adæquata incarnationis filij Dei. Vnde non eſt concedendum, quòd genus humanum ſit finis incarnationis filij Dei, ſic enim oporteret concedere ipſum eſſe nobilius, & à Deo magis dilectum Chriſto homine. Sed iterum poſſet aliquis inſtare, quia non videtur eſſe prudentia dare precium tam carum pro re viliori. Dicendum, quod Deus non redemit genus humanum ad ſe ditandum, ſed ad oſtendendum liberalitatem ſuam, & vt nos ad ſui amorem alliceret. Neque emit ab alio, ſed à ſeipſo. Manus quippe miſericordiæ emit à manu iuſtitię. Ad primum argumentum dicendum ad minorem, quòd licet creaturę non fuerint ab ęterno bonę actualiter, bene tamen po-

Apoc.c.21. *Ioh.3.* *1.Poſterio-rum.*

tentialiter in cauſa ſua,& in præuiſione diuina. Ad ſecun-dum argumentũ dicẽdũ, quòd maior eſt vera de amore, qui eſt per modum affectionis, & non de amore, qui eſt per communicationem effectus, & maximè vbi ſufficit, quòd effectus ſit potentialiter: licet non actualiter. Vel aliter dicendum ad minorem, quòd licet non poſſit eſſe copula realis, niſi eorũ, quæ exiſtunt, bene tamen copulá, quæ eſt cogniti ad cognoſcentem, & dilecti ad diligentem. Non enim ad hoc quòd aliquid ſit cognitum, vel dilectũ, oportet quòd habeat eſſe reale. Ad tertium dicendum, quòd Hugo loquitur de amore, qui eſt per affectionem, ſicut eſt in creaturis, & non de amore, qui eſt per communicationem effectus, ſicut eſt amor Dei reſpectu creaturarum. Vnde amor Dei ad creaturas non eſt transformatiuus Dei ad ipſas, ſed magis eſt transformatiuus creaturarum ad Deum. Ita, quòd quędam ad ipſum transformantur per ſimilitudinem imaginis: aliæ vero per ſimilitudinem veſtigij tantùm. Ad quartum argumentum dicendum, quòd Deus dicitur odio habere peccatores quãtum ad communicationem effectuum gratiæ, & gloriæ, ſed non tantùm ad communicationem effectuum naturalium. Ad quintum argumentum dicendum, quòd antecedens eſt verum, vbi potentia eſt perfectibilis, & vbi eſt realis diſtinctio potentiæ ab habitu, quod non eſt in Deo: charitas enim identitatem per Dei eſt ipſa diuina voluntas. Ad ſextum argum. dicendũ, quòd licet ſint tantùm tria diligenda ex charitate tanquam ea, quibus competit beatitudo, vel actu, vel aptitudine, tamen omnia diligi poſſunt aliquo modo ex charitate, non quidẽ amore amicitiæ, ſed tali amore, qualis eis competit inquantum iuuare poſſunt ad actum diligẽdi Deum, & ad perueniendum in beatitudinem. Ad ſeptimum dicendum, quòd dilectio Dei reſpectu ſui dicitur fruitio, & reſpectu creaturarũ dicitur vſus. diligit enim ſeipſum propter ſe, & creaturas etiã propter ſeipſum. Ad octauum dicendũ, quòd dicitur æqualiter eſſe cura Deo de omnib⁹ ex parte actus diligẽdi, quia non magis intenſe vnam rem diligit quàm aliam, cum omnia diligat vnico actu ſimpliciſſimo: ſed eſt inæqualitas ex parte bonorum volitorum. Ad nonum ſimiliter dicendum eſt. Ad decimum patet reſponſio ex

ſexta conclusione. Ad vndecimum dicendum, quòd ſimpliciter Deus plus diligit peccatorem prædeſtinatū, quia vult ei maius bonum. Sed vt nunc videlicet pro tempore, in quo præſcitus eſt iuſtus & prædeſtinatus eſt peccator, plus diligit iuſtum præſcitum. Ad aliud dicendum, quòd licet diuerſi diuerſimode ſuper hoc loquātur, tamen probabilius & veriſimilius eſt dicendum incertum nobis eſſe quis eorum plus Chriſtum dilexerit amore charitatis, & quem eorum plus Chriſtus dilexerit ad maiorem gloriam. Sed certum eſt, quòd Petrus plus Chriſtum diligebat quantum ad oſtenſionem feruoris, & promptitudinis. Chriſtus vero plus dilexit Ioannem quātum ad quædam familiaritatis indicia: & hoc, vt dicit Chriſoſtomus propter eius ingenitam manſuetudinem: propter eius iuuentutem: & propter eius virginitatem.

De ira & odio Dei.

Vtrum Deus iraſcatur aliquibus creaturis, & eas odio habeat.

Thom. 1. 2. q 33. ar. 1.

Circa ſeptimum quod eſt de ira & odio Dei quæritur. Vtrum Deus iraſcatur aliquibus creaturis & eas odio habeat? Arguitur, quòd non, quia ira & odium ſunt quædam paſſiones quæ non conueniūt Deo, igitur. Contrà. Eccleſiaſtici 5. dicitur. In peccatores reſpicit ira Dei. Et Pſal. di. Odiſti omnes qui operantur iniquitatem. Notanda ſunt tria preambula. Primum eſt, quòd quædam nomina dicuntur de Deo propriè, videlicet illa in quorum ſignificato nulla imperfectio includitur, cuiuſmodi ſunt bonus, iuſtus, ſapiens, & huiuſmodi. Alia vero dicūtur de Deo methaphorice, illa videlicet in quorum ſignificato includitur imperfectio cuiuſmodi ſunt nomina paſſionum, ſicut ſunt ira & odium. Et hæc dicuntur de Deo ſecundum ſimilitudinem effectus, quia videlicet illud quod in nobis eſt ſignum, vel effectus talis paſſionis nominatur in Deo nomine paſſionis, ſicut vin-

Eccleſ. 5.

dicatio & punitio eſt ſignũ effectus iræ in nobis. Et ideo ipſa vindicatio vel punitio ſeu voluntas vindicandi vel puniendi in Deo nominatur ira. Secundum eſt, quòd ira & odium in Deo non nominant aliquam paſſionem aut tranſmutationem, ſed ſimplicem actum voluntatis ſemper vniformiter ſe habentem tamen per illa nomina vt attribuuntur Deo aliquid connotatur in creatura. Vnde quòd Deus nunc alicui iraſcatur cui prius non iraſcebatur, non eſt propter aliquam nouitatem, aut mutationem in Deo, ſed in creatura tantùm quæ non ſemper eodem modo ſe habet ad Deum. Tertium eſt, quòd in creaturis odium dicitur dupliciter. Vno modo, quia aliquis vult alteri malum etiam ſub ratione mali. Alio modo, quia non vult ei bonum, ſiue nolendo, ſiue non volendo. His præmiſſis ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. Ira & odium vt ſunt paſſiones non conueniunt Deo, patet, quia ira & odium vt nominant paſſiones, dicunt aliquam imperfectionem. Secunda concluſio. Odium vt pertinet ad actum voluntatis inquantum dicit volitionem mali, non competit Deo, patet, quia Deus cùm ſit ſumme bonus nulli poteſt velle malum ſub ratione mali. Vnde non vult reprobis damnationem, niſi ſub ratione iuſti. Tertia cõcluſio. In Deo eſt odium prout dicit nolitionem, ſeu non volitionem boni, patet, quia peccatoribus obſtinatis, non vult dare gratiam & in peccato finaliter perſiſtentibus vult non dare gloriam. Ad argumentum patet reſponſio ex dictis.

De iuſtitia & miſericordia Dei.

Vtrum in omni opere Dei, ſit iuſtitia & miſericordia.

D. *Thom. hoc idem quærit. 1. p. q. 21. ar. 4.*

CIrca octauũ quod eſt de iuſtitia, & miſericordia dei quæritur. Vtrum in omni opere Dei concurrant miſericordia & iuſtitia. Primo arguitur, quòd non, quia in prædeſtinatione electorũ nulla videtur eſſe iuſtitia cũ

fiat nullis prçuiis,aut prçuiſis meritis.Et in reprobatione reproborũ nulla videtur eſſe miſericordia immo neq; iuſtitia, ſed crudelitas & iniuſtitia cum nullis præuiis,aut præuiſis demeritis non velit eis Deus gloriam, aut gratiam. Secundo. Iudex miſericors non punit, vltra condignum,ſed Deus punit reprobos vltra condignum, ergo ibi non eſt miſericordia.Minor patet, quia culpa eſt temporalis & momentanea, pœna autem eſt perpetua. Item quaſi ſine cõparatione plus eſt acerbitatis in pœna quàm fuerit delectationis in culpa Tertio. Iudex miſericors non punit aliquem niſi ad correctionem eius, ſed Deus punit reprobos non ad correctionẽ eorum, ergo ibi non eſt miſericordia. Maior patet, quia non eſt miſericordia niſi vbi eſt releuatio à miſeria. Quarto.Deus poſſet damnare Petrum & ſaluare Iudam,ſed ſi damnaret Petrũ nulla eſſet ibi miſericordia,immo neque iuſtitia, quia Petrus non meruit damnari. Si vero ſaluaret Iudam, licet videretur eſſe ibi miſericordia,tamen nulla eſſet iuſtitia, quia Iudas hoc nõ meruit. Contrà dicit Pſal. Vniuerſç viç domini miſericordia & veritas,id eſt iuſtitia.Et iterum.Miſericordiam & iudicium cantabo tibi domine. Primo notanda ſunt quinque prçambula de iuſtitia.Primum eſt, iuſtitia poteſt dupliciter ſumi. Vno modo communiter prout diffinitur ab Anſel.vbi dicit, quòd iuſtitia eſt rectitudo voluntatis propter ſe ſeruata:& ſic omnis virtus rectificatiua voluntatis diceretur iuſtitia. Alio modo ſpecialiter,prout accipitur à philoſopho. & ſic iuſtitia eſt rectitudo voluntatis in operatione quç eſt ad alterum. In operatione inquam iuſta & debita ex neceſſitate legis. Obiectum iniuſtitię proprię dictũ eſt iuſtum & debitum. ſecundũ eſt,quòd iuſtitia proprie dicta eſt duplex,videlicet legalis & particularis. Iuſtitia legalis dicitur rectitudo voluntatis ad reddendũ cõmunitati ſibi debitũ eſt ex obligatione legis. Et ad hanc iuſtitiam pertinet ordinare actus omnium virtutũ ad bonum cõmune,propter quod etiã dicitur legalis,quia intentio legis principaliter tendit ad bonum cõmune.Aliquando tamen ſumitur iuſtitia legalis pro virtute ordinabili ad bonum commune, & ſic iuſtitia legalis prçdicatur de qualibet virtute ſicut ſuperius de inferiori.Iuſtitia vero particularis dicitur rectitu-

Pſal.20. *Pſal.100.* *Lib. de veritate.* *Ethic.lib.5. c.de iuſtitia.*

do voluntatis ad reddendum debitum perſonę particulari etiam ex neceſſitate legis. Tertium eſt. Iuſtitia particularis poteſt intelligi dupliciter. Vno modo ex ordine ad ſeipſum tanquam ad alterum,& ſic pœnitentia dicitur iuſtitia inquantum, videlicet aliquis punit in ſeipſo quod iniuſtè commiſit, vnicuique enim tanquam miniſtro legis cōceſſa eſt ſui ipſius punitio. Alio modo in ordine ad alterū ſimpliciter. Quartum eſt. Iuſtitia particularis quæ eſt in ordine ad alterū ſimpliciter eſt duplex, videlicet cōmutatiua,& diſtributiua. Debitum enim alteri, aut eſt de bonis communitatis,& circa hoc eſt iuſtitia diſtributiua. Aut de bonis ſingularis perſonæ, & circa hoc eſt iuſtitia commutatiua. Sumitur autem medium iuſtitiæ diſtributiuæ,ſecūdum proportionalitatem geometricam, quæ eſt ſecundum æqualitatem proportionis & non quantitatis Medium vero iuſtitiæ cōmutatiuæ ſumitur,ſecundū proportionalitatem aritmeticam, videlicet,ſecundum æqualitatem quantitatis,vt patet 5.Ethic. Quintum eſt,ꝙ iuſtitia retributiua,ſecundū quam videlicet bonis pręmia & malis reddūtur ſupplicia poſſet aliquo modo reduci ad iuſtitiam diſtributiuam, ſecūdum quam vnicuique diſtribuendum eſt,ſiue de bonis,ſiue de pœnis, ſecūdum ſuam dignitatem & cōgruitatem. Poſſet etiam reduci ad iuſtitiam commutatiuam, quia videlicet in illa retributione pro bonis meritis cōmutantur præmia: & pro demeritis ſupplicia, tamen propriè loquēdo talis iuſtitia retributiua neq; eſt diſtributiua,neque cōmutatiua. Non enim oportet, neque condecens eſt, quòd tantùm reddatur de pœna,quantum fuit de culpa, & quòd non amplius detur de præmio quā fuerit de merito, immo cōdecens vt fiat punitio citra cōdignū & remuneratio vltra condignū quēadmodū facit Deus iuſtiſſimus retributor. Secundo notanda ſunt tria præambula de miſericordia. Primum eſt, quòd miſericordia in nobis duo importat. Primū & principale eſt habitus,ſiue actus quo nolumus miſeriam alterius:& ideo eā repellimus ſi pręſens eſt,aut pręcauemus ſi imminet ſi poſſumus. Aliud eſt ſecūdariū &cōſecutiuū videlicet paſſio quædā triſtitię,ſecūdū quā triſtamur de miſeria alterius inquātū ei cōpatimur,& ſecūdū hoc dicitur miſericors quaſi miſerū cor habēs. Secūdū eſt. Duplex eſt

miſericordia videlicet parcens, & liberans à tota miſeria & parcens aut liberans à parte miſeriæ. Tertium eſt. Nolitio alienæ miſeriæ quæ miſericordia dicitur, poteſt intelligi antecedenter, aut conſequenter: iuxta ea quæ dicta ſunt ſupra de voluntate antecedente & conſequente. His præmiſſis ponuntur tredecim concluſiones. Prima eſt. In Deo veriſſime eſt iuſtitia generaliter ſumpta, patet, quia diuina voluntas eſt regula inobliquabilis omnis rectitudinis. Secunda cõcluſio. In Deo non eſt iuſtitia propriè dicta, prout de ea loquitur Philo, nec legalis, nec cõmutatiua, nec diſtributiua, patet, quia Deus nulli debitor eſt ex neceſsitate alicuius legis. Non enim ſimpliciter loquendo ſubditus eſt alicui legi licet concedi poſſet ipſum ſubditum eſſe legi, quæ eſt ordinatio ſua libera inquantum videlicet ordinauit ea eſſe conferẽda vniuerſo, & partibus eius quæ ſibi congruunt. Tertia concluſio. In Deo eſt iuſtitia ad ſeipſum quaſi ad alterum, patet, quia Deus vult & diligit bonitatem ſuam ex omnia ſibi intrinſeca ſecundum quòd decet. Et iſta poteſt dici iuſtitia legalis pro quanto prȩſupponit illam legem Deus eſt ſuper omnia diligendus. Quarta concluſio. In Deo in ordine ad omnes creaturas eſt iuſtitia abſoluta ſecundum diuinæ bonitatis condecentiam, patet, quia creatura ex ſe nihil eſt, & quicquid habet ex Deo habet ergo quicquid vult Deus circa creaturam iuſtum eſt. Quinta concluſio. In Deo eſt iuſtitia quæ attẽditur ſecundum meritorum exigentiam, patet, quia reddit vnicuique iuxta opera ſua.

Sexta concluſio. In Deo eſt miſericordia prout nominat nolitionem alienæ miſeriæ, ſed non prout nominat cõpaſsionem triſtitiæ. Primum patet, quia ſicut nullum bonum poteſt euenire niſi Deo volente, ita nulla miſeria poteſt tolli aut præcaueri niſi Deo illam nolẽte: ſed multæ miſerię à multis creaturis tolluntur, & multæ impediũtur ne eueniant quæ tamen ſunt poſsibiles, igitur. Secundum patet, quia in Deo nulla eſt paſſio, miſericordia autẽ hoc modo ſumpta notat paſsionem triſtitiæ igitur. Septima concluſio, miſericordia & iuſtitia in Deo diſtinguuntur formaliter, patet, quia ratio formalis vnius non eſt de quidditate alterius: poſſet tamen ſuſtineri quòd ſicut in Deo eſt vnicus actus voluntatis concernens di-

uerſa obiecta, ita etiam miſericordia & iuſtitia, & charitas & huiuſmodi ſunt vnus, & idem habitus in Deo licet differant penes connotata, ſiue obiecta. Octaua concluſio. Vbicunque eſt miſericordia Dei, ibi concurrit iuſtitia abſoluta, patet, quia ſiue liberet à tota miſeria, ſiue à parte miſeriæ, hoc facit ſecundum condecentiam bonitatis ſuæ. Nona concluſio. In prędeſtinatione electorum cõcurrunt miſericordia & iuſtitia abſoluta, ſed non iuſtitia quæ eſt ſecundum meritorum exigentiam. Primum patet de ſe. Secundum patet, quia quicquid vult Deus circa creaturam iuſtum eſt & condecens. Tertium patet, quia illa prędeſtinatio non eſt ex meritis præuiis, aut pręuiſis. Decima concluſio. In reprobatione malorum concurrũt iuſtitia abſoluta, ac etiam iuſtitia, quę eſt ſecundum meritorum exigentiam, & miſericordia parcens à tanto, licet non à toto, ac etiam miſericordia antecedens. Primũ patet, quia quicquid vult, aut non vult Deus creaturę, hoc abſolutè iuſtum eſt. Voluntas enim diuina eſt prima regula iuſtitię circa contingentia. Secundum patet, quia ſupra dictum eſt Deus non reprobat aliquem niſi ſuppoſita pręuiſione demeritorum. Tertium patet, quia Deus pręuidens demerita alicuius non reprobat ipſum eum cõdemnando ad pęnam condignam, ſed citra condignum. Item, quamuis ipſum reprobet tamen non annihilat & ſic parcit ei à miſeria non eſſendi. Quartum patet, quia Deus dat ei naturam rationalem ſecundum quam ſi velit poteſt Deum diligere & ſic ſaluus fieri. Vndecima concluſio. In remuneratione electorum ac etiam in punitione reproborum eſt miſericordia & iuſtitia, nedum abſoluta, ſed etiam iuxta meritorum exigentiam, patet, quia pręmiat bonos, vltra condignum, inquantum ergo pręmiat eſt iuſtitia, & inquantum vltra condignum eſt miſericordia. Punit etiam reprobos citra condignum, & inquantum punit eſt iuſtitia, inquantum vero citra condignum eſt miſericordia. Duodecima concluſio. Cum illa iuſtitia quam habet Deus ad ſeipſum non concurrit miſericordia patet, quia nulla penitus ibi eſt aut eſſe poteſt miſeria. Decima tertia concluſio. In omni actu productiuo, & conſeruatio Dei circa creaturas concurrunt miſericordia & iuſtitia, nedum abſoluta, ſed etiam iuſtitia

quæ attenditur ſecundum exigentia naturæ ipſius rei. Patet: primo, quòd ibi ſit miſericordia, quia omnis creatura aut in toto, aut in parte liberatur à miſeria oppoſita naturali conditioni ſuæ. Secundum patet, quia vnicuique creaturæ dat Deus proprietates ſuas iuxtà exigentiam naturæ ſuæ puta igni eſſe calidum, & eſſe ſurſum, & huiuſmodi. Ad primum argumentum dicendum, quòd in prædeſtinatione non eſt iuſtitia, quæ attenditur ſecundum meritorum exigentiam, ſed tàmen eſt ibi iuſtitia abſoluta ſecundum diuinæ bonitatis condecentiam. In reprobatione etiam reproborum, eſt miſericordia & iuſtitia, vt dictum eſt in decima concluſione. Et vlterius dicendũ quòd in eo quòd Deus non vult reprobis dare gloriam, aut gratiam, licet non ſit iuſtitia ſecundum meritorum exigentiam, eſt tamen iuſtitia abſoluta. Et licet non ſit miſericordia parcens à toto, bene tamen parcens à tanto. Ad ſecundum negatur minor. Et ad primam probationem dicendum, quòd licet culpa ſit temporalis in ſe, & quantum ad actum perpetrandi: illa tamẽ culpa pro qua damnatur aliquis eſt perpetua in voluntate peccãtis, quia vt dicit Gregorius. Iniqui ſemper vellent viuere, vt ſemper poſſent in iniquitatibus permanere. Et ſi dicatur, ꝙ quandoque aliquis mortaliter peccat cum voluntate pęnitendi. Dicẽdum, quòd hoc non ſufficit ad propoſitum, quia peccando mortaliter ſe exponit periculo perpetuo manendi in peccato. Non enim poteſt à culpa reſurgere, niſi per Dei gratiam, qua ſe reddit indignum. Et ad aliam probationem dicendum, quòd non ſolum punitur aliquis in inferno pro delectatione, quam habuit in culpa committendo peccatum, ſed pro obſtinatione ſua, quæ eſt perpetua, & pro auerſione ſua à bono infinito. Ad tertiũ dicendum, quòd maior eſt falſa, & ad probationem dicẽdum, quòd ad miſericordiam ſufficit releuatio à miſeria pro parte. Ad quartum dicendum, quòd ſi Deus damnaret Petrum non eſſet iuſtitia ſecũdum meritorum exigentiam, ſed tamen eſſet iuſtitia abſoluta, ac etiam miſericordia parcens à miſeria non eſſendi. & ſi ſaluaret Iudam eſſet etiam iuſtitia abſoluta.

PORTIO TERTIA.

De his quæ ſpectant ad potentiam executiuam.

Superius dictum eſt de his, quæ pertinent ad diuinum intellectum, & ad diuinam voluntatem. Conſequenter dicendum eſt de his, quæ ſpectant ad potentiam executiuam, ſiue effectiuam.

Vtrum potentia Dei diſtinguatur à voluntate.

D. Thom. 1. p. quaeſt. 25. ar. 3.

VBI primo quæritur. Vtrum potentia effectiua ſiue executiua, quæ dicitur omnipotentia in Deo, diſtinguatur ex natura rei à potentia volitiua Primo arguitur, quòd in Deo non ſit omnipotentia, quia Deus nõ poteſt peccare, nec etiam poteſt moueri, aut ambulare, & huiuſmodi ergo non poteſt omnia. igitur. Secundo arguitur, quòd potentia executiua in Deo diſtinguatur à voluntate, quia potentiæ diſtinguuntur per obiecta, ſed obiectum factibile eſt aliud ab obiecto volibili. non enim omne volibile eſt factibile. igitur. Tertio ſi potentia executiua in Deo eſt ipſa voluntas, aut executio, illa fit per actum volitionis, aut per alium actum executiuum non primum, quia actio immediate productiua alicuius termini, & ipſe terminus ſimul ſunt & non ſunt in actu. Cauſa enim in actu & effectus in actu ſimul ſunt, vt patet per philoſophum: ſed actu volendi in Deo, eſt formaliter ab ęterno: creatura vero ex tempore: ergo creatura non producitur per actum volendi. Nec poteſt dici ſecũdum, quia potentia, quæ eſt actus purus, eſt realiter ſuus actus, ergo in tali potentia non ſunt plures actus. Cõtra, quòd in Deo ſit omnipotẽtia patet, per Simbolum fidei, quòd autem in Deo potentia effectiua non diſtinguatur à voluntate: patet, quia doctores, & ſancti ponunt Deum eſſe cauſam effectiuam omnium per ſuam voluntatem: notanda ſunt tria pręambula. Primum eſt, quòd ſicut dicit beatus Bona. quædam ſunt quæ poſſe eſt poſſe ſimpli- *2. Phiſ. t. co. 37. & 5. Meth. t. c. 3.* *1. d. 43. ¶ 1.*

ſiter, ſicut intelligere, & diligere, & creare, & hæc poteſt Deus in ſe & per ſe. Alia ſunt quæ poſſe, eſt poſſe tantum imperfectè, vt ambulare & moueri. Et hæc quantum ad id quod perfectionis eſt poteſt Deus per ſe, ſed propter id quod imperfectionis eſt non poteſt huiuſmodi habere in ſe. Alia vero ſunt quæ poſſe non eſt poſſe, ſed magis defectus potentiæ, vt peccare, prout notat deformitatẽ, & huiuſmodi non poteſt Deus nec in ſe, nec per ſe. Secũdum eſt, quòd omnipotens dicitur, quia poteſt in omnẽ effectum poſſibilem, in quo videlicet non eſt repugnãtia ex ratione formali terminorum. & hæc omnipotentia poteſt intelligi dupliciter. Vno modo immediate, vt intelligunt theologi ita videlicet, quòd Deus per ſeipſum immediate, cauſare poteſt omnem effectum poſsibilem, cuius videlicet productio nullam includit imperfectionẽ. Et huiuſmodi omnipotentia in Deo eſt tantum credita. Vnde ad eius noticiam non peruenerunt philoſophi. Patet itaque quòd illa Theologorum regula: quicquid poteſt prima cauſa cum ſecunda cauſa, poteſt etiam per ſe immediate, eſt ſolum credita: Alio modo iuxta morem philoſophorum poteſt intelligi omnipotẽtia ſiue immediate, ſiue mediate. Et hæc omnipotentia naturali ratione probari poteſt ſicut probatur eſſe vna cauſa prima ſimpliciter infinita. Et ſi inſtetur, quia di. Richard. quòd ad ea quæ ſunt fidei non deſunt rationes neceſſariæ. Dicendum, quòd & ſi rationes illæ ſint neceſſariæ, non ſunt tamen euidenter neceſſariæ. Tertium eſt, quòd aliqui dixerunt potentiam executiuam in Deo eſſe formaliter aliam à potentia volitiua, quia videlicet voluntati aliquid conuenit ex natura rei puta eſſe productiuum ad intra quod repugnat executiue, ſiue effectiue. Sed hoc non videtur conuenienter dictum, quia in diuinis non eſt ponenda pluralitas, ſiue neceſſitate, ſed diuina voluntas vester per ſe ſufficere ad omnes effectus, qui potentiæ executiuç attribuuntur. ideo dicunt alij, quòd potentia executiua in Deo non eſt ex natura rei diſtincta à voluntate: ſed tantum ſecundum rationem diſtinctione videlicet accepta à creaturis, vbi voluntas diſtinguitur ſecundum rem à potentia executiua: ſed tamen aliqui eorum dicunt, quòd Deus non agit extra immediate per actum volendi: ſed

De Trinit. libro. I.

per

per aliquem alium actum executiuum. Quod probant quia per actionem immanentem, cuiuſmodi eſt voli[illegible], non delinquitur aliquid realiter extra agens, vt habetur ix. Meth.ſed hoc non videtur conuenienter dictum, quia ſicut in Deo potentia eſt infinita, & illimitata ſimpliciter. ita etiam actus. cum autem arguunt, quòd per actionem immanentem non derelinquitur aliquid realiter,&c. Dicendum, quòd actio diuinæ voluntatis propriè loquẽdo, nec eſt immanens, nec tranſiens, prout de ipſis loquitur philoſophus: ſed continet eminenter vtranque. His pręmiſſis, ponuntur quinque concluſiones. Prima eſt. Potẽtia Dei eſt omnipotentia: patet, quia omnis alia potentia ab eadem dependet tam in eſſendo, quàm in cauſando: & in ea continetur eminenter ſecundum omne id quod perfectionis eſt. Secunda concluſio. In hominibus potẽtia executiua diſtinguitur à voluntate: patet, quia in hominibus potentia executiua alligatur organo corporeo, non autem voluntas. Item executiua poteſt impediri: ſed non voluntas. Tertia concluſio. In angelis potentia executiua differt à voluntate: patet, quia ſuperior angelus poteſt impedire motum cæli contrauoluẽdo cum habeat efficaciorem virtutem quantum ad potentiam executiuam: & tamen non poſſet impedire voluntatem angeli mouentis: & confirmatur per articulum qui damnat, vt erroneum quòd angelus moueat cælum per ſolum velle ſuum. Quarta concluſio. Potentia executiua, ſiue effectiua in Deo non diſtinguitur ex natura rei à potẽtia volitiua: patet, quia potentia executiua à voluntate diſtincta neceſſario includit imperfectionem: licet enim ſit actiua reſpectu ſui obiecti eſt tamen paſſiua reſpectu voluntatis imperantis, & ei ſubiicitur in agendo. Item nullum perfectum indiget ad ſui actionem aliquo inſtrumento à ſe diſtincto ex natura rei: ſed voluntas eſt principium perfectiſſimum: & potẽtia executiua ſi eſt diſtincta à voluntate, eſt quaſi inſtrumentum voluntatis quemadmodum exequens imperium alicuius dicitur eius inſtrumentum, igitur. Item ſi voluntas diuina non poſſet immediate in effectum: ſed ſolum mediante alia potentia executiua non eſſet omnino perfecta. Quinta conclu. Actus efficiendi puta creãdi, vel conſeruandi creaturas nõ

8.cap.16.

diſtinguitur ex natura rei in Deo ab actu volendi: patet, q[uia] quandocunque aliquæ potentiæ ſunt ſubordinatæ, quicquid cadit ſub obiecto potentiæ inferioris, cadit & ſub obiecto potẽtiæ ſuperioris, ſed voluntas creata eſt inferior potentia Dei executiua cũ ſit eius effectus equiuocus, ergo omne, quod cadit ſub obiecto voluntatis creatę cadit ſub obiecto potentiæ executiuę Dei. Et per conſequens etiam quicquid cadit ſub obiecto actus volendi in creatura, etiã cadit ſub obiecto actus potentiæ executiuæ Dei, ſed Deus cadit ſub obiecto actus volẽdi in creatura, ergo etiã cadit ſub obiecto actus creandi, & cõſeruandi. Et per conſequens actus creãdi in Deo non diſtinguitur ex natura rei ab actu volendi, quod eſſet omnino impoſſibile ſi actus executiuus eſſet alius ab actu volẽdi. Ad primum arg. patet reſpõſio ex primo pręambulo. Ad ſecundum dicendũ, quòd maior eſt vera quando obiectũ vnius potentiæ non continet eminenter obiectum alterius. In propoſito autẽ eſſentia diuina, quæ eſt obiectũ adęquatũ volũtatis diuinæ cõtinet eminẽter obiectũ potentiæ executiuæ, videlicet quodcunq; factibile, & ideo etiã voluntas continet eminẽter potentiam executiuã. Ad tertium dicendum, quòd maior eſt vera in actione naturali, ſed non in actione libera, in qua non oportet, quòd terminus ponatur in eſſe in eodẽ inſtanti, in quo eſt actio. Eſt enim aduertendũ, quòd in tali actione aliud eſt inſtans, in quo eſt actio, & aliud pro quo ponitur actio. Vnde in propoſito Deus voluit ab æterno creaturã producere, non tamẽ pro æterno. Sed replicatur, quia ſi productio non diſtinguitur à volitione, & Deus ab æterno voluit creaturã producere pro tẽpore, ergo ab æterno producit. Dicendum, quòd illa volitio non habet rationem productionis ab æterno, ſed tãtum in illo inſtanti, pro quo Deus voluit ab æterno rẽ eſſe. Sed iterum inſtatur, quia ſi volitio fuit ab æterno, & non productio, ergo volitio ſeparatur à productione, & per conſequẽs diſtinguuntur. Dicendum, quòd actus diuinæ voluntatis accipitur dupliciter. Vno modo quantum ad id, quod eſt in ſe formaliter, & ſic ille idem actus, qui eſt volitio eſt etiã productio, nec eſt ibi aliqua ſeparatio. Alio modo quantum ad id quod cõnotatur per volitionem, & productionem, & ſic eſt ibi diſtrictio, &

ſeparatio. Ille enim actus, vt eſt volitio cõnotat obiectum in eſſe volito præciſe. Ille autem idem actus, vt dicitur productio connotat idem obiectum in eſſe reali.

Vtrum prima ratio poßibilitatis, vel impoßibilitatis rei, ſit ex parte Dei, vel ex parte rei factibilis.

Scot 1. ſent. d. 43. quæſt 1.

SEcundo quæritur. Vtrum prima ratio poſſibilitatis, vel impoſſibilitatis rei ſit ex parte diuinæ potentiæ, vel ex parte rei factibilis. Arg. quòd ex parte Dei, quia dicit Magiſter, quòd mundus poſſet fieri melior, ſi daret ei Deus maiorem capacitatem. Contra. Dicit Anſel. Quia Deus dedit perſeuerantiam bono angelo, & ideo eam habuit. Sed quia non dedit eam malo angelo, non ideo non habuit eam: ſed quia ipſe non accepit, ergo à ſimili defectus poſſibilitatis non eſt ex parte Dei, ſed ex parte rei. Notandæ ſunt quatuor propoſitiones circa poſſibilitatẽ rei. Prima eſt. Potentia actiua Dei, quæ dicitur omnipotentia, cuius obiectum eſt poſſibile propriè dictum non eſt intellectus diuinus formaliter, ſed quaſi præſupponit actionem diuini intellectus. Secunda. Res per diuinum intellectum producta in eſſe intelligibili in primo ſigno naturæ ex ſeipſo formaliter in ſecundo ſigno habet eſſe poſſibile, ſeu producibile. Ex ſeipſa enim formaliter ſibi non repugnat eſſe: & ei repugnat neceſſario eſſe, in quibus duobus conſiſtit ratio poſſibilitatis. Tertia eſt. Licet poſſibilitas in creatura nõ ſit prior omnipotentia in Deo, ſumendo omnipotentiam pro perfectione abſoluta: tamen creatura intelligitur poſsibilis antequam per omnipotentiam producatur in eſſe. Quarta. Ante productionem rei nullus eſt reſpectus prior, nec ex parte cauſę productiuæ, nec ex parte producibilis. Vnde cauſa ſub ratione abſoluta producit cauſatum ſub ratione abſoluta. Et deinde ſequitur in cauſato reſpectus ad cauſam. Secundo notandæ ſunt tres propoſitiones circa impoſsibilitatem rei. Prima eſt. Impoſsibile ſimpliciter includit aliqua incompoſsibilia, quorum incompoſsibilitas eſt ex ſuis rationibus formalibus formaliter: & quaſi prin-

1. ſent. d. 44.

Libr. de caſu Diaboli.

cipiatiue ab eo, à quo habent ſuas rationes formales. Secunda eſt. Ex iſta incompoſſibilitate illorum plurium, ſequitur incõpoſſibilitas ipſius rei. puta chimera eſt impoſſibilis, quia partes eius ſunt incompoſſibiles, & creatura neceſſaria eſt impoſſibilis, quia neceſſitas, & creatio ſunt incõpoſſibiles. Vnde impoſſibilitas formaliter notat negationem reſpectus ad quodcunq; agens. Tertia eſt, ꝙ non oportet ex natura rei eſſe aliquẽ reſpectum negatiuũ in cauſa in ordine ad impoſſibile: ſed tamen poteſt intellectus cõparare Deum, aut aliud agens ad ipſum impoſſibile ſub negatione reſpectus. His præmiſſis, ponũtur tres cõcluſiones. Prima eſt. Poſsibilitas rei nõ eſt à diuina omnipotẽtia: patet, quia diuina omnipotẽtia nõ dat rei aliqđ eſſe, niſi ꝓducendo ad extra, ſed ante ꝓductionẽ rei ad extra ipſa res eſt poſſibilis. igitur. Itẽ quicquid facit diuina omnipotẽtia, facit cõtingẽter: ſed creatura habet neceſſario eſſe poſſibile cũ nõ poſsit eſſe neceſſaria, aut impoſſibilis. igitur. Itẽ in cauſis præciſis, ſi affirmatio eſt cauſa affirmatiõis, negatio erit cauſa negationis: vt habetur i. Poſteriorũ. ergo ſi diuina potẽtia in Deo ſit cauſa poſſibilitatis rei: ſequitur, quòd negatio potẽtię in ipſo Deo erit cauſa impoſſibilitatis rei impoſsibilis, quod eſt falſum. Secunda conclu. Poſſibilitas rei formaliter eſt ex ſua ratione formali, & quaſi prĩcipiatiue ab intellectu diuino: patet, quia poſsibile eſt, vt eſt obiectũ omnipotentiæ, dicitur quod poteſt eſſe, & ſibi repugnat neceſſario eſſe, ſed creatura ab intellectu diuino producta in eſſe intelligibili habet hæc duo ex ſua ratione formaliter, & quaſi prĩcipiatiue ab intellectu diuino. igitur. Tertia conclu. Impoſsibilitas rei formaliter eſt ex formali ratione partiũ incompoſsibiliũ, & quaſi principiatiue ab intellectu diuino. Primũ patet, quia omnis repugnãtia extremorũ eſt ex ſua ratione formali ſecluſo quocũq; reſpectu vtriuſq; extremi poſitiuo, vel negatiuo ad quodcũq; aliud: ſed impoſsibilitas rei cõſiſtit in tali repugnãtia. igitur. Secundũ patet, quia repugnantia eſt à formalib. rationibus extremorũ formaliter, vt patet ex præcedẽti parte: ſed illa extrema habent ſuas rationes formales, quaſi prĩcipiatiue ab intellectu diuino. igitur. Ad argumentũ dicẽdum, quòd Magiſter ſupponit, quòd mundus ſit capax maioris perfectionis; aut ſaltem

quòd poſsit ſuſcipere capacitatem maioris perfectionis. Nihil autem ſimpliciter, quod videlicet neque eſt, neque poteſt eſſe repugnat recipere capacitatem cuiuſcunque perfectionis.

Vtrum diuina potentia ſe extendat ad impoſsibilia.

Thom.1.p.q.25.ar.3. Dur.1.d.13.q.2.

TErtio quæritur Vtrum diuina potētia ſe extendat ad impoſsibilia. Arguitur, quòd ſic, quia dicit Baſilius, quod plus poteſt Deus facere, quàm intellectus hoīs intelligere, ſed intellectus noſter poteſt intelligere impoſsibile, puta chimerã igitur. Secundo Nihil videtur Deo impoſsibilius, quàm peccare cũ peccatum auertat à Deo, & tamen dicit philoſophus, quòd Deus & ſtudioſus poteſt praua facere. igitur. Tertio. Præteritũ non fuiſſe, eſt impoſsibile, & tamẽ poteſt Deus facere præteritũ non fuiſſe. igitur. Minor patet, quia poteſt facere futurum non eſſe futurũ. ergo etiam poteſt facere præteritum nõ eſſe præteritum. Cõtra, ſi Deus poſsit impoſsibile: ſequitur, quòd impoſſibile erit poſſibile, quod implicat contradictionẽ. Notãdum, quòd triplex eſt impoſſibile. Primum eſt impoſſibile ſimpliciter, & per ſe cui videlicet repugnat eſſe, vt chimera, & hominẽ eſſe equum, & huiuſmodi. Aliud eſt impoſſibile per accidẽs, quòd.ſ. ſecundum ſuam naturam eſt poſſibile: ſed ratione alicuius accidẽtis eſt impoſsibile ſicut præteritũ, ſecundum id quod eſt poſsibile, eſt non fuiſſe, cũ non fuerit neceſſario: ſed ratione præteritionis præteritum inquantum præteritum impoſſibile eſt non fuiſſe. Tertium eſt impoſſibile ſecundum quid, videlicet, quod non ſubeſt potentiæ limitatæ, & finitæ, vt virginem parere: mortuũ reſurgere: & huiuſmodi quæ ſunt impoſſibilia naturæ creatæ. Hoc pręmiſſo, ponuntur tres cõclų. Prima eſt. Diuina potentia nõ poteſt facere impoſſibile ſimpliciter, & per ſe. Patet, quia Deus non poteſt facere contradictoria ſimul eſſe vera: ſic enim falſificaret primũ principiũ, in quo omnis doctrina radicatur: ſed omne tale impoſſibile includit contradictionẽ. igitur. Minor patet, quia omne tale includit partes ſibi inuicẽ formaliter repugnantes. vt patet ex præcedenti quæſtione. Secunda

concluſio. Diuina potentia non poteſt facere id quod eſt impoſsibile per accidens puta præteritū non fuiſſe. patet quia hoc etiam includit contradictionem videlicet præteritum fuiſſe, & non fuiſſe: præteritum enim, vt præteritum includit fuiſſe. ideo vt ſic omnino ſibi repugnat non fuiſſe. ideo dicit philoſophus hoc ſolo priuatur Deus, ingenita facere quæ genita ſunt. Et beatus Hiero. ad Euſto. dicit. Cum Deus poſſit cætera, non poteſt facere de corrupta virginē. Quod ſic eſt intelligendum, quòd non poteſt facere de corrupta quin fuerit corrupta: poteſt tamē reparare virginitatē, ſeu integritatem tam carnis q̄ mentis. Tertia conclu. Diuina potentia ſe extēdit ad illud, quod eſt impoſſibile ſecundū quid patet, quia diuina potentia eſt infinita, & illimitata: ergo multa, quæ ſunt impoſsibilia potentiæ limitatæ, ſunt poſsibilia. Ad primum argu dicendū ad minorem, quòd illa eſt vera tantum de intellectu fantaſtico, & non de intellectu vero, de quo eſt maior intelligenda: vt patet, per verbum angeli dicētis. Non erit impoſſibile apud Deum omne verbum. Verbū enim notat intellectionem verā in qua ſcilicet nulla implicatur contradictio Ad ſecundum dicendum ad minorem, quòd philoſophus loquitur conditionaliter, videlicet in hoc ſenſu: Deus poſſet praua facere ſi vellet: ſed vtraq; pars eſt impoſſibilis, quemadmodum ſi diceretur. Si centum ſint minus quā quinq;, ſunt minus quā decem. Ad tertiū negatur minor. Et ad probationē negatur conſequentia: quia Deus poteſt impedire futurum ne fiat nec in hoc implicatur cōtradictio: ſed non poteſt impedire præteritum ne fuerit. Item dicendum, quòd ſicut eſt poſſibilis mutatio de ſubiecto in ſubiectū, & de nō ſubiecto in ſubiectū, & de ſubiecto in non ſubiectum: ſed non eſt poſſibilis de nō ſubiecto in non ſubiectū. hoc enim nihil eſt. ita Deus poteſt facere de ente ens, & de non ente ens, & de ente non ens: ſed non poteſt facere de nō ente non ens: talis enim factio nihil eſſet: preteritum autē eſt non ens. ideo nō poteſt annihilari. Sed tunc videtur eſſe difficultas, quia etiam futurum eſt non ens. Dicendum, ſicut iam dictum eſt, quòd Deus non poteſt facere futurum nō eſſe futurum ipſum annihilando, ſed ipſum non producendo, ſiue impediendo ne fiat vt dictum eſt.

Ethic. lib. 5.

QVÆSTIO QVARTA.

Vtrum Deus poſſit facere infinita.

Tho 1.p.q.7.ar. 3.& 4.Dur.1.d 43.q.1.

QVarto quæritur. Vtrum diuina potentia ſe extendat ad infinitum, ſiue ad infinita. Ar. quòd ſic Primo, quia maior potentia poteſt in maiorem actum ergo infinita potentia poteſt in actũ infinitum. Secundo. Potentia ſe tota agens producit effectum ſibi adæquatũ, ſed diuina potentia cum ſit ſimpliciſſima ſe tota agit, ergo producit effectum ſibi adæquatum, & per conſequens cum illa ſit infinita, producit infinitum. Tertiò. Fruſtra eſt potentia, quæ non reducitur ad actum, ergo fruſtra diuina potẽtia eſſet infinita, niſi poſſet producere effectum infinitum. Quarto arg. Omnis potentia actiua poteſt ſe manifeſtare in effectu ſuo, ſed potentia infinita nõ poteſt manifeſtari niſi in effectu infinito, igitur. Quinto. Diuina potentia poteſt creare animas infinitas, cum non determinetur ad certum numerum. igitur. Contra. Diuina potentia nihil poteſt facere, niſi in numero pondere & menſura, ergo nihil poteſt facere infinitum. Notandũ, quòd triplex eſt infinitum. Primum eſt infinitum extenſiue, ſiue in quantitate continua, aut diſcreta. Et de hoc infinito loquitur philoſo. cũ dicit, infinitum eſt cuius quãtitatem accipientibus ſemper eſt aliquid extra ſumere. Vnde hoc infinitum ſolum eſt in potentia, accipiendo vnum poſt aliud, & ſic conſiſtit in ſucceſſione quadam, & non in actu completo. Potentia etiam ad infinita ſe extẽdens, vt potentia materiæ ad infinitas formas, & potentia actiua alicuius agentis ad infinitos effectus dicitur infinita extenſiue. Aliud eſt infinitũ intenſiue, quod videlicet improportionaliter excedit quodcunque finitum. Aliud vero infinitum vtroque modo, vt potentia diuina, quæ eſt in ſe formaliter infinita, & ad infinitos effectus ſe extẽdit. His præmiſſis, ponuntur quatuor concluſiones. Prima eſt. Diuina potentia non poteſt producere aliquid actu infinitum intenſiue in creaturis patet, quia omne creatũ eſt

3.Phiſ.t.c.61.

limitatum cũ ſit in determinato genere, ſed omne quod fit à diuina potentia eſt creatum. igitur. Item nihil à Deo factum eſt ſimpliciter perfectiſſimum. igitur nihil tale eſt infinitum: patet antecedens, quia nihil à Deo factum, habet formaliter omnẽ perfectionem ſimpliciter. Nõ enim formaliter habet diuinam eſſentiã. Ex his ſequitur, quòd nihil poteſt eſſe infinitum intenſiue præter Deum. Secunda concluſio. Diuina potentia non poteſt producere magnitudinem actu infinitam extenſiue: patet, quia vel illa conſtaret ex partibus finitis, vel infinitis. Si primum, ſequitur, quòd illa magnitudo nõ eſt infinita. Ex partibus enim finitis, non poteſt conſtitui niſi finitũ. Si autem dicatur, quòd conſtat ex partibus infinitis, aut ergo ex partibus infinitis ſecundum magnitudinẽ, & ſic ſequitur, quòd aliquid erit maius infinito, cũ oporteat totum maius eſſe ſua parte. Non poteſt autẽ aliquid eſſe maius infinito. igitur. Aut ex partibus infinitis ſecundum multitudinem, & tunc ſi loquamur de partibus inexiſtentibus, non ſequitur propter hoc magnitudinem eſſe infinitam, cum in qualibet magnitudine ſint hoc modo partes infinitæ. Notanter autem dictum eſt infinitum in actu, quia bene conceditur infinitum in potentia in quantũ quælibet magnitudo eſt diuiſibilis in infinitum. illa tamen diuiſibilitas nunquam poteſt tota ſimul reduci ad actũ completũ. Tertia concluſio. Diuina potentia nõ poteſt producere multitudinem actu infinitam. patet, quia ſi produceret multitudinẽ infinitam, aut poſſet producere vlterius aliquam vnitatem: & ſic erit aliquid maius infinito: aut nõ & ſic Deus per talem productionem fiet impotens, & erit exhauſta eius potentia. Item omni multitudine producta eſt dabilis maior, ſed infinito nihil poteſt eſſe maius, ergo non poteſt eſſe multitudo actu infinita producta. Quarta cõcluſio. Diuina potentia poteſt producere finita in infinitum. patet, quia nunquam poteſt tot producere quin poſſit ampliora & plura in infinitum producere. illa tamen plura nunquam poſſunt eſſe in actu producto infinita. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ antececedens eſt verum de actu accepto pro actione agentis, ſed nõ de actu accepto pro re acta, niſi vbi agens & res acta vniuocãtur. Ad ſecundum dicendum, quòd maior eſt vera de potẽtia

naturaliter agente, ſed non de ea, quæ libere agit. Ad tertiũ dicendum ꝙ antecedens eſt verum de potentia, quæ completur in actu, ſiue per actum cuiuſmodi non eſt potentia dicta reſpectu poſſibiliũ. nec tamen oportet potẽtiam, quæ completur per actum ſi ſit ad infinita reduci ad actũ completum ſimpliciter, ſed ſufficit, ꝙ pro parte reducatur ad actum remanente ſemper potentia ad vlteriora: talis n. potentia non eſt ad infinitum in actu. Ad quartum dicendum ad minorem, ꝙ infinita Dei potentia manifeſtatur in effectu infinito in potentia. Vbi eſt aduertendum, quod potentia Dei triplicem habet infinitatem. Prima eſt in durationis æternitate. Secunda eſt in vigoris immenſitate. Et tertia eſt in effectuũ numeroſitate. Prima manifeſtatur in infinito ſecundum duratiõnẽ, quod eſt infinitum in potentia. Secunda manifeſtatur in rerum creatione, vbi eſt maxima improportio inter terminum à quo, & ad quem. Tertia vero manifeſtatur partim in actu, quia videlicet tot fecit. partim in potentia, quia videlicet plura poteſt facere. patim vero in negatione, qa non tot, neque tãta fecit, aut faciet quin ſemper poſſit plura, & maiora facere. Ad quintum dicẽdum, quod diuina potentia poteſt creare animas infinitas in hoc ſenſu, quia nunquam tot creabit in actu quin ſemper poſſit plures, & ita poteſt creare in infinitum, ſed nunquam poſſunt eſſe creatæ actu infinitæ.

Vtrum diuina potentia potuerit feciſſe mundum meliorem quàm ſit.

Scot. 1. ſent. d. 44. q. 1. Dur. 1. d. 43. q 3. Tho. 1. p. q. 25. art. 6.

QVinto quæritur. Vtrum diuina potentia potuerit feciſſe mũdum meliorẽ quàm ſit? Argu. quod non, quia dicit Augu. Quicquid tibi vera ratione melius occurrerit ſcias Deum feciſſe omnium bonorum conditorem. Secundo. Dicit ipſe. Duo feciſti domine. Vnum prope te, ſcilicet naturam angelicam. Aliud prope nihil *Lib. de Libero arbitr.* *Libr. Confeſ.*

ſcilicet materiam primam, ſed inter propinquitatem Dei & nihil eſt maximus ambitus, ergo non potuit Deus facere mundum capaciorem, quàm fecit, ſed capacitas eius nõ eſt vacua: ſic enim vniuerſum eſſet imperfectũ, igitur. Tertio. Quicquid fecit Deus potẽtiſſime & ſapientiſſime fecit, ergo non potuit melius feciſſe. Quarto. Bonum ex natura ſua eſt ſui diffuſiuum, ergo maximum bonum eſt maxime ſuiipſius diffuſiuum, ſed Deus eſt ſummum & maximum bonum, ergo quicquid producit optimum: & ſic non poteſt melius facere. Quinto. Super illo verbo Gen. Vidit Deus cuncta quæ fecerat & erãt valde bona. Dicit gloſa Augu. Singula quæque bona in ſe, ſed in vniuerſo optima. optimo autem nihil poteſt eſſe melius, igitur. Contra. Bonitas totius mundi eſt finita, ergo poteſt produci aliqua bonitas maior. Notandum, quod mundum poſſe fieri meliorem poteſt intelligi tripliciter. Primo quantum ad ſubſtantiam partium. Secundo quantum ad earum proprietates & accidentia. Tertio quantũ ad earum ordinem. Primũ poteſt dupliciter intelligi. Vno modo quantum ad eſſe quidditatiuum, & rationẽ ſpecificam. Secundo modo quantum ad melioritatem quantitatiuam, ſiue inteſiuam, ſiue extenſiuam. Exemplum de primo, ſicut vna anima in naturalibus melior eſt altera. Exemplum de ſecundo, ſicut marcha auri melior eſt vncia. Secundum etiam poteſt intelligi dupliciter. Aut de partibus mundi in ſe, aut de ipſis in relatione ad inuicẽ, & ad finem, Tertium etiã poteſt intelligi dupliciter, quia duplex eſt ordo partium. Primus eſt ordo partiũ in toto. Et ſecundus eſt ordo in finem. Primus manifeſtat Dei ſapientiam, & ſecundus Dei bonitatem. Et iſti duo ordines ſunt inuicem connexi in vniuerſo: ſic enim ordinãtur partes in toto vniuerſo, vt congruit earum ordini in finẽ. His præmiſſis ponuntur quatuor concluſiones. Prima eſt. Deus potuit alium mundum iſto meliorem facere quantum ad ſubſtantiam partium melioritate qudditatiua, ſed non iſtum mundum iam productum. Prima pars patet, quia bonitas quidditatiua quaruncunque partium huiuſmodi eſt finita, ſed omni finito poteſt maius & melius cogitari. Deus autem plus poteſt facere, quàm intellectus noſter cogitare, ergo poteſt facere alium mundũ ex

partibus melioribus ſecundũ ſuas rationes quidditatiuas quàm ſit mundus iſte. Secunda pars patet, quia quilibet gradus eſſentiæ, ſiue quidditatis variat ſpeciem. Vnde dicit philoſophus, ꝙ ſpecies ſe habent ſicut numeri, quia videlicet ſicut quælibet vnitas variat ſpeciem numeri: ita quilibet gradus quidditatis variat ſpeciem rei. Si ergo Deus faceret mundum ex partibus habentibus aliam rationem quidditatiuam, quàm partes huius mundi, ille non poſſet eſſe eiuſdem ſpeciei cum iſto mundo. Secunda concluſio. Deus potuit facere iſtum mundum meliorem melioritate quantitatiua, tam extenſiua, quàm intenſiua. Primum patet, quia potuit facere cælum maioris amplitudinis, & maioris extenſionis, ac etiam elementa Poſſet etiam facere omnia corpora humana magnitudinis gyganteæ: & ita diceretur de alijs partibus mundi: illud enim nullam implicat contradictionem. Secundum patet, quia potuit facere omnes animas rationales tanto perfectioni naturalis intenſiue, ſicut eſt anima Chriſti, de qua tenendum eſt, quòd perfectior eſt in naturalibus alijs animabus. Vnde articulus condemnatus eſt dicere animam Chriſti non eſſe in naturalibus perfectiorem anima Iude. Et ita conformiter dici poſſet de alijs formis tam coniunctis, quàm ſeparatis, ſecundum gradus perfectionales in eadem ſpecie. Tertia concluſio. Deus potuit hunc mundum ſimpliciter facere meliorem quantum ad proprietates, & accidentia partium ſecundum ſe conſideratarum: patet, quia potuit facere Solem lucidiorem, ac etiam Lunam, & ita de aliis. Nam dicitur Eſaiæ, quòd erit lux Lunæ, ſicut lux Solis: & lux Solis ſeptupliciter, ſicut lux ſeptẽ dierũ. Et ita patet, ꝙ illud eſt poſſibile, ergo hoc potuit Deus à principio facere. Quarta concluſio. Non poteſt Deus hunc mundũ meliorem facere quantum ad ordinem partium in toto, & quãtum ad ordinem in finem: patet, quia vterque iſtorum ordinum eſt optimus: optimo autẽ nihil poteſt eſſe melius, igitur. Minor declaratur primo de ordine in toto, quia ſicut dicit Auguſtinus. Vniuerſum eſt ſicut pulcherrimum carmen, quod decurrit ſecundum optimas conſonantias. Vnde ſicut in verſu vnaquęq; ſyllaba ornatiſſime eſt in ſitu ſuo, nec poteſt melius ordinari: immo ſi alibi

9. Metaphiſ. t. c. 13.

Eſaiæ 30.

poneretur deſtrueretur verſus. Ita in toto vniuerſo vnaquęque pars eſt ornatiſſime in ſitu ſuo Vnde Sol melius, & ornatius ſituatur in orbe ſuo, quàm in orbe Saturni: & homo pro nũc melius, & cõuenientius eſt in terra, quàm in cœlo. Vnde dicit Auguſtinus ſuper Ioannem. Sicut angelus optime eſt in cœlo, ita vermiculus optime eſt in terra. Secundo declaratur de ordine partium in finem, quia nõ poteſt melius ordinari, quàm ad gloriam Dei. Ad primum argumentum dicendum, quòd Auguſtinus loquitur de melioritate huius mundi quantum ad rationem quidditatiuam partium. Ad ſecundum dicendum, quòd licet angelus ſit prope Deum per immediatam receptionem à Deo, & immediatam cõuerſionem in Deum, non tamen per ſummam aſſimiliationẽ ad Deum: immo inter ſeipſum angelum & Deum eſt infinita diſtantia, & intelligibiles infiniti gradus eſſentiarum ex quibus poſſet Deus facere nedum vnum alium mundum: immo infinitos mundos: intelligendo tamen ſicut exponitur in quæſtione præcedenti, quòd poſſet facere finitos in infinitũ. Vnde in mente diuina non ſolùm eſt vnus mundus archetipus, qui videlicet eſt exemplar huius mundi producti, qui dicitur mundus ſenſibilis: accipiendo tãtùm ſenſibile, vt ſe extendit ad intelligibile, ſed ibi ſunt infiniti mundi archetipi. Ad tertium dicendum ad conſequens, quòd ſi ſumatur ly melius nominaliter falſum eſt. Si vero ſumatur aduerbialiter poteſt hoc intelligi dupliciter. Vel ex parte rei factæ, & ſic iterum falſum eſt cõſequens, quia rei factæ potuit Deus dare meliorem modũ eſſendi. Vel ex parte facientis: & ſic verum eſt conſequens, quia non potuit Deus res facere meliori potentia, aut ſapientia, quàm fecit Ad quartum dicendum, quòd ſummum bonum ſe liberè diffundit in productione creaturarum, & non naturaliter. Et ideo non dat creaturis tantam bonitatem, quantam poſſet. Ad quintum dicẽdum, quòd procedit de bonitate ordinis, & non de bonitate partium ſecundum ſe.

Vtrum Deus potuerit producere mundum priuſquam ordinauerit.

D. Tho. 1. p. q. 25. art. 5.

SExto quæritur. Vtrum Deus de potentia abſoluta potuerit ante produxiſſe mundũ, quàm ab eo ordinatũ fuerit. Arguitur quòd non, quia ſi ſic inordinatè produxiſſet. Deus autem nihil poteſt facere inordinate. Secundo. Ante principium mundi non fuit tempus, nec duratio aliqua præter æternitatem, ſed Deus non potuit facere mundũ in æternitate hoc enim repugnat rei factę igitur. Tertio. Si Deus potuit facere mũdũ antequã fecerit ponatur in eſſe.& tunc iterum quæritur. An potuit ante,& ſic in infinitum, ſed infinitum à parte ante eſt æternum, ergo ſic mundus eſſet æternus, quod eſt impoſſibile. Contrà. Deus non erat minus potens ante productionem mundi, quàm in mundi productionem. Primo notandum, quòd in omni agente per intellectum & voluntatem potente agere cõformiter legi rectæ,& tamen non neceſſario ſic agente, eſt diſtinguere potentiam abſolutam à potentia ordinata, dicitur enim potentia ordinata inquantum poteſt agere ſecundum ordinem præfixum à lege. Potentia vero abſoluta pro quanto, poteſt etiam agere præter & contra illam legem. Agens autem, in cuius poteſtate non eſt rectitudo legis quotieſcunque agit contra legem præfixam inordinatæ agit, ſicut cùm homo agit contra legem diuinam, ſed non ſic eſt de agente, in cuius poteſtate eſt lex & rectitudo eius, cuiuſmodi eſt Deus. Nam ideo aliqua lex eſt recta, quia eſt à Deo ſtatuta: & ideo ſi ſtatuerit alias leges per voluntatẽ ſuam, illæ leges eſſent rectæ: & quod facere ſecũdum ordinem illarum legum hoc modo ordinate fieret, licet nõ ſecundum ordinem prioris legis. Secundo notandum, quòd mundum potuiſſe fieri antiquiorem, ſiue antequam Deus ordinauerit ipſum fieri, poteſt intelligi dupliciter. Vno modo anterioritate æternitatis, ita videlicet, quòd mundus fuerit æternus. Alio modo anterioritate temporis,& hoc dupliciter. Vel temporis actu præexiſtentis. Vel tẽporis poſſibilis, ſeu productibilis. His præmiſſis, ponuntur quatuor concluſiones. Prima eſt. Deus de potentia abſoluta potuit res aliter facere, quàm ordinauerit, patet, quia potẽtia Dei abſoluta eſt ſimpliciter illimitata, & ſic non arctatur ad ſpecialem ordinem. Hoc tamen eſt intelligendum in ſenſu diuiſionis, & non in ſenſu compo-

ſitionis, cũ diuina ordinatio ſit inuariabilis. Secũda concluſio. Loquendo de anterioritate æternitatis non potuit Deus ante facere mundum, quàm ordinauerit· patet, quia hoc implicat contradictionem. In hoc autem quod dicitur fieri intelligitur durationis principium. Inquantum vero diceretur æternus eſſet carens principio durationis. Tertia concluſio. Loquendo de anterioritate temporis exiſtentis quod præceſſerit, non potuit Deus ante mundum facere quàm fecerit: quia hoc etiã includit cõtradictionem, quia videlicet tẽpus nullo modo præceſſit mundum, ſed incepit cum mundo. Quarta cõcluſio. Loquendo de anterioritate temporis poſſibilis, potuit Deus ante producere mundum, patet, quia non minus erat potẽs ante mundi productionẽ quã tunc: ergo ſi tunc produxit tempus cũ mundo ita etiam potuit ante. Ad primũ arg. negatur illa conſequentia, quia potuiſſet Deus alium ordinem & aliam legem præfixiſſe, ſecundũ quam mũdum produxiſſet. Ad ſecundum dicendum ad maiorem, quòd licet ante principium mũdi non fuit tempus in actu, erat tamen in potentia. Ad tertium dicẽdum, quòd infinitum in actu à parte ante eſt æternum, ſed non infinitum in potentia.

Vtrum diuina potentia ſemper poſſit idem.

D.Thom.1.p.q.25.art.5.

QVÆSTIO VII.

SEptimò quæritur. Vtrum diuina potẽtia, quicquid ſemel potuit, aut poteſt ſemper poſſit. Arg. ꝙ ſic, quia diuina potentia eſt omnino immutabilis. Contrà. Si Deus poteſt quicquid potuit & potuit Chriſtũ ſuſcitare, ergò nunc poteſt Chriſtũ ſuſcitare, quod nihil eſt dicere. Notandum, quòd aliqui nominales ſimpliciter cõcedunt quòd Deus poteſt quicquid potuit. Dicunt enim idem eſſe enunciabile Chriſtum ſuſcitare & Chriſtum ſuſcitaſſe. Vnde dicunt, quòd ſic arguendo Deus poteſt quicquid potuit, ſed potuit ſuſcitare Chriſtũ. igitur poteſt nunc ſuſcitare Chriſtũ, cõmittitur fallacia figuræ dictionis & fallacia accidentis, ac etiam conſequentis, ſed debet inferri ſic ergo poteſt Chriſtum ſuſcitare vel ſuſcitaſſe, quod

idem eſt à parte rei, quia vtrunque ſignificat ſuſcitationem Chriſti licet ſub alio modo. Et iſte modus dicendi eſt ſatis probabilis. Sed tantùm veſter conuenientius dicendum, quòd Deus ſimpliciter loquẽdo non ſemper poteſt quicquid ſemel potuit aut poteſt. Nam ſi Deus diceretur poſſe quicquid potuit eo quod poteſt feciſſe quod potuit facere pari ratione, cecus poteſt videre quicquid potuit videre, quia poteſt vidiſſe quicquid videre potuit. Dicendum igitur, quòd ſicut licentia diuina ſit immutabilis, tamen Deus deſinit ſcire aliquod enunciabile ratione connotati, eo quod illud deſinit eſſe ſcibile & verum. Scire enim connotat in obiecto ſcibilitatem & veritatẽ. Ita diuina potentia, licet ſit immutabilis, quia tamen in obiecto cõnotat poſſibilitatem, ideo deſinit aliquid poſſe, quia illud deſinit eſſe poſſibile. Multa autẽ poſſibilia ſecundum ſe fiunt impoſſibilia per accidens vt præterita non fuiſſe. Multa enim poſſibilia actu fiũt, & ſic iam ſunt impoſſibilia fieri: facerè enim quod non eſt, non eſſe nihil eſt facere. Et ſimiliter facere quod iam factum eſt nihil eſt facere. His præmiſſis, ponitur talis concluſio de vi ſermonis. Hæc non eſt concedenda: diuina potẽtia quicquid ſemel potuit, aut poteſt ſemper poteſt, patet ex dictis. Item ſic probatur, quia ſi Deus ſemper poteſt quicquid potuit cum antequam fecerit mundum potuit facere mundum non fuiſſet ergo etiam nunc poteſt facere mundum non fuiſſe, quod eſt falſum. Ad argumentum autem dicendum, quòd licet Dei potentia ſit immutabilis, tamen eius obiectum eſt mutabile: & quod aliquando fuit poſſibile poteſt fieri impoſſibile: per accidens, vt patet ex dictis.

DECVRSIS *vtcunque his quæ in huius tractatus principio propoſita ſunt de diuina perfectione, quoniam in ſequenti tractatu dicẽdum eſt de rerum creatarum creatione & conditione: ideo finem ponendo huic tractatui & eum continuando ſequenti.*

Vtrum in Deo ſit aliqua relatio ad creaturas.

D. Thom. 1 p q. 28. art. 3.

QVæritur finaliter. Vtrum in Deo poſſit eſſe ex tempore aliqua relatio ad creaturas. Arg. primo quòd non, quia quicquid eſt in Deo eſt æternum. Secundo in re temporali nihil eſt æternum, ergo nec ecõtra. Tertio, quia ſi ſic, aut illa relatio eſt realis, vel rationis tantùm. Non realis, quia omnis relatio realis dependet à termino realiter exiſtente, nihil autem poteſt eſſe in Deo dependens à creatura. Nec videtur poſſe dici quòd ſit relatio rationis tantùm cùm Deus ſit realiter creator & realiter dominus creaturarum. Contrà. Relatiua poſita ſe ponunt, ſed creaturæ ex tempore relationem habẽt ad Deum, igitur etiam ex tẽpore in Deo eſt relatio ad creaturas. Notandum, quòd ad ſaluandum, ſiue ſuſtinendum aliqua dici de Deo ex tempore, ſine Dei mutatione ſunt tres viæ quaſi contiguæ. Ita quòd aliquis procedens per vnam earum ſi viderit eam aliquo paſſu difficilem poteſt ad alteram earum declinare & ita iſtæ viæ ſeinuicem iuuant. Prima eſt de connotatione, quia videlicet iſta quæ dicuntur de Deo ex tempore principaliter ſignificãt aliquid formaliter exiſtens in Deo ab æterno, ſed connotãt aliquid temporale in creatura, ſicut creatio actiua ſignificat actionem diuinam quæ eſt ipſa æterna diuina volitio, ſed cõnotat creaturam de nouo fieri. Secunda via eſt de extrinſeca denominatione, quemadmodum opus aliquod dicitur humanum non quia ſibi inſit aliquid humanitatis, ſed quia eius cauſa effectiua eſt, aut fuit humana, & ſic conformiter Deus dicitur creans à creatione paſſiua rei creata. Tertia via eſt de relatiua appellatione, quia videlicet Deus ſub ratione abſoluta terminat relationes creaturarum ad ipſum propter quam terminationẽ multa dicuntur de ipſo Deo per modum denominationis relatiuè, quãuis in Deo non ſit talis relatio, ſicut quia Deus terminat relationẽ creationis paſſiuè, ideo dicitur creator, & quia terminat relationem ſubiectionis creaturarum, ideo dicitur dominus. Omnes enim relationes creaturarum

turarum ad Deum, ſunt de tertio modo quem ponit philoſophus quinto Methaphiſice, in quo modo nō eſt mutua relatio. Et ſi inſtetur, quia ſecundum philoſophum in relatiuis de primo modo quæ ſcilicet fundantur ſuper quantitatem, & etiam in relatiuis de ſecundo modo, quæ ſcilicet fundantur ſuper actionem & paſſionem eſt mutua relatio, ſed multę ſunt huiuſmodi relationes creaturarum ad Deum puta relatio inæqualitatis & relatio creationis paſſiuè, ac etiam tranſmutationis cuiuſcunque factæ à Deo, igitur, &c. Dicēdum, quòd dicta philoſophi ibidem ſunt tantummodo intelligenda quando vtrunque extremum eſt finitum, tunc enim ordinatur ad aliud & econtra: & huiuſmodi ſunt omnes creaturæ, quæ inuicem mutuam ordinationem habent inquantum ſunt partes vniuerſi. Quando vero alterum extremum eſt infinitum, tunc propriè non habet ordinabilitatem ad aliud extremum finitum. Infinitum enim nullo modo dependet à finito, ſed bene econtra. Nam finitum quicquid habet, habet ab eo, quod eſt ſimpliciter infinitum, ſcilicet à Deo. Deus vero, nihil habet, aut expectat à creaturis. His præmiſſis ponuntur quinque concluſiones. Primum eſt. In Deo nulla poteſt eſſe relatio realis ad creaturam. Probatur tripliciter. Primo ex infinitate. In eo enim quod eſt ſimpliciter infinitum nihil poteſt eſſe quod non ſit idem ſibi. Nam ſi haberet aliquid non idem ſibi non eſſet perfectiſſimum ſimpliciter, ſed nulla relatio realis ad creaturam poteſt eſſe eadem Deo, quod patet, quia nihil idem Deo eſt corruptibile, ſed omnis talis relatio ad creaturam eſt corruptibilis, quia videlicet eius terminus eſt corruptibilis, ſcilicet creatura. Non enim poteſt relatio remanere realiter ſuo termino deſinente eſſe realiter. Secundo probatur ex ſumma ſimplicitate. In eo enim quod eſt ſumme ſimplex nihil poteſt eſſe quod non ſit idem ſibi, alias enim eſſet ibi compoſitio. Sed ſicut patet ex præcedenti ratione, nulla relatio ad creaturam poteſt eſſe eadem Deo. Tertium patet ex ſumma neceſſitate. In eo enim quod eſt ſumme neceſſe eſſe, nihil poteſt eſſe niſi neceſſe eſſe, ſed relatio ad creaturam non poteſt eſſe neceſſe eſſe. Non enim poteſt eſſe magis neceſſaria quàm terminus à quo depēdet, ſcilicet creatura quę eſt cōtingens.

5 Met t.c.20

Et ſi inſtetur, quia eſſe poſſibile creaturæ eſt neceſſarium cum poſſibilitas creaturæ conueniat in ſecundo modo dicendi per ſe. Dicendum, quòd eſſe poſſibile non eſt eſſe reale, ſed ſolum ſecundum quid idem non ſufficit ad relationem realem. Secunda concluſio. In creatura eſt noua relatio etiam realis ad Deum, patet de creatione paſſiua quæ dicit relationem creaturæ ad Deum. Tertia concluſio. In Deo non eſt aliqua noua relatio neque rei, neque rationis quæ ſit ratio terminandi relationem creaturæ. De relatione rei iam patet ex prima concluſione. De relatione vero rationis ſic probatur, quia vel illa relatio eſſet per actum intellectus creati vel per actum intellectus diuini. Non primum, quia nullo exiſtente intellectu creato nihilominus refertur creatura ad Deum. Nec ſecundum, quia ſi per impoſſibile Deus eſſet natura non intellectualis, ſicut aliqui poſuerunt ſolem eſſe primum principium adhuc creatura referetur ad ipſum. Quarta concluſio. In Deo poteſt eſſe aliqua noua relatio rationis per actum intellectus creati, ſed nulla noua per actum intellectus diuini. Primum patet, quia intellectus creatus poteſt de nouo comparare Deum ad creaturas. Secundum patet, quia non poteſt eſſe tranſitus de contradictorio in contradictorium ſine mutatione, ſed ſi intellectus diuinus nunc conſideraret voluntatē ſuam, ſub aliqua relatione, aut comparatione, ſub qua prius non conſiderabat eſſe, tranſitus de contradictorio in contradictorium, ergo eſſet ibi mutatio quæ non poſſet eſſe alibi quàm in intellectu diuino, quia neque obiectum comparatum, neque id cui comparatur in quantum huiuſmodi habent eſſe niſi in intellectu comparante, non poteſt autem eſſe mutatio in Deo, igitur. Eſt ergo ſic intelligendum, quòd ſicut intellectus diuinus ab æterno comparauit voluntatem ſuam vt creatiuam ad animam Antichriſti vt creabilem in aliquo tempore. Ita etiam ab æterno comparauit voluntatem ſuam vt creantem ad animam Antichriſti vt actu exiſtentem pro aliquo determinato nunc temporis in quo determinauit creare eam. & ſic vtraque illa relatio eſt æterna, licet non pro æterno. Quinta concluſio. Aliqua dicuntur de Deo ex tempore licet ex tempore nihil ſit nouum in Deo. Primum patet,

quia Deus dicitur creans & gubernans creaturas, & hoc non ab æterno, cùm creaturæ non ſint ab æterno, igitur ex tempore. Secundum patet, quia ſi ſic in Deo eſſet potentialitas & compoſitio, quod eſt impoſſibile. Ad primum argumentum dicendum, quòd licet omne quod ẽſt in Deo realiter & formaliter ſit ęternũ, non tamen omne quod dicitur eſſe in Deo tanquam relatio rationis, aut eo modo quo quodcunque logice prædicatum dicitur eſſe in ſubiecto, ſicut etiam ſupra dictum eſt, vbi quærebatur de immutabilitate & infallibilitate diuinæ ſcientię. Ad ſecundum dicendum, quòd non eſt ſimile quòd res temporalis non ſic poteſt terminare relationem æterni quemadmodum æternum poteſt terminare relationẽ rei temporalis, quamuis aliquo modo concedi poſſit quòd aliquid æternum dicitur de temporali. Lapis enim non ſolùm in eſſe ideali, ſed etiam in eſſe realis exiſtentiæ eſt à Deo ſcitus ab æterno. Ad tertium dictum eſt, quòd in Deo nulla poteſt eſſe relatio realis ad creaturas & quod nulla poteſt eſſe noua relatio rationis per actum intellectus diuini, ſed bene poteſt eſſe noua per actum intellectus creati. Et cùm arguitur, quòd Deus eſt realiter creator & realiter dominus creaturarum, Dicendum, quòd licet illa ſit appellatio, ſiue denominatio relatiua. Nullam tamen relationem rei aut rationis connotat in Deo, ſed in creatura tantùm. Sed dicitur de nouo dominus, aut creator, pro quanto de nouo terminat relationes creaturarum, quas terminat ſub ratione abſoluta, videlicet per vim ſuam creatiuam & gubernatiuam quæ eſt ipſa diuina poteſtas & infinita maieſtas. Cui ſoli honor & gloria. Amen.

SEQVITVR SECVNDVS TRACTATVS.

EXPEDITO, *per Dei gratiam tractatu primo, in quo de his dictum eſt, quæ diuinam concernunt perfectionem. Nunc in ſecundo tractatu dicendum eſt de his quæ ſpectant ad mundi conditionem. In quo tractatu erũt tres partes principales. In prima dicetur de rerũ crea-*

earum productione. In ſecunda de earum diſtinctione. Et in tertia de earum gubernatione. In prima igitur parte in qua dicẽdum eſt de creaturarum productione.

Vtrum omnia cauſata ſint ab vno, &c.

Scot. 2. d 1 q. 1.

PRimò quæritur. Vtrum omnia cauſata ſint ab vno primo principio, vt eſt in tribus perſonis vnum: ita quòd productio cauſatorũ neceſſario præſupponat productionem diuinarum perſonarũ. Primo arguitur, quòd non omnia ſint ab vnò principio, quia omnis effectus aſſimilatur aliquo modo ſuæ cauſæ, ſed Deus qui eſt primum principiũ ſimpliciter eſt purus actus nihil potentialitatis habens: materia vero prima eſt pura potentia nihil habens de actu, ergo materia non eſt à Deo. Secundo arguitur. Omne quod eſt à Deo, ſiue primo principio eſt diligendum, ſed mundus non eſt diligẽdus, vt patet Ioannis 2. Nolite diligere mundum, &c. igitur. Tertio arguitur. Contraria non ſunt ab eodem principio: contrariorum enim contrariæ ſunt cauſæ: ſed in mundo multa ſunt contraria: ergo non omnia ſunt ab vno principio. Quarto arguitur. Duo ſunt prima principia rerũ, ſcilicet ſummum bonum, & ſummum malum, ergo non omnia ſunt ab vno principio Antecedens patet, quia ſecundum philoſophum. Si poſſibile eſt vnum contrariorum natura reliquum eſt poſſibile: ſed ſummum bonum, & ſummum malum contrariantur: ergo ſi ſit ſummum bonum, ſequitur, quòd poſſibile eſt ſummum malum. & ſi poſſibile eſt, ergo eſt in actu quia oportet, quòd ſi à ſe, & non ab alio: aliàs non eſſet ſummum. Minor iſtius pro ſillogiſmi videlicet, quòd ſummum bonum, & ſummum malum contrariãtur: patet, quia dicit regula topica. Si ſimpliciter ad ſimpliciter, & magis ad magis, & maxime ad maxime. Sed bonum ſimpliciter contrariatũr malo ſimpliciter, ergo magis bonum contrariatur magis malo: & maximum bonum, maximo malo. Quinto arguitur, quòd cau-

1. Ioan. 2.

1. de cælo t. c. 44. & in Poſt prædicamentis.

ſalitas rerum non fit neceſſario à tribus perſonis:quia dicit Rich.quòd ſi eſſet tantùm vna perſona in ea eſſet plenitudo ſapientiæ & potentiæ. Secundo arguitur. Omne eſſentiale in diuinis prius eſt perſonali. Sed productio actiua creaturarum eſt eſſentialis cum ſit communis tribus:ergo præcedit productionem perſonarum. Contradicit Auguſtinus, quòd ſicut pater,& filius ſunt vnũ principium ſpiritusſancti, ita omnes tres perſonæ ſunt vnum principium creaturarum. Notanda ſunt tria præambula. Primum eſt, quòd diuini intellectus & voluntatis duplex eſt obiectum. Vnum eſt primarium & principale,quod eſt eſſentia diuina. Aliud eſt ſecundarium, quod videlicet ex ſe non eſt obiectum: ſed producitur in eſſe obiecti per intellectum & voluntatem,& hoc eſt creatura. Secundum eſt, quòd iuxta illud duplex obiectum eſt aſſignare duplex ſignum naturæ. Primum eſt in quo primarium obiectum comparatur ad intellectum & voluntatem, in quo intellectus & voluntas, vt habent obiectum illud ſibi præſens non ſolùm ſunt potentiæ operatiuæ, ſed etiam productiuæ termini adæquanti videlicet perſonæ diuinæ. Aliud eſt in quo obiecta ſecundaria comparantur ipſi intellectui & voluntati diuinæ. Tertium eſt, quòd ſequitur ex præcedenti videlicet quòd productio diuinarum perſonarum in eſſe perſonali completa eſt antequam creaturæ ſint præſentes per modum obiecti diuino intellectui, aut voluntati Vnde patet, quòd in diuinis diuinarum perſonarum productio prior eſt natura quàm creaturarum cognitio,& multò magis quàm earum productio in eſſe reali. His præmiſsis, ponuntur ſex cõcluſiones. Prima eſt. Omnia cauſata ſunt ab vno principio patet, quia omnis multitudo eſt reducenda ad vnitatem. Vnde dicit philoſ. quòd ſpecies rerum ſunt ſicut numeri, qui omnes procedunt ab vnitate: ergo multitudo cauſatorum reducenda eſt ad vnum principium. Et confirmatur quia multitudo cauſatorum in vniuerſo eſt ad modum multitudinis partium in vno animali. Vnde tempore Pitagoræ vniuerſum dicebatur vnum maximũ animal. Sed ad cõpoſitionẽ animalis neceſſariũ eſt aliquod vnum principium, nullũ enim cõpoſitum poteſt ſeipſum cõponere:igitur. Secũda cõcluſio. Deus eſt primũ principium rerum cauſatarũ in

Lib. de Tri.

De Trin. lib. 5. c. 12.

8. Metaph. t. c. 9.

triplici genere cauſæ:in genere cauſæ efficiẽtis,exemplaris,& finalis. Primũ patet, quia quidquid eſt perfectionis ſimpliciter eſt Deo attribuendũ: ſed eſſe primũ principiũ effectiuũ omniũ dicit perfectionẽ ſimpliciter:igitur, &c.
2.*Met.t.c.*4. Vnde dicit philoſophus 2.Methaphiſicæ : quòd id, quod eſt ens ſimpliciter & verum , ſimpliciter eſt cauſa omnis entis, & veri. Nam omne quod eſt per participationem, cauſaliter dependet ab eo quod eſt per eſſentiam. Secundum patet,quia in Deo ſunt ideæ ,ſiue formę exemplares omnium cauſabilium : vt dictum fuit in primo tractatu. Non eſt autem intelligendum, quòd cauſa exemplaris ſit vnum ſpeciale genus cauſæ aliud ab efficiẽte, ſic enim eſſent quinque genera cauſarũ. Sed eſt quidam modus ſpecialis cauſæ efficientis pertinens , videlicet ad cauſam efficientem per intellectum,& voluntatẽ:prout diſtinguuntur contra agens à natura . Tertium patet , quia dicitur Prouerb.16. quòd vniuerſa propter ſemetipſum operatus eſt dominus. Item ſic probatur. Omne per ſe agens,agit propter priorem,ſiue vlteriorem finem : ergo primum agens,agit propter vltimũ finẽ . Sed nihil poteſt eſſe principaliter & vltimate finis primi agẽtis niſi ipſum primum agens cùm non ſit ordinabile ad aliud à ſe: ergo primum agens,quod eſt ipſe Deus, eſt vltimus omnium finis,cum omnia producantur per actionem eius.Tertia concluſio. Cauſalitas rerum cauſatarum in eſſe reali neceſſario eſt à tribus perſonis : patet,quia illud, quod eſt principiũ productionis neceſſarię, & productionis contingentis,prius eſt principium neceſſariæ , quàm contingentis. Neceſſarium enim non præſupponit contingens : ſed magis econtra . Sed Deus eſt principium productionis neceſſariæ,ſcilicet ad intra,& cõtingẽtis,ſcilicet ad extra:ergo prius eſt principiũ productionis ad intra, quàm ad extra. Sed in illa productione ad intra communicatur perſonis productis omnis fœcunditas,quę ſibi non repugnat:ergo eis communicatur virtus productiua creaturarum.Et per cõſequens illa virtus productiua prius intelligitur eſſe in tribus perſonis,quã intelligatur eſſe principium proximũ productionis ad extra . Et ſic non poteſt vna perſona aliquid ad extra producere,quin etiã aliæ producãt cũ in ſigno talis ꝓductionis, ac etiã in ſigno illo,in quo potẽtia

productiua intelligitur, vt principium producendi ipſa intelligatur vna & eadem eſſe in tribus. Quarta cõcluſio. Productio creaturarum in eſſe intelligibili, aut volibili etiam præſupponit productionem diuinarum perſonarũ. Patet, quia productio diuinarum perſonarum ſolum eſt ex obiecto primario, & nõ ex ſecundario. Verbum enim non eſt verbum creaturarum, ſed ſolius Dei. Et ſpirituſſanctus non dicitur amor creaturarũ: ſed amor Dei. Sed intellectus diuinus, & voluntas prius natura habent actus ſuos circa obiectum primarium quàm circa ſecũdarium: vt patet ex dictis. igitur. Quinta cõcluſio. Licet tres perſonæ ſimul natura cauſent creaturas, non tamen ſimul origine. Primum patet, quia cauſant per eandem vim productiuam, & per eandem productionem ſimpliciter. Secundum patet, quia, quòd filius cauſet creaturas, hoc habet à patre, & ſpirituſſanctus habet à patre, & filio. igitur. Sexta concluſio. Licet productio creaturarum neceſſario à parte rei præſupponat productionem diuinarum perſonarum, tamen ſi per impoſſibile tantum eſſet vna perſona diuina illa poſſet omnes creaturas producere. Prima pars patet ex dictis. Secunda pars patet, quia ſi tantum eſſet vna perſona diuina illa eſſet omnipotens, & infinita: non enim pater accipit omnipotentiam à filio, & ſpiritu ſancto. Non eſt ergo ordo productionis intrinſecæ ad productionem extrinſecã, ſicut ordo cauſæ ad effectum, ſed ſicut ordo multorum effectuum, quorum vnus alium præſupponit, ſed tamen vnus non cauſatur ab alio. Ad primum argumentum dicendum ad minorem, quòd licet materia nihil habeat ex ſua ratione de actu formali, habet tamen entitatiuum cum ſit actu producta. Ad ſecundum argumentum dicendum ad minorem quod Io. ibi prohibet dilectionem inordinatam, quæ videlicet impedit à Dei dilectione, ſed non prohibet dilectionem creaturarum propter Deum. Vel dicendum, quòd loquitur de mundo, prout ſumitur pro vicioſa conuerſatione mũdanorum, & non pro ipſis creaturis. Ad tertium argumentum dicendum, quòd licet contraria non poſſint eſſe ab eodem principio naturaliter agente eodem modo ſe habente, & tanquam præciſa cauſa & totali, poſſunt tamen eſſe ab eodem principio agente per voluntatem, ſe-

cundum diſtinctas rationes, quæ tamen rationes nō ſunt oppoſitæ in ipſo ſicut ratio albedinis, & nigredinis non habet contrarietatem in intellectu. Ad quartum argumētum negatur antecedens, & ad probationem negatur minor. Et ad probationem eius dicendum, quòd illa regula topica eſt intelligenda, quando prædicatum dicitur de ſubiecto vniuerſaliter, alias non. Non enim ſequitur. Bibere eſt bonum, ergo magis bibere eſt magis bonum, & maximè bibere eſt maximum bonum: quia videlicet illa propoſitio bibere eſt bonum ſi fieret vniuerſalis eſſet falſa. Ad propoſitum ergo, non ſequitur bonum contrariatur malo, ergo maximum bonum maximo malo, quia non omne bonum habet malum contrarium: ſummum enim bonum nulli contrariatur. Ad quintum argumentū patet ex ſexta concluſione. Ad ſextum argumentum dicēdum, quòd maior eſt vera de eſſentiali ad ſe, & abſolutè dicto, ſed non de eſſentiali ſub habitudine ad creaturas, ita quod illud abſolutum, quod eſt principium productiuum creaturarum in ſe, & abſolute ſumptum intelligitur prius quocunque notionali, ſed non ſub habitudine ad creaturas producendas inquantū enim eſt principium proximum productionis extrinſecæ præſupponit productionem diuinarum perſonarum.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum Deus poſſit aliquid creare.

Hoc idem Scot 2. ſent d 1 q. 2. Tho. 1 p. q. 45. ar. 2. Dur. 2. diſt. 1. quæſt 1.

SEcundo quæritur. Vtrum Deus poſſit aliquid creare. Primo argu. quòd non: quia ſi crearet aliquid, vel hoc eſſet actione æterna, vel noua non æterna: quia ſic creatura eſſet æterna: non enim poteſt eſſe actio, & quòd nulla ſit res acta: nec actione noua, quia nihil nouum poteſt eſſe in Deo. Secundo argu. quia agens dat eſſe ideo productum accipit eſſe, & non econtra: ergo oportet aliquam nouam habitudinem præcedere in producente. Sed nulla nouitas poteſt eſſe in Deo: ergo nihil poteſt

de nouo producere. Tertio arg. Si Deus aliquid crearet, aut id quod creatur aliquo modo præfuit, aut non. Si dicatur, quòd prefuerit, ergo non producitur de nihilo, & ſic non creatur, nec poteſt dici, quòd nullo modo præfuerit, quia quod fit de nouo, prius erat in eſſe poſſibili ac etiam in eſſe cognito, & volito. Contra. Geneſ. i. In principio creauit Deus cælum & terram. Notandum, ꝙ creare eſt aliquid de nihilo producere. Circa quod notãdæ ſunt quatuor diſtinctiones. Prima eſt, quòd ſecundum Anſel. tripliciter poteſt intelligi aliquid fieri de nihilo. Vno modo, vt ly de dicit habitudinem cauſæ materialis. Secundo modo, vt dicit habitudinem cauſæ effectiuæ: & his duobus modis ex nihilo non poteſt aliquid fieri: quia nihil non poteſt eſſe materia alicuius, aut cauſa effectiua. Tertio modo, vt ly de dicit habitudinem ordinis, Et hoc modo de nihilo dicitur aliquid fieri, id eſt poſt nihil aliquid fieri. Secunda diſtinctio. De nihilo aliquid fieri, vt ly de dicit ordinem, poteſt intelligi dupliciter. Vno modo, vt dicit ordinem naturæ tantum. Et hoc modo philoſophi etiam concedunt mundum eſſe creatum: licet dicant eum eſſe æternum: vt patet per Auicennam. Alio modo, vt dicit etiam ordinem durationis. Et hoc modo Theologi dicunt mundum eſſe de nihilo productum, id eſt poſt nihil ſic quòd non ab æterno. Tertia diſtinctio. Prius natura dicitur dupliciter. Vno modo poſitiue, quando videlicet ambo extrema inſunt, videlicet tam prius, quàm poſterius: ſed vnum præſupponit aliud, & non ecõtra, vt animal prius natura eſt in homine, quàm rationale. Alio modo priuatiue, quia videlicet id quod dicitur prius natura, non ineſt de facto, ſed ineſſet niſi impediretur à cauſa extrinſeca, ſicut priuatio dicitur natura præcedere formam in materia, quia videlicet ſemper materiæ priuatio ineſſet, niſi in ea poneretur forma ab agente extrinſeco. Hoc ergo modo in creatura, non eſſe, præcedit eſſe, quia creatura ex ſe formaliter non habet eſſe, & ſi non ſibi daretur eſſe ab agẽte extrinſeco, ſuper haberet non eſſe. Non tamen propriè debet dici, quod creatura ex ſe habeat non eſſe, quaſi nõ eſſe ſic de ratione eius: ſed ſicut dictum eſt, quòd ex ſe non habet eſſe nihil affirmando. Quarta diſtinctio. Ali-

Gene. 1.

In Monologion.

Metaph 6.

quid produci de nihilo, poteſt intelligi dupliciter. Vno modo de nihilo omnimode tam in eſſe ſimpliciter, quàm in eſſe ſecundum quid. Et hoc modo non poteſt aliquid creari de nihilo, quia quod creatur, præfuit in eſſe cognito & volito, & ſic etiam in eſſe poſsibili, & ex tunc fuit obiectum proximum omnipotentiæ. Poteſt tamen aliquid produci hoc modo de nihilo: quia videlicet creatura producitur à Deo in eſſe intelligibili, nõ pręſuppoſito quocunque eſſe, ſed talis productio non eſt creatio, quia non eſt productio in eſſe ſimpliciter, ſed ſecundum quid tantum. Alio modo poteſt intelligi aliquid fieri de nihilo ſimpliciter, quod tamẽ eſt aliquid ſecundum quid. Et hoc modo creatio eſt de nihilo. His præmiſsis, ponũtur tres concluſiones. Prima eſt. Deus poteſt aliquid creare: patet, quia Deus poteſt totaliter cauſare ſubſtantiam rei: cum ſit cauſa prima, & potentiſsima: ſed materia pertinet ad ſubſtantiam rei: ergo Deus poteſt etiam producere materiam: Sed materiam cum ſit primum fundamentum rei non poteſt de aliquo alio produci: ergo poteſt Deus aliquid de nihilo producere intelligendo, vt dictum eſt de nihilo, id eſt, poſt nihil & hoc dicimus creare. Item potentior, & nobilior eſt cauſa, quæ eſt ſufficiẽs & potens ad totalem productionem rei nihil præſupponendo: ſed Deus eſt cauſa potentiſsima & nobiliſsima. igitur. Secunda concluſio. Deus poteſt aliquid facere de nihilo, id eſt, poſt nihil nedum ordine naturæ: ſed etiam ordine durationis. Primo probatur, quòd poſsit aliquid facere poſt nihil, vt notatur ordo naturæ, quia cum ſit Deus prima cauſa, poteſt aliquid immediate efficere abſque videlicet quacunque cauſa ſecunda. Illud ergo quod ſic efficitur non habet ex ſe eſſe neceſſarium, & habet eſſe ab alio, & non de aliquo præſuppoſito. igitur. Secundo probatur, quod poſsit etiam facere aliquid poſt nihil, vt notatur ordo durationis, ita videlicet, quòd illud factum ſit nouum: quia ſi fiat aliquod nouum quæritur à qua cauſa, & detur quòd ſit. a. quæritur ergo aut. a. eodem modo ſe habens, cauſat illud nouum. & ſic habetur propoſitum, quia ſi aliqua cauſa eodem modo ſe habens, efficiat aliquod nouum illa maximè videtur eſſe cauſa prima. Si vero dicatur, quòd. a. aliter ſe habet in cau-

ſando, quàm prius quæritur à qua cauſa aliter ſe habet: & cum non ſit proceſſus in infinitum, oportet ſtare in aliqua cauſa, quæ in ſe eodem modo manens, cauſat aliquid nouum: & ſic patet, quòd Deus poteſt aliquid nouum de nihilo efficere. Tertia concluſio. Nihil aliud à Deo poteſt aliquid creare. Patet primo per Auguſtinum dicentem: neque boni angeli: neque mali poſſunt eſſe creatores alicuius rei, & multominus hoc poſſent aliæ creaturæ. Item ſic probatur. Nullum agens poteſt aliquid creare, niſi cuius voluntas eſt ſua potentia. cum creatio ſit productio ſimpliciter nullo quocunque præſuppoſito ſubiecto: & ideo quod creatur, videtur fieri ſolo voluntatis imperio. Sed nihil aliud à Deo eſt tale agens. igitur. Ad primum argumentum dicendum, quòd Deus creaturam producit actione æterna, nec tamen ſequitur, quòd res facta ſit æterna, quia licet actio illa ſcilicet, diuina volitio ſit æterna, non tamẽ eſt pro æterno: ſed pro certo nunc temporis. Et ſi quis quærat, quare Deus magis vult hoc producere in hoc inſtanti, quàm in alio. Dicendum, quòd huius non eſt quærenda cauſa, ſiue ratio cum voluntas Dei ſit prima cauſa. Et ideo inter contingentes propoſitiones, iſta eſt prima & immediata: Deus voluit producere hoc in iſto inſtanti. Ad ſecundum argumentũ dicendum, quòd ad abſolutum in cauſa, ſequitur abſolutum in effectu, & tunc prima in effectu eſt relatio ad cauſam, & ſi poſſit eſſe reſpectus in cauſa: reſpectus ille cauſæ ad cauſatum eſt vltimus, vel nullus. Ad tertium argumentum dicendum, quòd id quod creatur, non prẹfuit in eſſe ſimplici, ſiue reali: ſed tantum in eſſe ſecundum quid, vt patet ex quarto præambulo.

De Trinit. lib. 3.

Vtrum poſſibile fuerit aliquam creaturam fuiſſe ab æterno.

Scot. 2. diſt. 1. q. 3. Henric. quodl. 1 q. ſeptima. Tho. 1. p. q. 146. ar. 2. Dur. 2 diſt. 1. quæſt. 2.

TErtio quæritur. Vtrum poſſibile ſit, aut fuerit mundum aut creaturam aliquam fuiſſe ab æterno productã abſque durationis principio. Primo arguitur, quòd

poſſibile eſt mundum, aut quamcunque creaturam ab æterno fuiſſe: probatur, quia impoſſibile eſt illud quod habet eſſe poſt non eſſe. habere eſſe æternum, ſed mundus neceſſario habet eſſe poſt non eſſe. igitur. Minor patet, quia omne quod eſt totaliter productum ab agente differente per eſſentiam, habet eſſe poſt non eſſe ſiue eſſe de nihilo. Si enim eſt totaliter productum nihil eius præſupponitur ſuæ productioni. Sed mundus eſt totaliter à Deo producens. igitur. Item de omni producto verum eſt dicere, quòd aliquando producitur. Aut ergo ſemper producitur quandiu eſt, aut aliquando producitur & aliquando non. Si dicatur ſecundum tunc in illo inſtanti in quo producitur primo capit eſſe: quod autem primo capit eſſe habet principium. Si vero dicatur primum, ſequitur, quò ſemper eſt infieri. quod eſt inconueniens dicere. Sic enim idem eſſet aliquid creari, & conuerſari, quod eſt falſum: dicitur enim res creari cum primo habet eſſe ex nihilo: conſeruatio vero recipit eſſe præhabitum. Item aliqua agentia producunt effectum, & tamen non conſeruant ipſum: ergo vbi productio & conuerſatio ſunt ab eodem agente, eſt aliqua diſtinctio inter produci & conuerſari. Item ſi mundus fuerit æternus, ergo iam præceſſerunt infiniti anni, & infinitæ reuolutiones Solis. Sed pro vna reuolutione Solis ſunt ad minus vndecim reuolutiones Lunæ: ergo eſſe dabile aliquid maius infinito, quod eſt impoſſibile. Ad primum argumentum dicendum, quod illa conſequentia Auguſtini eſt neceſſaria: ſed tamen antecedens eſt impoſſibile & ſimiliter conſequentia propter habitudinem producẽtis naturaliter ad productum ſecundum intentionem Augu. ibidem vbi adducit eam ad probandum coæternitatem filij cum patre. Non autem valeret illa conſequentia arguendo ſecundum habitudinem cauſæ ad cauſatum, quia dato, quod cauſa ſit æterna, non propter hoc ſequitur, quòd cauſatum ſit æternum: æternitas enim repugnat factioni, & econtra. Vnde licet cauſæ, vt cauſæ non repugnet habere effectum coeuum, tamen ſibi repugnat inquantum eſt æterna. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd Auguſt. non dicit hoc ſecundum intellectum ſuum: ſed ſecundum intellectum aliquorum philo-

ſophorum. Vnde de ipſis præmiſit. Sicut inquiunt: ſi pes ab æterno fuiſſet in puluere. &c. Vnde implicatur in illa conſequentia contradictio. Non enim poteſt pes eſſe in puluere,& veſtigium pedis cauſari niſi per motum localē: talem autem motū ab æterno fuiſſe includit contradictionem. Ad tertium argumentum dicendum ad conſequens, quòd hoc verum eſt, ſi ly ab æterno determinet, hoc verbum potuit, ſed non ſi determinet hoc verbum creare. Ad quartum argumentum dicendum, quòd philoſophus in hoc errauit, ſi ſimpliciter intellexerit tempus, & mundum non habuiſſe durationis principium. Si autē intellexerit tempus & mundum non incepiſſe modo naturali, verum dicit. Ad probationem autem dicendum, quòd cū dicitur, quòd tempus potuit eſſe antequam eſſe ly ante, non dicit tempus, niſi imaginatum & priuatiuū, ſicut cū dicitur, æternitas eſt ante quod nihil eſt & ſimile eſt cum dicitur, extra cœlum nihil eſt: ibi enim non affirmatur ly ante, vel ly extra, vt dicunt tempus, aut locum poſitiuum, ſed imaginatum tantum. Ad quintum argumentum dicēdum, ꝙ maior eſt vera, vbi cauſa, & effectus habent naturam vnigeneam. non autem vbi habent naturas diuerſas, vbi videlicet prioritas naturę in cauſa reſpectu effectus requirit etiam prioritatem durationis. Ad ſextum argumentum dicendum, quod minor eſt vera de duratione finita, ſed non de infinita.

Vtrum creatio diſtinguatur à creatura.

Scot. 2. d. 1. q. 5. Tho. 1. p. q. 46 art. 3.

QVarto quæritur. Vtrum creatio diſtinguatur realiter à re creata. Et generaliter vtrū relatio creaturæ ad Deum diſtinguatur à creatura. Primo arguitur quod ſic, quia creatio rei eſt tantum in primo inſtanti ſui eſſe, ſed res creata manet etiam poſt illud primum inſtans, igitur. Secundo arg. Si creatio nō diſtinguatur realiter à re creata, ſequitur ꝙ impoſſibile eſſet Deum reparare angelum annihilatum. conſequens eſt falſum, igitur. Et patet conſequentia, quia impoſſibile eſt creationē eandem numero reparari, cum ſit impoſſibile motum eundem numero reparari, vt multi dicunt. Tertio argu. Si

relatio creaturæ ad Deũ ſit eadem realiter cum fundamẽto, ſequitur ꝙ omnia ſunt ad aliquod, quid videtur eſſe inconueniens. Quarto arguitur ſecundum philoſophum. Prædicamenta ſunt entia ſimpliciter diuerſa, ergo nihil vnius includit aliquid alterius, & per conſequens relatio non poteſt eſſe realiter eadem rebus aliorum generum. Contra. Relatio creaturæ ad Deum eſt depẽdentia eſſentialiſſima: vnaquæque enim creatura maxime dependet à Deo, ſed relatio totius ad partes ex quibus componitur eſt eadem ſibi, cum omnino non poſſit eſſe ſine ea, ergo multo magis relatio eius, aut cuiuſcunq; creaturæ ad Deũ eſt eadem fundamento. Primo notandum, ꝙ de relationibus eſt præcipue triplex modus dicẽdi. Primus eſt, quòd nulla relatio dicit aliquid in re, ſed tantum in actu intellectus. Sed iſte modus eſt valde inconueniens, tum quia deſtruit vnitatem vniuerſi, quæ ſecundum philoſophum, conſiſtit in ordine partium ad inuicem, & ad primum ens. Vnde de illis, qui ſic dicunt dici poteſt, illud philoſophi, quod inconnexam faciunt orbis ſubſtantiam: tum quia deſtruit omnem compoſitionem realem. Compoſitio .n. requirit vnionem partium, quæ ſi ſolum eſſet in intellectu, nullum eſſet compoſitum reale: tum quia deſtruit omnem cauſationem cauſarum ſecundarum, quæ nõ cauſant, niſi appropriate: & ſi approximatio ſit tantum intellectu, nõ poterit eſſe ratio cauſandi aliquid realiter. Secũdus modus dicendi eſt, quòd aliquę relationes ſunt aliquid in re, ſed nulla realiter diſtinguitur à fundamento. Et pro iſta opinione ſic arguitur, quia ſi relatio ſit res alia à fundamento, quòd quotieſcunque aliqua relatio de nouo aduenit alicui fundamẽto illud mutatur, quod videtur eſſe contra philoſophũ, vbi dicit, quòd in ad aliquid non eſt motus, neq; mutatio. Sed contra hoc arguitur, quia illud realiter diſtinguitur ab aliquo, quod poteſt eſſe realiter ſine eo abſq; contradictione. Sed multæ relationes ſunt, ſine quibus poteſt fundamẽtũ eſſe realiter ſine contradictione, vt patet in multis, igitur. Ideo tenendus eſt tertius modus, videlicet ꝙ multæ ſunt relationes reales & realiter diſtinctę à fundamento, licet aliquę ſint relationes rationis, & aliquę etiam reales, quæ à fundamento non diſtinguntur realiter. Illæ videlicet,

5 Me.t.c. 8. & 12.

Me.t.c.19.

12. Metaphiſi t.c.37.

Ibidem.

5. Phiſicorũ.

non diſtinguitur realiter à creatura, ſed tantum formaliter patet ex ſecunda concluſione. Quinta concluſio. Reſpectus rei creatæ ad non eſſe præcedens nō eſt idem realiter, cum re creata. patet, quia nihil reale dicit: non enim poteſt eſſe reſpectus realis, niſi terminus ſit realis. Ad primum argumentum dicendum, quòd creatio non prout connotat nunc primo eſſe tantum in primo inſtanti, ſed prout nominat relationem ad Deum ſemper manet cum re creata. Ad ſecundum argumentum negatur conſequentia, & ad probationem negatur aſſumptū, maxime loquendo de creatione, vt dicit relationem ad Deum: poteſt enim relatio eadem numero reparari. In beata enim Virgine fuit eadem maternitas poſt Chriſti reſurrectionem, quæ fuerat ante De motu autem an poſſit idem numero reparari, dicetur alias in materia de reſurrectione generali. Ad tertium argumentum conceditur, quòd omnia ſunt ad aliquid per identitatem, ſed non formaliter. Ad quartum argumentum dicendum, quòd prædicamenta ſunt ſimpliciter diuerſa ſecundum rationes formales, tamen res vnius prædicamenti poteſt per identitatem continere aliquid alterius. Præterea dicendum, quòd relatio vt eſt communis omni creaturę eſt tranſcendens. Illud enim eſt tranſcendens, quod conuenit enti antequàm diuidatur in decem genera, cuiuſmodi eſt relatio, quæ conuenit omni enti.

Vtrum creatio ſit mutatio.

Tho. 1. p. q. 46. art. 1.

QVinto quæritur. Vtrum creatio ſit mutatio. Primo arguitur, quòd ſic, quia dicit Auguſtinus, quòd omnia creata ſunt mutabilia ex eo, quòd de nihilo ſunt facta, ergo creabile eſt mutabile, & creabilitas eſt mutabilitas, & creatio eſt mutatio. Secundo argu. Non eſt tranſitus de contradictorio in contradictorium ſine mutatione, ſed in creatione eſt huiuſmodi tranſitus, quia tūc habet eſſe, quod prius non habebat eſſe, & ſic eſt tranſitus de non eſſe ad eſſe. Contra ſecundum philoſophum. Mu-

De Ciuitate Dei lib. 12.

6. Phiſicorū, & c. 56.

Q

tari eſt aliquid aliter ſe habere nũc quàm prius. Sed quod creatura non aliter ſe habet nunc videlicet quando creatur quàm prius, quia prius nullo modo ſe habebat, igitur. Notandum, quòd mutatio poteſt tripliciter accipi. Vno modo generaliter pro quacunque noua acquiſitione cuiuſcunque eſſe, ſiue ſubſtantialis, ſiue accidentalis, ſiue ſit ibi aliquod potentiale receptiuum formæ, ſicut in compoſitis, ſiue non, ſicut in ſimplicibus. Et hoc modo omnis productio cuiuſcunque rei creatæ diceretur mutatio acquiſitiua:& per oppoſitum omnis deperditio cuiuſcunque eſſe diceretur mutatio deperditiua. Secũdo modo accipitur ſpecialiter pro noua actuatione alicuius potentialis, ſiue illud potentiale præceſſerit duratione, ſiue natura tantum Et hoc modo in omni productione rei compoſitæ eſt mutatio. Tertio modo ſumitur proprie & ſtricte pro noua actuatione alicuius potẽtialis, quod duratione præceſſit talem actum. Et hoc modo mutatio ſolum reperitur vbi manet idem ſubiectũ, quòd variatur de forma in formã, ſiue forma ſit ſubſtantialis, ſiue accidentalis. Et hoc modo diffinit philoſophus mutari, cum dicit, quòd mutare eſt aliquid aliter ſe habere nunc quàm prius. Poſſet tamen iſta diffinitio intelligi de mutatione primo & ſecundo modo dicta, ſi exponatur negatiue, & non poſitiue, intelligendo, ꝙ aliquid nunc aliqualiter ſe habet, quod prius non ſic ſe habebat. His præmiſſis ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. In omni creatione eſt mutatio primo modo dicta, patet, quia ibi eſt noua acquiſitio eſſe. Secunda concluſio. In creatione compoſitorũ eſt mutatio ſecundo modo dicta, ſed non in creatione ſimplicium. Primum patet, quia in cõpoſitis eſt aliquid potentiale, quod eſt prius natura, actu, ſiue forma, & ſic cum creatur aliquod compoſitum ſit noua actuatio illius potentialis. Secundum patet, quia in ſimplicibus non eſt noua actuatio alicuius potentialis, cum in ipſis non ſit diuerſitas partium, quarum vna eſt ſicut actus, & alia ſicut potentia. Tertia concluſio. In nulla creatione concurrit neceſſario mutatio tertio modo dicta, patet, quia creatio non præſuppoñit aliquod ſubiectum, quod varietur de forma in formam. Ad argumenta patet reſponſio ex dictis: procedunt enim de mutatione generaliter dicta

pro quacunque noua acquiſitione.

Vtrum in creatura ſit veſtigium Trinitatis.

Tho. 1. p. q. 46. ar. 7.

SExto quæritur. Vtrum omnis creatura ſit veſtigium Trinitatis. Primo arguitur quòd non, quia per veſtigium poteſt naturaliter inueſtigari id cuius eſt. Sed diuina Trinitas non poteſt naturaliter cognoſci per creaturas, igitur. Secundo arguitur. In creatura intellectuali eſt imago Trinitatis, ergo non veſtigium, patet conſequentia, quia imago & veſtigium habet diuerſas rationes repræſentandi. Tertio arguitur. Veſtigium eſt medium cognoſcendi rem cuius eſt, ſed in creaturis irrationalibus nihil eſt, quod poſſit nobis eſſe medium cognoſcendi Trinitatem, ergo in ipſis non eſt veſtigium Trinitatis. Minor patet, quia nihil eſt in creaturis irrationabilibus quod mediet inter Deũ & nos. Contra. Dicit Auguſtinus. Oportet vt creatorem per ea, quæ facta ſunt intellectu conſpicientes Trinitatem intelligamus, cuius in creaturis quomodo dignum eſt apparet veſtigium. *De Trini. lib. 18 cap. 7.* Primo notandum, quod imago, & veſtigium differunt, quia imago eſt ſimilitudo repræſentatiua totius, veſtigiũ vero eſt ſimilitudo partis, vnde impreſſio pedis, in puluere diceretur imago pedis, ſed non eſt imago totius animalis, ſed veſtigium tantum. Veſtigiũ ergo non repreſentat totum cuius eſt veſtigium niſi ſecundũ partem, nec ex veſtigio poteſt immediate cognoſci totum, ſed arguitiue tantum pro quanto illud quod repræſentatur per veſtigium cognoſcitur aliquid eſſe totius. Secundo notandum quòd licet in trinitate non ſit proprie, nec totum, nec pars, tamen intellectu noſtro conceptus trinitatis eſt quaſi totalis, & perſona eſt quaſi pars & etiam appropriatum inquantum appropriatum eſt quaſi pars, quia ſumitur pro eo cui appropriatur ac etiã ipſum appropriabile acceptũ vt nondũ appropriatũ eſt quaſi pars, quia ratio huius ſaluatur in vnica perſona. Ratio ergo eius non ponit trinitatem, ſed concomitanter ponit vnitatem perſonæ in qua

ſit, licet ergo creatura cõmuniter non repreſentet perſonam vt perſonam, nec appropriatũ, vt appropriatũ, tamẽ repreſentat appropriabile, cuius ratio ſe habet admodum partis reſpectu trinitatis in creaturis, ergo illud dicitur veſtigium q́ eſt repreſentatiuum huiuſmodi appropriabilis. Tertio notando notãdum quòd vna eſt opinio videlicet Henrici, qui dicit q́ in triplici reſpectu creaturæ ad Deũ conſiſtit ratio veſtigij videlicet in reſpectu ad Deum vt ad cauſam effectiuam & in reſpectu vt ad cauſam exẽplarem & in reſpectu vt ad cauſam finalẽ. Primus enim reſpectus repreſentat potentiam productiuã quæ appropriatur patri. Secundus repreſentat artem exemplarẽ quæ appropriatur filio. Tertius repreſentat diuinam bonitatem quæ habet rationem finientis reſpectu cuiuſcunq; creaturæ. Sed hoc non videtur conuenienter dictum, vt dicit Scotus, quia licet veſtigium de ratione ſua dicat reſpectũ ad id cuius eſt, tamen non præciſe conſiſtit in reſpectu, ſed in aliquo abſoluto, in quo fundatur ſicut ſimilitudo non ſolum conſiſtit in reſpectu quẽ formaliter dicit, ſed fundamentaliter conſiſtit in aliquo abſoluto. Quarto notandum, quòd illa quæ habent rationem veſtigij in creaturis reſpectu dei, ſunt in duplici differentia, quædam enim repreſentant ſecundũ rationẽ ſimilitudinis cuiuſmodi ſunt iſta tria vnitas veritas & bonitas. Vnitas enim repreſentat vnitatem primi principii appropriatam patri. Veritas autem repreſentat veritatem appropriatam filio. Bonitas autem bonitatem appropriatam ſpirituiſancto. Et ſimiliter diceretur de aſſignatione quam ponit

De tri. lib. 6. Auguſt. dicens. Omnia quæ arte Dei facta ſunt vnitatem in ſe quandam oſtendunt & ſpeciem & ordinem ſicut enim iam dictum eſt vnitas repreſentat vnitatem primæ cauſæ quæ appropriatur patri. Species autem repreſentat ſummam pulchritudinem quæ appropriatur filio. Ordo vero non quidem ad finem vltimum, ſed ad operationem repreſentat Dei bonitatem à qua eſt talis ordo quæ appropriatur ſpiritui ſancto. Alia vero repreſentant ſecundum rationem proportionabilis tantum ſicut in illa aſſignatione quam ponit Auguſtinus in his tribus quæ ſunt modus ſpecies & ordo quibus conſonant &

Sap 11. videntur eſſe eadem illa tria, quæ ponuntur ſapientiæ va

decimo, vbi habetur quòd Deus omnia fecit in numero pondere & menſura. Modus quippe ſumitur pro limitatione rei & pro eodem accipitur menſura & hæc repreſentat in Deo illimitationem principij actiui non per rationem ſimilitudinis, quia ratio modi & menſuræ non inuenitur in Deo. ſed ſecundum rationem proportionabilitatis, quia limitationi creaturæ proportionabiliter correſpondet illimitatio primæ cauſæ. Sicut enim limitatio, ſe habet ad creaturam ſic illimitatio ad primam cauſam. In vltima autem aſſignatione numerus ſumitur pro ſpecie & pondus pro ordine & ita de ipſis eſt dicendum ſicut iam ſupradictum eſt in alia priori aſſignatione. His præmiſſis ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. Veſtigium trinitatis in creatura non dicitur reſpectu proprij alicuius perſonæ. aut reſpectu appropriati, in quantum eſt appropriatum, ſed reſpectu appropriabilis tantum. Primum patet, quia per creaturam nullo modo poteſt inueſtigari proprium alicuius perſonæ Secundum patet, quia non poteſt cognoſci appropriatum inquantum appropriatum, niſi prius cognoſcatur proprium cui appropriatur. Tertium patet, quia in creaturis reperiuntur aliqua quæ repreſentat ea quæ ſunt appropriabilia diuinis perſonis, ſed huiuſmodi appropriabilia habēt modum partis reſpectu totius trinitatis, ergo eorum repreſentatiua habent rationē veſtigij. Maior patet ex quarto notabili. Minor patet ex ſecundo. Et conſequentia ex primo. Secunda concluſio. Ratio veſtigij nō conſiſtit præciſe in reſpectu ad Deum, patet, quia veſtigium repreſentat veſtigiatum, ita quòd ipſo cognito poteſt cognoſci id cuius eſt, ergo veſtigiū poteſt naturaliter præcognoſci illi cuius eſt, ſed reſpectus non poteſt naturaliter prius cognoſci quàm terminus eius igitur. Tertia concluſio. In omni creatura eſt veſtigium trinitatis, patet, quia in omni creatura reperiuntur aliqua tria repreſentatiua aliquorum quæ ſunt appropriabilia tribus perſonis diuinis, vt patet ex quarto notabili. Ad primum argumentum dicendum quòd maior eſt vera intelligendo indiſtincte, ſed non diſtincte & immediate. Et ad minorem dicendum quòd per creaturas non poteſt inueſtigari diuina trinitas quantum ad propria, neque quantum ad appro-

priata inquantum appropriata, ſed bene quantũ ad appropriabilia. Ad ſecundum argumentum negatur conſequẽtia. Et ad probationem negatur etiam conſequentia, quia in creatura intellectuali ſecundum aliud & aliud dicitur eſſe veſtigium & imago, dicitur enim veſtigium inquantum eſt creata eſſentia ſimpliciter. Dicitur vero imago inquantum eſt vna eſſentia habẽs multas operationes inter quas eſt ordo originis vt alias dicetur. Ad tertium argumentum dicendum, quòd veſtigium eſt inter nos & Deum medium accidentale tantum & non eſſentiale Ideo non ſufficit ad ducendum nos in cognitionem ipſius Dei, niſi imperfecte & confuſe ſicut ipſum veſtigium eſt ſimilitudo imperfecta, & confuſa.

Explicit prima pars.

SECVNDA PARS.

P*OSTQVAM in prima parte huius tractatus dictum eſt de rerum creatione in communi. Nunc in ſecunda parte principali dicendum eſt de rerum creatarum diſtinctione. Vbi primo dicendum eſt de creatura mere ſpirituali. Secundo de creatura mere corporali. Tertio de creatura compoſita ex corporali & ſpirituali. De creatura autẽ ſpirituali videlicet de Angelis ſex ſunt determinanda. Primum eſt Angelorum naturalis cõditio. Secundum eſt localis tranſmutatio. Tertium eſt durationis relatio. Quartum eſt eorum potentia & operatio intellectiua. Quintũ eſt eorum potentia & operatio volitiua. Sextum eſt beatorum & malorum ſeparatio, bonorum beatificatiua, malorum damnatiua.*

Vtrum Angelus & anima differant ſpecie.

Scot. 2. Sentent. d. 1. q. 6. Tho. 1. p. q. 75. art. 6.

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca primum primo quæritur. Vtrum Angelus & anima ex ſua naturali conditione differant ſpecie. Primo arguitur, quòd non, quia dicit Auguſtinus, quòd Angelus & amica ſunt natura pares, officio vero impares Secundo arguitur. Operationes Angeli, & animæ puta intellectio & volitio ſunt eiuſdem ſpeciei cùm ſint circa idem obiectum à quo ſumitur ſpecies actus ſecundum philoſophum, ergo potentiæ Angeli & animæ non diſtinguuntur ſpecie & per conſequens, neque ſuæ eſſentiæ cum potentia non diſtinguatur ab eſſentia. Tertio arguitur. Si Angelus & anima diſtinguuntur ſpecie & ſupponitur quod Angelus eſt nobilior anima, ſequitur quòd quodlibet indiuiduum Angeli eſt nobilius quacunque anima. Sed nobilior creatura maiorem habet capacitatem & totam creaturę capacitatem neceſſe eſt impleri ad hoc vt ſit beata, ergo beatitudo Angeli cuiuſcunque maior eſt beatitudine cuiuſcunque animæ quod eſt falſum. Contrà, quanto forma creata eſt nobilior, tanto multiplicatur per plures gradus ſpecificos. Vnde plures ſunt ſpecies mixtorum quàm elementorum, & plures animatorum quàm inanimatorum. Sed creatura intellectualis, eſt nobiliſſima, ergo plures habet ſpecies, quòd non eſſet verum ſi Angelus, & anima eſſent eiuſdem ſpeciei. Notandum, quòd concluſio quæſtionis eſt certa, videlicet quòd angelus & anima ſpecie differunt. Sed diuerſi diuerſimode aſſignat rationem huius diſtinctionis. Quidam dicũt, quòd vnibilitas materiæ, & non vnibilitas ſunt huius diſtinctionis ratio. Sed hoc non videtur conuenienter dictum. Vnibilitas enim nominat aptitudinem quæ naturaliter præſupponit eſſentiam rei. Ideo non poteſt eſſe prima ratio ſpecificę diſtinctionis, quamuis notificet diſtinctionem illam à poſteriori quo ad nos. Alij dicunt, quòd diuerſus modus intelligendi maior & minor in angelo & anima eſt ratio huius diſtinctionis, & dant exemplum, ſicut anima ſenſitiua in diuerſis ſpeciebus animalium diſ-

Lib. de libero arbitrio.

Ethic. lib. 6.

Alex Hal-les. fert ſecundum diuerſos gradus ſentiēdi. Et dicit magiſter Alexander de Hallis, quòd iſti gradus diuerſi ſunt intelligere ſine diſcurſu in angelo, & cū diſcurſu in anima. Sed hoc non videtur verum, quia anima intelligit principia ſine diſcurſu, licet intelligat concluſiones per diſcurſum, ergo ſi diuerſitas intelligendi per diſcurſum, & ſine diſcurſu faciat intellectualitates ſpecie diſtinctas, ſequitur quod in anima erunt duæ intellectualitates ſpicie diſtinctę. Dicendum igitur ſecundum Scotum, quòd angelus & anima in eſſentiis ſuis ſpecie differunt, etiam prout illæ eſſentiæ priores ſunt vnibilitate ac etiam intellectualitate inquantum intellectualitates ſunt ſuæ, tamen differentiæ ſpecifice ſunt nobis ignotæ & innominatæ. His præmiſſis ponuntur tres concluſiones. Prima eſt, Angelus & anima ſpecie differunt, patet, quia formæ quæ ſunt eiuſdem rationis ſpecifice habent eandem rationem perficiendi materiam & non perficiendi. Sed anima ex natura ſua eſt perfectiua corporis, angelus vero non, igitur differunt ſpecie quod eſt intelligendum non tanquam diuerſę ſpecies, cum anima non ſit ſpecies, ſed pars ſpeciei. Illa tamen eſt ratio diſtinctionis ſpecifice inter angelum & hominem cuius eſt pars. Secunda concluſio. Vnibilitas vel non vnibilitas ad materiam, non eſt ratio ſpecifice diſtinctionis inter angelum & animam, patet ex dictis. Et *2. Phyſic. t. c. 26. & 91.* iterum ſic probatur, quia materia eſt propter formam & non econtra, vt patet, ergo diſtinctio formarum non eſt propter materiam, ſed magis econtra. Vnde membra cerui differunt à membris leonis, quia anima differt ab anima. Tertia concluſio. Diuerſi gradus intelligēdi cum diſcurſu & ſine diſcurſu non eſt ratio diſtinctionis ſpecifice inter animam & angelum, patet ex dictis. Et iterum ſic probatur, quia anima beata intelligit Deum ſine diſcurſu, & naturaliter intelligit alia obiecta cum diſcurſu, ergo in anima beata eſſet alius intellectus quo videt Deū & alius quo naturaliter intelligit alia à Deo. Ad primum argumētum dicendum, quòd Auguſtinus loquitur non de paritate naturæ ſecundum rationem ſpecificam, ſed de paritate quietationis in bono infinito. Sicut ènim talis eſt natura angeli quòd ſatiari non poteſt niſi in bono infinito, ita & natura animæ intellectualis. Ad ſecundum argu-

mentum ſunt duo modi dicendi. Primus eſt, quòd operationes angeli, & animæ ſpecie diſtinguuntur: quia ſunt potentiis ſpecie diſtinctis. Sed tũc videtur difficultas, quia ſic beatitudo angeli, & beatitudo animæ erunt diſtinctæ ſpecie: ſed inter diſtinctas ſpecies eſt ordo ſic, ꝙ quodlibet indiuiduum vnius perfectius eſt, & nobilius quolibet indiuiduo alterius: ergo quælibet beatitudo angeli erit perfectior qualibet beatitudine animæ, vel econtra, quod eſt falſum. Ad hoc poteſt dici, quòd beatitudo cauſatur totaliter ab obiecto: & ideo non oportet, quòd in diſtinctis ſpecie ſit ſpecies diſtincta: ſubiecta enim receptiua nõ multiplicant formas ſecundum ſpeciem. Alius eſt autem modus dicẽdi, videlicet, quòd operationes angeli, & animæ, ac etiam intellectualitates & voluntates, inquantum huiuſmodi, non differunt formaliter ſecundum ſpeciem: licet enim eſſentia angeli, & eſſentia animæ in ſe diſtinguatur ſpecie: non tamen quãtum ad illam perfectionem, quam vnitiuè naturaliter continent ſecundum quam ſunt principia ſecundorum actuum, ſiue operationum: licet huiuſmodi principia non diſtinguantur realiter ab ipſis eſſentiis. Non oportet ergo ſi continentia ſpecie diſtinguantur, quòd etiam contenta diſtinguantur ſpecie: ſicut licet aquila & homo ſpecie diſtinguantur: non tamen virtus viſiua in aquila & homine, quemadmodum etiam lapis, & aſinus ſpecie diſtinguuntur: tamen vnitas lapidis, quæ eſt eadem realiter lapidi: & vnitas aſini non diſtinguuntur formaliter ſecundum ſpeciem, ſed ſecundum numerum tantùm. Ad tertium totum conceditur pro nunc argumentum vſque ibi, neceſſe eſt totam capacitatem naturalem impleri ad hoc, vt creatura intellectualis ſit beata. Dicendum enim, quòd illud non eſt neceſſarium ſimpliciter, & abſolutè: ſed ſufficit, quòd impleatur capacitas ſecundum proportionem ad merita: & per hoc ſufficienter ſatiatur appetitus deliberatiuus.

Vtrum poßint eſſe plures Angeli in eadem ſpecie.

Hoc idem Scot. 2. d. 3. q. 7. Dur. 2. d. 3. q. 3. Tho. 1. p. q. 5. art. 4. Petr de Palude 4. d. 45. q. 3.

SEcundo quæritur. Vtrum poſſint eſſe plures Angeli in eadem ſpecie. Primo arguitur, quòd non: dicit enim philoſophus 6. metha. In his quæ ſunt ſine materia, idem eſt quod quid eſt, & id cuius eſt. Sed angeli ſunt ſine materia: ergo non poſſunt eſſe plures angeli manente quod quid eſt, ſiue eadẽ ratione ſpecifica. Secundo arguitur. Omnis differentia formalis eſt ſpecifica: ſed inter omnes angelos eſt differẽtia formalis cùm ſint formæ diſtinctæ: igitur. Tertio arg. In entibus perfectis cuiuſmodi ſunt angeli, nihil eſt, quòd non per ſe intendatur à natura. Sed multitudo numeralis non per ſe intẽditur à natura: igitur. Minor patet, quia infinitas nõ per ſe intẽditur à natura: ſed multitudo numeralis ſub vna ſpecie tẽdit in infinitũ: igitur. Quarto arg. Dicit philoſophus, quòd multitudo indiuiduorum ſub vna ſpecie eſt propter ſaluationem ſpeciei. Sed in angelis cùm ſint incorruptibiles, ſufficienter ſaluatur ſpecies in vno indiuiduo: igitur. Et confirmatur quia ſecundum philoſophũ. In corporibus cœleſtibus, quæ ſunt incorruptibilia, tantùm eſt vnum indiuiduum in vna ſpecie, puta vnus Sol & vna Luna. Contrà. Dicit Damaſcenus, in eadem ſpecie Deus plures angelos fecit. Primo notandũ, quòd de principio indiuiduationis multæ ſunt opiniones. Per principiũ intelligẽdo id quod eſt fundamentum proximũ indiuiſibilitatis in partes ſubiectiuas cui videlicet principio repugnat talis diuiſibilitas. Prima eſt opinio, quòd quælibet natura de ſe eſt hæc eo, ꝙ philoſophus dicit, ꝙ ſubſtantia vniuſcuiuſque rei eſt ſibi propria: & nulli alij cõuenit. Sed contrà hoc arguitur, quia cui per ſe conuenit vnum oppoſitum ſibi per ſe repugnat aliud: ergo ſi vnitas numeralis per ſe conuenit naturæ ſibi per ſe repugnat multitudo numeralis: quod eſt falſum. Ideo dicendum, quòd ipſa quidditas non eſt de ſe hæc ſiue vna numero, nec tamen eſt de ſe plures, quemadmodũ dicit Auicẽna, quod equinitas nec eſt vna, nec plures: quia videlicet de ſua formali ratione, nec ſibi cõuenit vnitas, nec pluralitas. Vnde oportet dicere, quòd in ipſa natura, ſiue quidditate eſt aliqua vnitas realis minor vnitate numerali. Eſt enim cõſiderandum, quòd natura ſortis eſt prior naturaliter ſingularitate ſortis: & in illo priori conuenit ei vnitas ſibi proportionata non qui-

2 de anima. 8.c.2.

1. de Cælo. & mundo. 8.c.22.

7. Meth 2. c.50.

dem in primo modo per ſe, ſed in ſecundo tanquã paſſio eius. In huiuſmodi vnitas minor eſt vnitate numerali eo; quòd natura humana, quæ eſt in ſorte, vt ſic prior eſt ſorteitate, & de ſe non eſt determinata ad ſorteitatem: immo nõ ſibi repugnat eſſe ſub alia ſingularitate. Et quòd huiuſmodi vnitas ſit realis probatur, quia ſecluſo omni intellectu, ignis generaret ignem, & eſſet vnitas generantis ad genitũ propter quod vniuoca eſſet illa generatio. Et ſi inſtetur, quia quicquid eſt in vno numero: eſt etiã vnum numero: ſed natura humana in ſorte eſt in vno numero: ergo eſt vna numero, & ſic eius vnitas non eſt minor vnitate numerali. Dicendum, quòd maior eſt vera, intelligẽdo ſiue primo, ſiue per ſe, ſiue denominatiue: primo quidẽ, ſicut id quod eſt proximũ fundamẽtũ indiuiduationis, ſiue vnitatis numeralis eſt vnum numero Per ſe vero, ſicut ipſum totum indiuiduum, cuius pars eſt id quod eſt primo vnum. Denominatiue autem, ſicut ipſa natura, ſiue quidditas, quæ eſt indiuiduo. Ipſa ergo licet per ſe ſecundo ſit vna vnitate ſibi proportionata: tamen non eſt vna vnitate numerali, niſi denominatiue, & quaſi per accidẽs. Secunda opinio eſt quòd natura, ſiue quidditas indiuiduatur per exiſtentiam. Dicit enim philoſophus, quòd actus eſt qui diſtinguit: exiſtentia autem eſt vltimus actus naturæ. Sed contra hoc argu. quia quod non eſt ex ſe diſtinctum non eſt principium diſtinguendi. Sed exiſtẽtia non eſt ex ſe diſtincta: immo diſtinguitur ſecũdum diſtinctionem eſſentiarum: ergo non poteſt eſſe principium diſtinctionis numeralis. Et cùm dicitur, quòd actus diſtinguit verum eſt eo modo quo eſt actus. Vnde exiſtentia aliquo modo diſtinguit: ſed diſtinctio quam facit eſt extra totam coordinationem prædicamẽtalem: ideo illa eſt quaſi accidentalis non pertinens, videlicet ad ſubſtantiã rei. Tertia opinio eſt, quòd natura indiuiduatur per negationem eo quòd vnum negationem dicit, videlicet in diuiſionem rei in ſe, & negationem identitatis ad aliam rem. Sed cõtra hoc arguitur, quia vt dicit philoſoph. Prima ſubſtãtia per ſe generatur. & j. Meth. Prima ſubſtantia per ſe operatur: & in hoc differt à ſecũda ſubſtantia, cui neutrũ conuenit: ergo generari, & operari conueniunt primæ ſubſtantiæ per id quod addit ſupra ſecundã: ſec hæc non ſibi

7. Meth. t. c. 49.

7. Meth. t. c. 53.

conueniunt per negationem. igitur. Item negatio non conſtituit rem in maiori perfectione, quàm ſit perfectio, quæ præſupponitur negationi: ſed prima ſubſtantia eſt magis ſubſtantia, quàm ſecunda, & perfectior ea: ergo non conſtituitur in eſſe primæ ſubſtantiæ, ſiue in eſſe indiuiduali per negationem: ſed per aliquam rationem poſitiuam. Quarta opinio eſt, quia principium indiuiduationis eſt quantitas: iſtæ enim ignis differt ab illo: quia alia eſt forma illius & iſtius: ſed non eſt alia, & alia forma huius & illius: niſi, quia eſt in alia & alia parte materiæ: & non videtur eſſe alia, & alia pars materiæ, niſi quia eſt ſub alia & alia parte quantitatis: igitur. Sed hæc opinio videtur multum inconueniens, quia ſubſtantia prior eſt quantitate: ergo quantitas non poteſt eſſe principium diſtinctiuum ſubſtantiæ: cum enim quantitas præſupponat ſubſtantiam partes quantitatis præſupponunt partes ſubſtantiæ. Et ideo eſt alia & alia quantitas, quia eſt alia & alia ſubſtantia, & non econtra. Quinta opinio eſt, quòd materia eſt indiuiduationis principium ex eo,
5. Me. quòd dicit philo. Illa ſunt vnum numero, quorum materia eſt vna. Sed contra hanc opinionem arguitur: quia
2. Meth. t. cap. 15. dicit philo. quòd in fundamento naturæ nihil eſt diſtinctum: ſed materia eſt fundamentum naturæ: ergo in ea nihil eſt diſtinctum, quod autem eſt de ſe indiſtinctum, & indeterminatum, non poteſt eſſe principium diſtinctionis. igitur. Sexta opinio eſt præ cęteris verior, & tenenda videlicet quòd natura, ſiue quidditas indiuiduatur, & numeraliter diſtinguitur per aliquam entitatem poſitiuam, quæ dici poteſt hecceitas, ſiue differentia indiuidualis. Et probatur ſic: quia omne per ſe inferius includit per ſe aliquid, quod non includitur in ſuperiori. Sed indiuiduũ eſt per ſe inferius reſpectu ſpeciei: ergo aliquid per ſe includit, quod non includitur in ſpecie. Sed illud non eſt negatio tantum: vt patet ex reprobatione tertiæ opinionis, nec eſt materia, neque quantitas, neque rei exiſtẽtia: neque vniuerſaliter quodcunque accidens. vt ſatis patet ex reprobatione ſecundæ, quartæ, & quintę opinionis: ergo eſt aliqua entitas poſitiua pertinens ad ſubſtantiam rei ſingularis. Item omnis differentia differentium reducitur ad aliqua primo diuerſa: ſed indiuidua eiuſdem

ſpeciei differunt: in aliquo enim cõueniunt, & in aliquo diſtinguuntur: ergo habent in ſe aliqua primo diuerſa, quibus diſtinguuntur. Sed illa primo diuerſa non ſunt natura in iſto, & natura in illo. Conueniunt enim in ipſa natura: & non poteſt eſſe idem quo aliqua conueniunt, & quo diſtinguuntur: ergo oportet, quòd indiuidua vltra naturam ſpecificam habeant aliquas entitates, ſiue realitates poſitiuas, quibus ad inuicem diſtinguuntur. Secũdo notandum quòd illi qui dicunt materiam, aut quantitatem eſſe indiuiduationis principium habent dicere cõſequenter, quòd in angelis non eſt indiuiduorum pluralitas in eadem ſpecie, cum ipſi dicant in angelis, nec quãtitatem eſſe, neque materiam. Et ideo dicunt, quòd tot ſunt ſpecies angelorum, quot ſunt angeli. Sed hæc opinio nunc eſt erronea, vt patet per tres articulos, quorum primus dicit: dicere, quòd quia angeli non habent materiam, ideo non poſſunt eſſe plures angeli in vna ſpecie. Error ſecundus eſt: dicere, quòd Deus non poteſt multiplicare indiuidua ſub vna ſpecie, ſine materia, Error tertius eſt dicere quòd formæ non poſſunt numeraliter multiplicari, niſi per materiam error, niſi intelligatur de formis eductis de potentia materiæ. His pręmiſſis, ponitur talis concluſio. In angelis poteſt eſſe pluralitas perſõnalis in eadem ſpecie probatur, quia omnis quidditas de ſe eſt communicabilis. Non enim ſibi repugnat propter ſuam perfectionem: vt patet in eſſentia diuina: neq; propter imperfectionem ſuam, vt patet in generalibus, & corruptibilibus, ergo quidditati angelicę non repugnat numeraliter multiplicari. Item, omnis quidditas poteſt intelligi ſub ratione vniuerſali abſque contradictione. Sed ſi eſſet de ſe hæc ſibi repugnaret ſic intelligi. Item ſi Deus annihilaret angelum alicuius ſpeciei poſſet reparare eandem ſpeciem creãdo angelum de nouo in illa ſpecie. Sed non illum eundem in numero quem annihilauit ſecundum eos, contra quos diſputauimus, qui tenẽt quòd nihil idem corruptũ poteſt idem numero reparari. Vnde dicunt, quòd non poſſet homo reſurgere idem numero, niſi anima ſemper incorrupta remaneret. Item ſunt diuerſæ animę ſolo numero diſtinctę: & tamen animę ſunt formę quemadmodum angeli, igitur. Poſſet aliquis reſ-

pondere, quòd diuerſæ animæ habent diuerſam inclinationem ad diuerſa corpora, & ideo numeraliter diſtinguuntur quòd non poteſt ſic dici de angelis. Sed hoc non valet, quia inclinatio nominat reſpectum, qui ſemper poſterior eſt ſuo fundamento: nihil enim inclinatur ad ſe. ergo diuerſæ inclinationes præſupponunt diſtincta fundamenta, & ſic non faciunt illam diſtinctionem. Ad primum argumentum dicendum, quòd philoſo. loquitur ibi de materia ſumpta pro differentia indiuiduali, quæ idcirco dicitur materia, quia conſtituit in eſſe ſimpliciter ſubiectiuo, quod dicitur materiale comparãdo ipſum ad eſſe quidditatiuum, quod dicitur formale. Non autem ibi loquitur de materia accepta pro parte cõpoſiti. Ad minorem autem cum dicitur, quòd angeli ſunt ſine materia, de hoc dicitur in quæſtione ſequenti. Ad ſecundum arg. dicendum ad maiorem, quòd illa vera eſt de differẽtia formali, quæ eſt differentia in forma, ſiue quidditate, ſed nõ de differentia formali, quæ eſt differentia plurium formarum. Et per oppoſitum dicitur ad minorem. Ad tertium arg. negatur minor. Et ad probationem negatur conſequentia, quia licet multitudo numeralis poſſit eſſe in infinitum: tamen etiam poſſet eſſe finita, ſic ibi committitur fallacia conſequẽtis. Ad quartum argu. dicendum ad maiorem, quòd ſaluatio ſpeciei nõ eſt præciſa ratio multitudinis indiuiduorum in vna ſpecie, licet ſit ratio aliqualis in generalibus, & corruptibilibus. Et ad confirmationem dicendum, quòd ideo philoſophus dicit, quòd in corporibus incorruptibilibus, ſiue cœleſtibus tantum eſt vnum indiuiduum in vna ſpecie, eo quòd illud conſtat ex tota ſua materia actuali, & potentiali. Sed Theologi non concordant cum eo in hac propoſitione, & ideo diſcordant ab eo etiam in concluſione, ſi intelligatur non ſolũ de facto, ſed etiam de poſſibilitate.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum Angelus ſit compoſitus ex materia, & forma.

Hoc idem D. Thom. 1. p q. 5. ar. 1. Dur. 2. d. 3. q. 1.

TErtio quæritur. Vtrum angelus ſit compoſitus ex materia & forma. Primo arguitur, quòd non: quia dicit Boetius libro de duabus naturis, & vnica perſona in Chriſto, quòd omnis natura incorporeæ ſubſtantiæ nullo materiæ fundamento innititur. Sed angeli ſunt incorporei, vt expreſſe dicit Richar. igitur. Secundo arguitur. Nullum materiale eſt intellectuale: materiale enim impedit intellectionem, ſed angeli ſunt intellectuales: ergo non habent materiam. Tertio arguitur. nullum incorporeum habet materiam: ſed angeli ſunt incorporei. igitur. Quarto argu. Vniuerſum eſt perfectiſſimum ſecundum ordinem naturarum: ita quòd perfectius cogitari non poteſt. Vnde dicitur Gen. 1. quòd cuncta, quæ fecerat Deus, erant valde bona. Sed cogitari poteſt aliqua ſubſtantia ſimplex ſine compoſitione: hæc autem non poteſt eſſe alia quàm angelus. igitur, &c. Contra dicit Auguſt. Omne mutabile informitatem quādam inſinuat qua forma capitur: angeli autem ſunt mutabiles: ergo habent aliquam informitatem. Sed omne informe quod eſt aptum recipere formam, eſt materia. igitur. Item dicit Boetius. Nihil quod eſt mera forma, poteſt accidentibus ſubiici. Et ibidem expreſſe dicit, quòd forma non recipit accidentia, & quòd ipſa accidentia non recipit niſi materia ſubiecta. Sed angeli recipiunt accidentia puta, intellectiones, & volitiones: ergo in ipſis eſt materia. Primo notandum, quòd materia dicitur tripliciter. Vno modo dicitur materia hecceitas, ſiue differentia indiuidualis. vnde dicit philoſophus. Cum dico cælum dico formam: cum vero dico hoc cœlum dico materiam. Secundo dicitur materia entitas receptiua formæ quātitate extenſa, ſicut cum dicimus, quòd homo groſſus eſt materialis. Tertio, materia dicitur principium potentiale conſtitutiuum rei, & ſic diffinitur materia à philoſopho in methaphiſica, quòd materia eſt ex qua cū aliquo ſit aliquid cum inſit. Et hoc modo in quibuſcunq; eſt aliqua cōpoſitio, in ipſis eſt materia: quia in compoſitione ſemper ſunt plura quorum vnum eſt potentiale reſpectu alterius: & omne tale potentiale dicitur materia. Et ſecūdum aliquos ſequaces Scoti, hoc modo ſumendo materiam. Materia primo prima dicitur ens limitatum formaliter &

Lib. de Trin.

Geneſ. 1.

Confeſſionū libr. 12.

De Trin. libr. 5.

2. de Cælo. t. cap. 52.

quidditatiue: materia tamen hoc modo ſumpta diuidi poteſt in materiam proximam remotam: & primo primam. ita, quòd in homine humanitas diceretur materia proxima, & animalitas materia remota, & ſic conſequẽter. Ens vero limitatum formaliter dicitur materia primo prima eo quòd nihil aliud præſupponit, quod ſit intrinſecum rei. Et ſic hoc modo omne genus diceretur materia. Notanter autem dicitur ens limitatum formaliter, quia differentiæ vltimæ quę ſunt formalitates ſimpliciter ſimplices, nihil potentiale includentes licet ſint limitatæ denominatiuæ, non tamen formaliter. Secundo notandum quòd triplex eſt compoſitio. Quædam eſt cõpoſitio ex partibus quantitatiuis cuiuſmodi eſt compoſitio corporis humani ex diuerſis membris. Secunda eſt compoſitio ex partibus eſſentialibus, ſicut phiſice loquẽdo compoſitio ex materia, & forma, & logice ex genere, & differentia, & methaphiſicæ ex potentiali, & actuali. Tertia eſt compoſitio ex ſubiecto, & accidente, ſiue ſit accidens propriè dictum, quod realiter accidit, quia videlicet realiter à ſubiecto diſtinguitur, ſicut compoſitio ex pariete, & albedine ſua, ſiue ſit accidens generaliter dictum pro omni eo, quòd alicui conuenit non per ſe, primo licet non diſtinguatur realiter ab eo, ſicut compoſitio ex ſubiecto, & paſſione, vel ex quidditate, & modo intrinſeco eius. Tertio notandum, quòd ſi conſideretur angelus per comparationem ad ſuum principium in eo eſt aliqua compoſitio inquantum depẽdet id enim quod eſt omnino ſimplex, eſt abſolutum, & ideo omne dependens inquantum huiuſmodi compoſitionem habet, videlicet ex ipſa natura, & eius dependentia: ac etiam ex ipſa natura, & priuatione alicuius perfectionis, nullum enim dependens eſt ſimpliciter perfectum. Si vero conſideretur angelus per comparationem ad ſuum effectum, ſic eſt in eo compoſitio ex natura & operatione. Si vero conſideretur angelus inquantum eſt ens in genere, ſic eſt in eo compoſitio ex genere, & differentia ſecundum logicum, vel ex actu, & potentia ſecundum methaphiſicum. Si vero conſideretur angelus ſecundum quòd eſt ens in ſe, & ſic eſt in eo compoſitio ex eſſentia & exiſtentia quantum ad eſſe ſubſtantiale, & ex quidditate, & differentia indi-

uiduali

uiduali quantum ad eſſe perſonale. Quarto notandum, quòd materia eſt ſcibilis dupliciter. Vno modo per priuationem. Et alio modo per analogiam. Per priuationem autem cognoſcitur primo remouendo omnes formas, & demum omnes diſpoſitiones ad formam, & conſiderãdo ipſam materiam nudam in ſe. Per analogiã vero cognoſcitur materia ſecundum ſimilem habitudinem. Poteſt autem potentia materiæ comparari ad formam dupliciter. Vno modo inquantum præbet fulcimentum formæ ſub ratione entis. Alio modo inquantum præbet fulcimentum formæ ſub ratione mobilis. His præmiſſis, ponuntur quatuor concluſiones. Prima eſt: in angelis non eſt compoſitio ex partibus quantitatiuis, ſed tamen non ſunt omnino ſimplices. Prima pars patet, quia omne compoſitũ ex partibus quantitatiuis poteſt eſſe in loco circumſcriptiue. Sed angeli non poſſunt eſſe in loco circumſcriptiue, vt alias dicetur. Et confirmatur quia omne compoſitum ex partibus quantitatiuis occupat locum, ſed angeli non occupant locum, igitur. Minor patet, quia, vt habetur Lucæ 8. in quodam obſeſſo erat legio dæmonum. *Luc. 8.* Legio autem ſecundum Vegetium Flaccum in libro de re militari. continet ſex millia ſexcenta ſexaginta ſex: ſi ergo angeli occuparent locum, non videtur poſſibile tãtam multitudinem fuiſſe in eodem corpore. *Libr. de re milit.* Secunda pars ſatis patet ex tertio notabili. Secunda concluſio. In angelis eſt compoſitio ex ſubſtantia, & accidente: patet, quia intellecto, & vollitio angeli eſt accidens in eo. Si enim intellectio angeli eſſet ſua eſſentia, ſequeretur quòd illa eſſentia eſſet infinita tam intẽſiue, quàm extenſiue. Et patet illa conſequentia, quia intellectus angeli poſſet intelligere infinita cum ens ſit eius obiectum adæquatum. Intelligere autem a, dicit aliquam perfectionem, & intelligere b, dicit etiam aliquam perfectionem, & ſic de aliis intelligibilibus, quæ ſunt infinita. Tertia concluſio. In angelis eſt compoſitio ex materia & forma patet, per auctoritates Auguſtini, & Boetij ſuperius adductas. Item ipſe Auguſtinus contra Manichæum, exponendo illud Geneſ. In principio creauit Deus cœlum & terram Dicit cœlum, & terram, id eſt quandam materiam informem, ſiue quoddam chaos ex qua materia factum eſt cœlum.

facta eſt terra, & facti ſunt angeli. Ibi expreſſe dicit angelos eſſe factos ex materia. Item ſic probatur, nihil idē ſecundum idem agit, & patitur. Sed idem angelus agit, & patitur. Recipit enim illuminationes, & dat eas, & producit actum intelligendi, & ipſum recipit ergo in ipſo aliud eſt ſecundum quod agit, & aliud ſecundum quod patitur. Illud autem ſecundum quod agit eſt actuale: & dicitur forma. Illud vero ſecundum quod patitur, eſt potentiale, & dicitur materia. Huius autem opinionis eſt doctor irrefragabilis, qui in ſua ſumma dicit expreſſe angelos eſſe compoſitos ex materia & forma. Huius etiam opinionis eſt doctor deuotus beatus Bonauen. vbi etiam dicit, quòd illi qui materiam Methaphiſ. accipiunt, & eam attribuunt angelis multo ſubtilius loquuntur quàm illi qui ſolum conſiderant materiam phiſicæ, prout videlicet eſt ſubiecta corporeitati, & eam negant ab angelis. Huius etiam opinionis videtur eſſe Scot. vbi attribuit animæ materiam Methaphiſicæ, & eadem ratione angelis eſt attribuenda. Quarta concluſio: ſi conſideremus materiam ſecundum priuationem omnis formæ, ſic ſpiritualium & corporalium eadem eſt materia ſecundum eſſentiam. Si vero conſideremus materiam ſecundum analogiam, ſiue ſecundum potentiam ipſius materiæ ad formam aut tranſmutationem ſic ſpiritualium, & corporalium eadem eſt materia ſecundum analogiam tantum. Prima pars probatur, quia ſi ab vtraque materia tam ſpiritualium, quàm corporalium auferatur omnis forma tam ſubſtantialis, quàm accidentalis & omnis diſpoſitio ad formam nihil remanet in quo appareat aliqua diſtinctio ſiue diuerſitas. Concluſio tamen non eſt intelligenda de identitate numerali, ſed de identitate in ratione communi. Secunda pars probatur, quia vtrobique eſt conſimilis habitudo, ſicut enim in corporalibus materia ſubſtat formæ ſuæ, ita & in ſpiritualibus, & ibi eſt ratio prioris, & poſterioris in ſubſtando. In corporibus enim inferioribus materia ſubſtat formæ, & quantitati, atque contrarietati. In corporibus vero cœleſtibus ſubſtat formæ, & quantitati, ſed non contrarietati. In creaturis vero ſpiritualibus eſt materia ſubſtans formæ, ſed non quantitati, nec contrarietati. Item ſicut in corpo-

2. ſent. d.5. quæſt. 1.

In quæſtionibus de anima.

ralibus materia ſubiicitur tranſmutationi ita & in ſpiritualibus, & ibi eſt prius aut poſterius, & magis, & minus in ſubiiciendo. In corporibus enim inferioribus, videlicet generalibus,& corruptibilibus materia ſubiicitur tráſmutationi ſecundum formam ſubſtantialem, & ſecundum ſitum ac etiam videlicet formas accidentales. In corporibus vero cæleſtibus materia non ſubiicitur tranſmutationi ſecundum formam ſubſtantialem, ſed bene ſecundum ſitum, & aliquas formas accidentales, puta ſecundum aliquas illuminationes, & obtenebrationes. In creaturis vero ſpiritualibus,materia non ſubiicitur tranſmutationem ſecundum formam ſubſtantialem, neque ſecundum ſitum: ſed ſecundum aliquas formas accidentales puta ſecundum intellectiones, & volitiones. Ad primum argumentum dicendum,quòd Boetius ibi loquitur de materia phiſica, quæ ſubſtat quantitati, & non de materia methaphiſica. Ad ſecundum argumentum neganda eſt maior, loquendo de materia methaphiſica. Et cum dicitur, quòd materia impedit intellectionem. materia ibi ſumitur pro differentia indiuiduali, quæ in obiecto ſenſibili aliquo modo impedit intellectionem, ſed hoc nihil valet ad propoſitum. Ad tertium argumentum dicendum, quòd maior eſt vera de materia phiſica, ſed nõ de metaphiſica. Ad quartum argumentum dicendum, ꝙ cũ dicitur,quòd cogitari poteſt aliqua ſubſtantia ſimplex ſine aliqua compoſitione, quòd illud eſt falſum, loquẽdo de ſubſtantia creata. Nulla enim creatura poteſt ſine contradictione cogitari omnino ſimplex: nulla enim creatura eſt purus actus.

Vtrum Angeli habeant corpora naturaliter ſibi vnita.

Hoc idem Thom. 1. p quaeſt. 51. art. 1.

QVARTO quæritur. Vtrum angeli habeant corpora ſibi naturaliter vnita. Primo arguitur, quòd ſic per beatum Auguſtinum dicentem, Angelos eſſe animalia corpore aeria. Secundo arguitur per beatum Gregorium in quadam omelia dicentem angelum *Aug. ſuper Geneſ.*

eſſe rationale animal. Tertio arguitur per beatum Bernardum dicētem: Liquet omnem ſpiritum creatum corporeo prorſus indigere ſolatio. Quarto arguitur. Subſtātia vniens & viuificans perfectior eſt ea, quæ eſt vniens tantum, & non viuificans. Sed anima rationalis eſt ſubſtantia vniens, & viuificans corpus, ergo à fortiori angelus, qui eſt anima perfectior. Contra dicit Damaſcenus, quòd angelus eſt ſubſtantia incorporea ſimpliciter intellectualis. primo notandum ſecundum Bonauenturam, ꝙ angeli poſſunt intelligendi habere corpora tripliciter. Primo modo naturaliter vnita. Secundo modo inuite inſeparabiliter alligata, quemadmodum dicūt aliqui dęmones habere corpora, in quibus torquentur. Tertio modo voluntariè aſſumpta. Secundo notandum, quòd in angelis eſt duplex vis ſcilicet vis contemplatiua, per quam in Deum conuertuntur, & vis adminiſtratiua ſecundum quā nobis condeſcendunt. His præmiſſis ponuntur quatuor concluſiones. Prima eſt. Angeli non habent corpora ſibi naturaliter vnita, neque inſeparabiliter alligata. Primum patet, quia ſubſtantia creata non vnita corpori naturaliter perfectior eſt illa, quæ eſt naturaliter corpori vnita, cum ſit Deo ſimilior. Sed inter ſubſtantias creatas perfectior eſt natura angelica, igitur. Secundum patet, quia in vno & eodem corpore humano poſſunt habitare multi ſpiritus angelici: & in magna multitudine, ſicut legitur de legione demonum, Matth. 8. ſed nō poteſt tanta multitudo corporum vnum tam modicū corpus ſubintrare, igitur. Secunda concluſio. Conuenit angelis ſecundum vim ſuam adminiſtratiuam habere corpora voluntariè aſſumpta. Patet, quia hoc exigit indigentia noſtra, vt videlicet angeli in propria natura inuiſibiles appareant hominibus in corporibus aſſumptis ad homines confortandos & inſtruendos, & ad oſtendendam ſocietatem, quam habituri ſunt boni homines, cū angelis in alia vita. Tertia concluſio. Conuenit angelis bonis non aliter apparere in corporibus aſſumptis quàm in corporibus effigiatis effigie humana, patet, quia finis imponit neceſſitatem his, quæ ſunt ad finem, ſolum autem corpus effigiatum effigie humana videtur eſſe conueniens ad repræſentandum conditiones, & proprietates naturæ intellectualis,

Omelia 6. ſuper Cantica canticorū.

2. ſent. d. 8. quæſt. 1.

Matth. 8.

igitur. Si autem quæratur ex quo formatur tale corpus aſſumptum, dicendum ſecundum communem doctorum opinionem, quòd ex aere condenſato cum aqua & mixtione vaporis aquei & terreſtris. Talis enim materia poteſt colorari & figurari ſicut apparet in nube. Quarta cõcluſio. Angeli in corporibus aſſumptis non exercent ſemper veritatem opera vitæ. Patet, quia opera vitæ nõ ſunt, niſi à principio vniente. Tale autẽ corpus non eſt vniens, igitur. Exercent tamen aliqua opera ſimilia operibus vitæ. Angeli enim in corporibus aſſumptis, licet propriè non loquantur, tamen formant ſonos in aere ſimiles vocibus humanis. Et ſi quæras quomodo vnitur tale corpus angelo, dicendum quòd vnitur ſicut inſtrumentum motori, & ſignum ſignato: & habitatori habitaculum. Ad primum argumentum dicendum, quòd Auguſtinus ibi loquitur vtens opinione platonicorum. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd Gregorius vocat angelum rationale animal propter ſimilitudinem, & apparentiam, quia videlicet homini apparet in ſpecie humana. Ad tertium argumentum dicendum, quòd Bernardus loquitur de indigentia propter nos, & non propter ipſos angelos, ideo non ſequitur, quòd habent corpora naturaliter vnita. Ad quartum argumentum dicendum, quòd maior eſt vera de hoc, quòd eſt viuificare effectiue, & non de viuificare formaliter. Natura enim formaliter viuificans, habet rationem partis, ideo imperfectionem includit.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum Angeli ſint in loco.

Hoc idem Thom. 1. p. quæſt. 52. art. 1.

CIRCA ſecundum ſuperius propoſitum de angelis, quod eſt eorũ localis tranſmutatio, primo quæritur vtrum angeli ſint in loco. Primo arguitur, quòd non per Boetium dicentem, communis animi conceptio eſt incorporalia non eſſe in loco. Secundo arguitur. Sicut habetur 4. phiſicorum. Locus eſt terminus corporis conti- *Boetius libro de ebdoma. 8. c. 41.*

nentis, ſed nullum corpus poteſt eſſe continens reſpectu angeli, continens enim actualis eſt contento, igitur. Tertio argu. Omne locatum habet ſitum, ſed ſitus tantummodo conuenit rei quantæ, igitur. In contrarium arguitur auctoritate Damaſceni. Primo notandum, quòd aliqui dixerunt angelum eſſe in loco per operationem ſuam eo, quòd Damaſcenus dicit natura angelica ibi adeſt, vbi operatur. Sed contra hoc arguit Scotus, quia naturaliter prius eſt angelum eſſe in loco, quàm operari in locum. Vnde dicendum eſt, quòd angelus formaliter eſt in loco per præſentialitatem ſui in loco. Secundo notandum, quòd tripliciter contingit aliquid eſſe in loco. Primo modo præſentialiter & diffinitiue. Tertio modo pręſentialiter diffinitiue, & circunſcriptiue, ſiue dimenſionaliter, & occupatiuę. Primo modo Deus eſt in loco. Secundo modo angeli. Tertio modo res corporales. His præmiſſis ſequendo Scotum ponuntur decem concluſiones. Prima eſt. Angelus non neceſſario eſt in loco, patet, quia poteſt angelus fieri nullo exiſtente corpore continente, & poteſt fieri, & eſſe extra omnem corpoream creaturam. Et hoc idem tenendum eſt de re corporali, puta de lapide. Secunda concluſio. Angelus poteſt eſſe in loco. patet, quia non ſibi repugnat, immo eſt potẽtialitas in eo eſſendi in aliquo corpore continente. Tertia concluſio. Non oportet, quòd angelus ſit in loco in actu, patet, quia non facit diſtare latera continentis, nec facit ſuperficiem continentem in actu. Quarta concluſio. Angelus non poteſt eſſe in loco quantumcunque magno, patet, quia hoc arguit virtutem infinitam, & ſoli Deo conuenit. Quinta concluſio, angelus non poteſt eſſe in loco, quaſi continuo quantumcunque paruo. patet, quia quòd poſſit eſſe in loco minori, quàm ſit locus adæquatus ſuæ virtuti naturali, hoc poſſe eſt alicuius virtutis. Si ergo poſſit illa virtute vti in infinitum ad eſſendum in loco minori, & minori habebit potentiam infinitam, quod eſt falſum. Vtrum aut poſſit angelus eſſe, vel non eſſe in puncto tanquam in loco, hoc dubium eſt, quia non videtur ratio neceſſaria pro, vel contra. Sexta concluſio. Angelus non eſt in loco circunſcriptiue, ſiue dimenſionaliter & occupatiue, patet, quia non habet par-

2.d.2.q.9.

tem & partem in diuerſis partibus loci, immo totus eſt in toto loco, & totus in qualibet parte. Septima concluſio. Angelus eſt in loco diffinitiue, patet, quia ſic determinate eſt in loco aliquo, quod non eſt vbique. Octaua concluſio. Angelus non eſt in aliquo loco naturaliter, patet, quia ſic eſſet in aliquo loco violente. Item ſi ſic eſſet aliquod corpus naturaliter conſeruatiuum angeli, quod eſt falſum. Ex quo ſequitur, quod illa potentia, per quam angelus eſt in loco non eſt naturalis, neque violenta, ſed neutra. Nona concluſio. Angelus non poteſt eſſe ſimul in diuerſis locis ſibi adæquatis: patet, quia ſi ſit in iſto, & in illo loco neuter illorum locorum eſt adæquatus ſuæ virtuti naturali. Vtrũ autem poſſit eſſe in diuerſis locis diſcontinuis, quorũ neuter eſt ſibi adæquatus dubiũ eſt, quia nõ videtur eſſe ratio neceſſaria pro vel cõtra. De lege autẽ cõmuni tenẽdũ eſt, ꝙ de facto angel⁹ eſt tantũ in vno loco. Dicit. n. Damaſce. ꝙ angeli quoniã ſunt in cœlo non ſunt in terra & econtra. Decima concluſio. Angelus per potẽtiam diuinam poteſt ſimul eſſe in diuerſis locis, ſiue adæquatis, ſiue nõ. patet, quia in hoc nulla videtur eſſe repugnantia, ſiue contradictio. Et ſi dicatur, quòd ex hoc ſequeretur angelum diſtare à ſeipſo cũ locus diſtat à loco. Dicendum, quòd non ſequitur, quia quantum ad hoc angelus, illo modo eſt illimitatus reſpectu illorum locorum, ſicut diceretur, quòd anima eſt illimitata reſpectu membrorũ totius corporis: vnde cum anima ſit in pede, & in capite quamuis pes diſtet à capite: tamen anima non diſtat à ſeipſa. Vtrũ autem diuerſi angeli poſſint eſſe naturaliter in eodem loco. Hoc dubium eſt. Certum eſt tamen, quòd per potentiam diuinam poſſunt. Ad primum argumentum dicendum, quòd Boëtius loquitur ibi de eſſe in loco circunſcriptiue. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd minor eſt vera de eo, quod dicitur continens non ſolũ ambiendo, ſiue circundãdo, ſed etiã influendo huiuſmodi non poteſt eſſe corpus reſpectu angeli. Ad tertium argumentum dicendum, quòd maior eſt vera de locato circunſcriptiue, & non de locato diffinitiue tantum.

Vtrum angelus poſſit ſe moueri localiter.

Scot.2.diſtin.2.quæſt.9. Thom.1 p.q 53.art 1.

6. Phiſicorũ. t. c.12.

4.Phiſt. c.66.

SEcundo quæritur. Vtrum angelus poſſit moueri localiter. Primo arguitur, quòd non, quia dicit philoſophus, quòd indiuiſibile non poteſt moueri. Angelus autem eſt indiuiſibilis, igitur. Secundo dicit philoſophus, quòd ſi vacuum eſſet, non eſſet in eo motus localis eo, quòd nulla eſſet reſiſtentia medij.Sed angelo nulla creatura corporea reſiſtere poteſt, igitur. Tertio argu. Indiuiſibile non poteſt eſſe ſubiectum accidentis diuiſibilis, ſed angelus eſt indiuiſibilis. motus autem eſt diuiſibilis, igitur. Contra. Dicit Damaſcenus, quod angeli non ſimul ſunt in cœlo, & in terra, & per ſcripturam apparet, quòd mittuntur in terram. Notanda ſunt tria præambula. Primum eſt, quòd duplex eſt motus localis, videlicet motus ſucceſſiuus, quia proprie dicitur motus. Et motus inſtantaneus, qui proprie dicitur mutatio tantum. Secundum eſt motus inſtantaneus poteſt eſſe duplex, vel includens realitatem totam motus ſucceſſiui, vel præciſe includens realitatem termini, ad quem exemplum de primo, vt ſi mobile moueatur ſubito ab a, ad b,& ſimul habeat omnia, vbi intermedia. Exemplum de ſecundo, vt ſi mouetur ab a, ad b, & illa mutatione præciſe habeat realitatem termini ad quem. Tertium eſt. Contigit in ſpacio ſignare extrema dupliciter. Vno modo extrema immediata, inter quæ videlicet non eſt medium, niſi medium, quod eſt aliquid extremorum. Alio modo extrema mediata, ſiue diſcontinua inter quæ videlicet eſt medium aliud ab extremis. His præmiſſis ponuntur nouem concluſiones iuxta Scot. Prima eſt. Angelus poteſt moueri localiter:patet, quia omne receptiuum multarum formarum eiuſdem generis,quod videlicet non eſt ex ſe determinatum ad aliquam illarum nec illimitatũ ad ipſas eſt mobile de vna in aliam. Sed angelus eſt receptiuus diuerſorum vbi. Non enim eſt ex ſe determinatus ad aliquod vbi nec etiam eſt illimitatus ad quodlibet vbi: cum non ſit immenſus ergo poteſt moueri de vno vbi ad aliud.Secunda concluſio. Angelus poteſt ſeipſum mouere localiter.patet, quia in

quocunque eſt potentia paſſiua ad aliquid habendum perfectionis eſt in ipſo quod ad hoc habeat potentiam actiuam ſed in angelo eſt potentia paſſiua ad motū localē vt patet ex præcedenti cōcluſione, ergo perfectionis eſt in ipſo ꝙ ad hoc habeat potentiam actiuam. Talisautem perfectio non eſt angelo neganda, cum etiā concedatur eſſe ſecūdū Philoſophū in corporibus grauibus & leuibus. Tertia concluſio. Angelus poteſt moueri motu continuo ſiue ſucceſſiuo patet, quia inter duo vbi ſunt infinita vbi intermedia, vt patet ex motu continuo corporis per omnia illa vbi. Poteſt autem angelus. omnia iſta vbi tranſire & non niſi continue. Quarta concluſio. Angelus non poteſt moueri mutatione inſtantanea includente totam realitatem motus ſucceſſiui, patet, quia de potentia ſua naturali non poteſt ſimul habere plura vbi ſibi adequata. Quinta concluſio. Angelus poteſt inſtantaneę moueri mutatione habente præciſe realitatem termini ad quem. patet, quia ꝙ terminus ad quem non ſtatim inducatur. hoc eſt ex imperfectione mouentis: talis autē imperfectio nō videtur eſſe attribuenda angelo. Sexta concluſio. Non poteſt angelus moueri de extremo in extremum immediatum motu continuo, non tranſeundo per medium, quod videlicet eſt aliquid extremorum: patet, quia tale medium eſt ratio continuitatis in motu. Septima concluſio. Non poteſt angelus continue moueri de extremo in extremum mediatum, niſi tranſeundo per medium patet, quia ſi continue mouetur non eſt totaliter in termino à quo, nec totaliter in termino ad quem, ergo eſt partim in termino à quo & partim in termino ad quē vel in loco medio. Non enim poteſt eſſe in parte termini à quo, & in parte termini ad quē, & nullo modo eſſe in loco medio, quia ſic ſimul eſſet in duabus locis diſcontinuis, quod non videtur competere ſuæ virtuti naturali. Octaua concluſio. Poteſt angelus inſtantaneæ moueri de extremo in extremum immediatum non tranſeundo per medium immo hoc eſt neceſſarium. Patet quia ſi tranſiret per medium moueretur continue & non inſtantaneæ Nona concluſio. Non poteſt angelus inſtantaneæ moueri naturaliter de extremo in extremum mediatum non tranſeūdo per mediū. Patet, quia ordo præfixus à ſuperiori agēte

neceſſarius eſt cuicunque inferiori agenti, quando agit circa talia ſic ordinata. Ad primum argumentum dicendũ quòd philo. loquitur de indiuiſibili de genere quantitatis, & non de genere ſubſtantiæ. Ad ſecũdum arg. dicendũ, quòd ſucceſſio ſiue continuitas contigit in motu non ſolum ex reſiſtentia medij. Sed aliquando ex parte termini ad quem, qui non eſt natus ſimul totaliter acquiri, & aliquando ex parte ſubiecti, quod non eſt natum ſtatim habere terminum ad quem. Ad tertium argumentum dicendum, quòd maior eſt vera de accidente diuiſibili permanenti, ſed non de ſucceſſiuo.

Vtrum omnium Angelorum ſit vnum euum.

Scot. 2. d. 2. q. 3. Tho. 1. p. q. arti. 6. Dur. 2. d. 2. q. 5.

CIrca tertium ſuperius propoſitum de Angelis, quod eſt de menſura ſuæ durationis quæritur. Vtrum omnium angelorum ſit vnum euum menſurans durationem ipſorum. Arguitur, quòd non quia ſi ſic illud eſſe in vno ſubiecto, quo deſtructo vel mutato, mutarentur omnia euiterna, quod videtur inconueniens. Item, deſtructis alijs (videretur illud mutari) cum euum nominet reſpectum ad euiterna. Contra. Vnum eſt tempus omnium tempora-
4. Phiſicorũ. lium vt patet. per philoſ. Ergo etiam vnum eſt euum omnium euiternorum. Primo notandum, quod aliqui dixerunt in exiſtentia angeli, ſiue duratione eſſe ſucceſſionem formaliter, quia videlicet omnis creatura in eſſe ſuo continuè dependet à cauſa prima non ſolum, quia dedit eſſe & modò non deſtruit. Sic enim conſeruare nihil aliud eſſet niſi prius egiſſet modo non deſtruere, & ſic nõ eſſet
2. d. 2. q. 3. aliquid poſitiuum, quod eſt falſum. Sed contra hoc dicit Scotus, quòd nulla videtur neceſſitas, ponendi aliquid nouum, ſiue aliquam ſucceſſionem in angelo quod ſcilicet ſit in eo formaliter, quia, quicquid eſt ibi poteſt manere idem, ſicut exiſtentia manet eadem, etiam quilibet reſpectus conſequens abſolutum. Item, licet vnum euum ſuccedat alteri euo & exiſtentia vnius euiterni ſuccedat ſuo oppoſito, tamen ex hoc non concluditur aliqua ſuc-

ceſſio in aliqua exiſtentia euiterni: licet etiam in natura angeli prius fuerit innocentia, quàm culpa, tamen exiſtentia angeli in ſua natura non habet aliquam ſucceſſionem, ſed tantum eſt ſucceſſio in actibus, quia videlicet exiſtentia vnius eſt poſt exiſtentiā alterius. Ad rationem autem prius adductam concedēdum eſt, quod nulla creatura eſt independens à prima cauſa, immo ſemper dependēs nō tamen dependentia continua, nec alia & alia, ſed eadem. Et propter iſtam eandem poteſt quælibet creatura habere eſſe cum vna parte temporis, & non cum alia & pro tanto poteſt quaſi cadere ſub tempore, hoc eſt vt coexiſtat vni parti temporis, & non alteri, & ſic dicatur fuiſſe & non fore. Secundo notandum, quòd communiter aſſignantur tres menſuræ durationis videlicet æternitas: euum: & tempus. Inter quas eſt talis differentia, quia æternitas eſt menſura rei omnino indefectibilis. Euum vero eſt menſura rei permanentis, ſiue rei non deficientis, quandiu durat, defectibilis tamen. Tempus vero eſt menſura rei formaliter ſucceſſiuæ continuè deficientis. Tertio notandum ſecundum Scotum, quod menſurare eſt quantitatem ignotam certificare per aliam magis notam. Talis autem certificatio aliquando fieri poteſt per quantitatem exiſtentem in imaginatione tantum, ſicut artifex faciendo domum. Aliquando vero per quantitatem exiſtentem in re. Et hoc tripliciter. Vel excedentem: & hoc modo ponitur menſura in quiditatibus rerū: & hæc menſura eſt perfectior & naturaliter notior menſurato, ſicut albedo ponitur menſura in genere colorū: & Deus dicitur prima menſura omniū, quæ ſunt, Alio modo ſit menſura per quantitatē exceſſam, quoniā videlicet minor quantitas eſt notior & per eius replicationē mēſuratur maior. Tertio modo per quantitatē æqualē & hoc fit per applicationem, ſiue ſuperpoſitionem, ſiue quantitas illa mēſurans ſit naturaliter notior, ſiue quo ad nos. Dicendū igitur ad propoſitum, ꝙ in actuali exiſtētia angeli, non oportet quærere aliquā menſuram intrinſecam aliam à natura rei menſuratæ, quia nihil eſt ibi aliud realiter à natura rei menſuratæ, quod ſit ea notius. Vnde non eſt neceſſarium ibi ponere aliquid abſolutum pro menſura, ſed nec etiam relationem aliquam, qui non eſt

neceſſe ibi ponere relationem aliam, quàm illam quæ eſt ad cauſam efficientem vel conſeruantem. Illa autem non eſt aliud à fundamento. Quarto notandum, quòd tempus aliquando dicitur duratio intrinſeca rei ſucceſſiuę, & ſic in quolibet motu eſt ſuum tempus. Aliquando vero duratio menſuratiua rei ſucceſſiuę: & ſic eſt tantum vnũ tempus, quod eſt in p̃rimo motu. Ita euum poteſt dupliciter dici. Vno modo exiſtentia, ſiue duratio intrinſeca euiterni Et alio modo duratio menſuratiua euiternorum, quæ poteſt intelligi duplex. Vel duratio ſimpliciſſima, & notior ſimpliciter in genere euiternorum. Vel quæcunque duratio ſimplicior, & notior reſpectu inferioris, & minus notæ. His præmiſſis, ponuntur quatuor cõcluſiones. Prima eſt. Si euum dicatur duratio, ſiue exiſtentia euiterni non eſt tãtùm vnum euum, immo tot eua quot ſunt euiterna, patet, quia quodlibet euiternum habet ſuam propriam durationem, ſiue exiſtentiam. Secunda concluſio. Tantum eſt vnum euum menſuratiuum ſimpliciſſimum: patet, quia tãtum eſt vnum primum euiternum in quo eſt euum menſuratiuum omnium euiternorum, quod autem dicitur tantum vnum debet intelligi ſecundum ſpeciem. Nam & ratio menſuræ debet attẽdi, ſecundum rationem ſpecificam, ſicut albedo ſecũdum rationem ſpecificam eſt menſura colorum. Tertia concluſio. Plura ſunt eũa menſuratiua non ſimpliciter ſimplicia: ſed reſpectu inferiorum, etiam minus ſimplicium: patet, quia hoc modo quęlibet exiſtẽtia euiterni ſuperioris dici poteſt euum menſuratiuum reſpectu inferioris. Quarta concluſio. Operationes angeli menſurantur euo, & vniuerſaliter quæcunque exiſtentia actuabilis inuariabilis, id eſt cui repugnat vt ſecundum ipſam, ſit variatio ſiue fluxus, vel acquiſitio partis, poſt partem mẽſuratur euo: patet, quia, quæ habẽt vniformem modum manendi, dum manẽt habent menſuram eiuſdem rationis in morando, licet vnum diutius maneat, quàm aliud. Sed operatio angeli puta eius cognitio, ſiue volitio dum manet, habet modum manendi vniformem cum exiſtentia angeli, licet non habeat tantam durationem. Ad primum argumentum dicendum, quòd deſtructo primo euiterno non ſequitur aliqua mutatio in aliis niſi ſecundum quandam relationem ipſis

puta, quia tunc non erunt menſurata ab illo primo, ſicut prius fuerunt, nec illud eſt inconueniens. Ad ſecũdum argumentum dicendum, quòd non ſequitur illud mutari aliis deſtructis, quia prius ad illa alia non habuit relationem realem, ſed rationis tantùm, quia non ſe habuit ad illa ſicut mẽſura dependẽs ad mẽſurata, ſed ſicut excedẽs.

Vtrum Angelus poßit ſe ipſum cognoſcere.

Scot.2.Sent.d.3.q.8.Tho.1.p.q.56.art.1.

CIrca quartum ſuperius propoſitum, quod eſt de intellectu & intellectione angelorum. Primo quæritur. Vtrum angelus poſſit ſeipſum intelligere per eſſentiam ſuam, ita, quòd ſua eſſentia ſit ratio cognoſcẽdi, ſine aliquo repræſentante præcedẽte naturaliter actũ. Primo arg. quòd non, quia anima noſtra eſt æquę preſens intellectui noſtro & etiam actu intelligibilis, ſicut & angelus eſt actu intelligibilis, & præſens intellectui, & tamen anima non eſt ratio intelligendi ſeipſam: igitur. Secundo arg. Singulare non eſt per ſe intelligibile, ergo nõ ratio intelligendi, ſed eſſentia angeli eſt ſingularis: igitur. Tertio arg. Nihil idem patitur à ſeipſo, quia idem eſſet in actu & potentia, eſſentia autem angeli eſt idem ſibi: igitur. Quarto arg. Si ita eſſet tunc intellectio eſſet idem cum angelo, quod eſt falſum. Hoc enim eſt proprium ſoli Deo, quòd ſua intellectio, ſit ſua eſſentia. Probatur cõſequentia, quia medium inter extrema magis ineſt vtrique extremo quàm alterum extremum alteri extremo: intelligere autem mediat inter potentiam & obiectum: ergo ſi idem eſt potentia & obiectum, multomagis erit idem actus cum obiecto. Contrà. Aliqua forma materialis eſt ratio agendi ſecundum ſuam eſſentiam, ſicut calor in igne eſt ratio calefaciendi, aut ſaltem aliqua forma in communi, aliter eſſet proceſſus in infinitum in rationibus agendi, ergo cum immaterialia magis ſint actiua, quàm materialia: forma immaterialis erit per eſſentiam ſuam ratio agendi actionem ſibi competentem, talis eſt ratio obiecti ad actum cognoſcendi. Notandum, quòd

ſicut dicit Aug. A cognoſcente & cognito paritur notitia: potentia enim intellectiua, & obiectum ſibi præſens cauſant intellectionem. Obiectum autem poteſt eſſe dupliciter præſens potentiæ videlicet in ſe per propriam exiſtẽtiam, & in ſua ſpecie repræſentatiua, quæ in virtute obiecti mouet intellectum. Vnde obiectum in ſe præſens eſt fortius motiuum, quàm ſua ſpecies. Hoc præmiſſo ponitur talis concluſio. Angelus ſeipſum cognoſcit per ſuam eſſentiam. Probatur quia vbi ſunt duo agentia vnum perfectum, & aliud diminutum reſpectu eiuſdem actus ſi diminutum poteſt in actum etiam & perfectum. Sed eſſentia angeli eſt agens, ſiue mouens perfectius: ſpecies vero eius habet eſſe diminutum, ergo cum ſpecies angeli poſſit eſſe ratio cognoſcendi angelum, à fortiori eius eſſentia. Ad primum argumentum dicendum, quòd anima eſt ſibiipſi præſens quãtum ad actum primum, propter quod etiã dicit Auguſtinus, quòd anima ſemper nouit ſeipſam, ſed non quantum ad actum ſecundum, ſcilicet quantum ad intellectionem actualem. Eſt enim ibi impedimẽtum, quod ipſa vincere non poteſt ex eo videlicet, quod intellectus noſter pro ſtatu iſto non poteſt immediatè moueri, niſi ab aliquo imaginabili, & ſenſibili extra prius moueatur. non ſic autem intellectus angelicus habet ordinẽ ad imaginabilia, & ſenſibilia. Ad ſecundum argumentum negatur maior. Et ſi probatur per philoſophum dicentem, quòd ſenſus eſt ſingularium, intellectus vero vniuerſalium. Dicendum, quòd philoſophus in prima parte loquitur cum preciſione, ſed non in ſecũda. ita quòd ſenſus eſt. Senſus eſt ſingularium tantum: intellectus vero etiam vniuerſalium. Ad tertium argumentum dicendum, quòd ſi ſumantur actus & potentia, prout ſunt differentiæ oppoſitæ entis. ſic non poteſt idem eſſe in actu & potentia. Sed tamen poteſt idem eſſe principium actiuum, & principium paſſiuum ſiue potentiale reſpectu alicuius actus. Ad quartum argumentũ dicendum ad probationem conſequentiæ, quòd extremum plus conuenit cum medio, quàm cũ altero extremo ſi loquamur de medio proprie dicto, quod ſcilicet mediat ſecundum naturam rei, cuiuſmodi eſt medium inter contraria. non autem loquendo de medio improprie dicto, quod ſcilicet, licet aliquo mo-

do habeat rationem medij, tamen realiter habet rationem extremi, cuiuſmodi eſt intellectio reſpectu obiecti, & potentiæ, à quibus cauſatur.

Vtrum Angelus naturaliter cognoſcat Deum.

Scot. 2. d. 3. q. 9 Tho. 1. p q 56. art. 3.

SEcundò quæritur. Vtrum angelus habeat naturalem notitiam diſtinctam diuinæ eſſentiæ. Primo arg. quòd non, quia vel ratio talis noticiæ eſſet eſſentia diuina, vel aliqua ſpecies ipſam repræſentans. Non primum, quia ſic angelus eſſet naturaliter beatus, quod eſt falſum. Nec poteſt dici ſecũdum quod probatur tripliciter. Primo ſic, quia eſſentia diuina eſt intimior intellectui angelico, quã quæcunque eius ſpecies, & poteſt eſſe cauſæ ſuæ noticiæ in tali intellectu, ergo ſuperfluè poneretur talis ſpecies. Secundo. Omnis ratio diſtinctè cognoſcẽdi aliquod obiectum eſt eius repræſentatiua per adæquationem. Sed nulla ſpecies poteſt eſſe repræſentatiua diuinæ eſſentiæ per adæquationem cum diuina eſſentia ſit infinita & quęcunque ſpecies eius finita: igitur. Tertio. Quæcũque ſpecies in intellectu angelico prius cõuenit cũ eſſentia creata, quàm cũ eſſentia diuina, ergo magis erit ratio cognoſcendi creaturam, quàm dei eſſentiam. Contrà. Niſi ſic, ſequeretur, quòd angelus nullam haberet naturalem noticiam de Deo, & ſic non poſſet ipſum naturaliter diligere, vel quòd ſolũ haberet noticiam confuſam, & ſic haberet diſcurrere de noticia confuſa ad diſtinctam, ſicut intellectus noſter, quod eſt falſum. Notanda ſunt quattuor præambula. Primum eſt, quòd ratio cognoſcẽdi rem aliquam diſtinctè, oportet, quòd vel ſit aliquo modo adæquata illi rei, vel quòd ſit tranſcendens, & illimitata rem illam virtualiter continens, cuiuſmodi eſt eſſentia diuina reſpectu omnium creaturarum. Secundum eſt, quòd rationem eſſe adæquatam obiecto cognoſcibili tripliciter poteſt intelligi. vt dicit Scot. Primo modo per adæquationem entitatis ad entitatem in eſſendo. Secũdo modo per adæquationẽ ſecundum proportionem repræſentantis ad repræſentatũ ſimpliciter. Tertio modo per adęquationem

ſecundum proportionem repræſentantis ad repræſentatum non ſimpliciter, ſed per comparationem ad talem actum. Primo modo nulla eſt ratio creata adæquata obiecto cognoſcibili alia ab eſſentia obiecti. Omnis enim talis ratio habet eſſe diminutum. Secũdo modo perfectiſſima ſpecies albi repræſentat album adæquate & perfecte. Tertio modo quæcunque ſpecies albi licet imperfecta puta in oculo cecutiente, perfecte & adæquate repræſentat album per comparationem, videlicet ad actum videndi quem habere poteſt talis oculus de albo, quia videlicet tantùm repræſentat album, quantum videri poteſt à tali oculo, quemadmodum diceremus, quòd materia eſt adæquata formæ ſecundum proportionem, quia videlicet intantum eſt perfectibilis, inquantum forma eſt perfectiua. Tertium eſt, quòd nulla poteſt eſſe ratio creata adæquate repræſentans diuinam eſſentiam primo modo, vt ſatis patet. Nec etiam ſecundo modo, quia diuina eſſentia eſt infinite cognoſcibilis in ſe. Nulla autem ratio creata poteſt eam infinite repræſentare: ſed bene tertio modo per comparationem videlicet ad actũ intellectus creati: quia ſcilicet talis ratio tantùm eam repræſentat, quantum eſt attingibilis ab actu intellectus. Vnde ſicut actus intellectus creati, licet ſit finitus, attingit obiectum infinitum, & eſt eius ſimilitudo etiam expreſſior, quàm ſpecies: ita etiã ſpecies creata repræſentare poteſt obiectum infinitum, licet non comprehenſiue. Quartum eſt, quòd duplex eſt noticia videlicet abſtractiua, & intuitiua. Abſtractiua dicitur, quæ eſt de quidditate, vt abſtrahit ab actuali exiſtentia, & præſentia. Intuitiua vero dicitur, quæ eſt de quidditate, vt præſens eſt ſecundum actualem exiſtentiam, vnde non dicitur hic intuitiua, prout ſolum diſtinguitur contra diſcurſiuam, quia ſic aliqua abſtractiua eſſet intuitiua, ſed dicitur hic intuitiua ſimpliciter, prout dicimus intueri rem, prout eſt in ſe. His præmiſſis, ponitur talis concluſio. Poteſt angelus habere naturalem noticiam abſtractiuam diuinæ eſſentiæ: patet, quia poteſt habere ſpeciem diſtincte repræſentantem diuinam eſſentiam, licet vt non in ſe præſentialiter exiſtentem. Et conueniẽs veſter dicere quòd à principio creationis angelus habuit talem ſpeciem ſuo intellectui inditam. Nulla enim

veſter

veſter in hoc eſſe repugnantia. Confirmatur, quia Paulus poſt raptum habuit memoriam obiecti prius viſi, quod non veſter poſſibile, niſi per aliquã ſpeciem talis obiecti repræſentatiuam. Ad arg. dicẽdum, quòd talis noticia habetur per ſpeciem, vt dictum eſt. Et ad primam probationem dicẽdum, quòd eſſentia eſt intimior, & poſſet cauſare noticiam. Sed ex hoc non ſequitur, quòd ſpecies ſit ſuperflua, quia actus cauſatus ab eſſentia, non eſſet in poteſtate operantis, imo ex mera voluntate Dei. Ideo ponenda eſſet ſpecies intellectui angelico indita, qua poſſit vti pro voluntate ſua. Ad ſecũdam patet reſponſio ex tertio præambulo. Ad tertium dicendũ, quòd animus eſt verum de conuenientia in eſſendo: ſed non de conuenientia proportionis ſecundũ habitudinem repræſentãtis ad repræſentatũ.

Vtrum ad cognoſcendas res, oporteat Angelum habere rationes cognoſcendi.

Scot. 2. d 3. q. 10. Thom. 1. p. q. 57. art. 1.

Tertiò quæritur. Vtrum ad cognoſcendas diſtinctas quidditates rerũ, oporteat angelum habere proprias & diſtinctas rationes cognoſcendi. Primo arg. quòd non, quia di. philoſ. quòd ſpecies rerum ſunt ſicut numeri. Sed 1 *Met. t. c.* 22
numerus maior ſic includit minorẽ, quòd poteſt eſſe diſtincta ratio cognoſcendi ipſum, ergo etiam eſſentia perfectior poteſt eſſe ratio cognoſcendi imperfectiores. Secundo arg. Dicit philoſ. quòd ſenſitiuum includitur in in- 2 *de anima.*
tellectiuo, ſicut trigonum in tetragono. Sed tetragonum *t. c.* 49.
poteſt eſſe ratio diſtincta cognoſcẽdi trigonũ, ergo etiam intellectiuum poteſt eſſe ratio diſtincta cognoſcendi ſenſitiuum, & per conſequens à ſimili quælibet eſſentia perfectior, ſiue nobilior poteſt eſſe ratio cognoſcendi eſſentiam imperfectiorẽ. Tertio arg. Nihil imperfectius re materiali poteſt eſſe perfectio angeli, & ſic non poteſt eſſe ſibi ratio cognoſcendi. Sed ſpecies rei materialis eſt imperfectior ipſa re materiali cum ſe habeat ad ipſam ſecũdum habitudinem mẽſurati ad menſurã, ergo talis ſpecies non poteſt eſſe intellectui angelico ratio cognoſcendi. Quar-

to arguitur. Angelus cognoſcit ſuam quidditatem per eſſentiam, ergo & alias quidditates. Patet cōſequentia, quia ſua quidditas eſt eodem modo intelligibilis quo & aliæ quidditates. Contrà. Nulla ratio creata diſtinctè, & propriè repræſentare poteſt obiecta diſtincta cùm ſit finita & limitata. Primo notandum, quòd ratio cognoſcendi aliquando eſt ipſa eſſentia rei cognitæ, vt patet in cognitione intuitiua. Aliquando autem eſt alia ab eſſentia rei, & tunc verè & propriè dicitur ſpecies intelligibilis, & ſi aliquando dicatur habitus hoc ſolum eſt, quia habet modum formæ permanentis non de facili delebilis, & non propriè. Habitus enim propriè dictus generatur ex actibus. Talis autem ratio intelligendi, naturaliter præcedit actum. Secundo notandum, quòd opinio aliquorum eſt, quòd licet angeli inferiores cognoſcāt per diſtinctas ſpecies diſtincta obiecta angeli, tamen ſuperiores per eandem ſpeciem cognoſcūt obiecta diſtincta. Et ſic per pauciores ſpecies intelligunt, quàm inferiores: & videtur hæc opinio fundari in verbis beati Dionyſij lib. de angelica ierarchia dicentis, quòd angeli ſuperiores habent vniuerſaliorem ſcientiam, quàm inferiores. Sed contra hoc arguitur ſecundum Scotum: quia detur angelus perfectiſſimus, & ponatur, quòd omnia decem prædicamenta cognoſcat per decem ſpecies. Ponatur etiam ſicut poſſibile eſt ſecundum eos qui tenent opinionē prædictam, quòd Deus poſſit in infinitum producere angelos perfectiores. Detur ergo perfectio in decuplo. Ille ergo intelliget omnia per vnicam ſpeciem, & cum infinita ſint cognoſcibilia, & cognitio vniuſcuiuſque dicit perfectionē aliquam, ſequitur, quòd illa ſpecies erit infinita, quod eſt impoſſibile cū ſit creata. Detur etiam vlterius angelus perfectior præcedenti, ille intelliget per minus, quàm per vnam ſpeciem, quod nihil eſt dicere. Ad dictum autem beati Dionyſij dicēdum, quòd ipſe non intelligit angelos ſuperiores habere ſciētiam vniuerſaliorem, eo quòd ſit per ſpecies vniuerſaliores in repræſentādo: ſed quia plenius & limpidius cognoſcunt quàm inferiores. Eminentia ergo angelorum non eſt attendenda in hoc, quod eſt per pauciores ſpecies intelligere: immo regula generalis eſt, quòd intellectus creatus ſiue angelicus, ſiue humanus, non poteſt diſtinctè

intelligere obiecta diſtincta, niſi per rationes diſtinctas. His præmiſſis, ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. Quidditates creatas intelligit angelus per rationem intelligendi aliam ab eſſentia rei: patet, quia per illud intelligit angelus quidditates rerum per quod intelligeret ſi nõ eſſent actualiter, & præſentialiter exiſtentes. Hoc enim eſt perfectionis in intellectu, vt intelligat rem ipſa non exiſtente. Sed non poſſunt quidditates rerum intelligi ipſis non exiſtentibus, niſi per ſpecies intelligibiles: igitur Secunda concluſio. De propria quidditate habet etiam Angelus ſpeciem intelligibilem: patet, quia omnis cognitio ex genere ſuo imperfecta conueniens ſuperiori: poteſt etiam de eodem obiecto cõuenire inferiori, vel etiã quod magis videtur imperfectior. Sed angelus ſuperior habet cognitionem angeli inferioris per ſpeciem intelligibilem: ergo multo magis angelus inferior. Tertia concluſio. Ad cognoſcendas diſtinctas quidditates, oportet angelum habere proprias & diſtinctas rationes cognoſcendi: patet, quia omnis vna ratio cognoſcendi habet vnum obiectum adæquatum ſibi in quo continentur omnia cognoſcibilia per ipſam, ſi plura ſint talia. Sed in angelo non poteſt eſſe ratio creata habens obiectum vnum adæquatum, in quo contineantur plures quidditates: igitur. Minor probatur: quia ratio intelligendi creata alia ab aſſentia rei realiter ſe habet ad rem ipſam, ſicut menſuratũ ad menſuram: ideo eius vnitas ſumitur ab vnitate ipſius rei cognitæ. Ad primum argumẽtum dicendum, quòd ſi verbum illud Philoſophi intelligatur de ſpeciebus ſpecialiſſimis: ly ſicut, non dicit omnimodam ſimilitudinem. Non enim ſpecies perfectior includit imperfectionem ſecundum ſuam totam entitatem, ſicut numerus maior minorem. Ad ſecundum argumentum conceditur totum argumentum vſque ad vltimam conſequentiam, quæ non valet, eo quòd nõ eſt ſimilis ratio in omnibus ſpeciebus vniuerſi. non enim quælibet perfectior includit imperfectiorem ſecundum totam entitatem eius, & intelligibilitatẽ, ſicut numerus, aut figura maior includit minorẽ. Ad tertium arg. dicendũ, ꝙ maior eſt vera de perfectione eſſentiali: ſed non de accidentali. Ad quartum argu. dicendum, quòd vniuerſaliter angelus intelligere poteſt quãcunque

quidditatem creatam, ſiue ſuam, ſiue aliam per eſſentiam, ſi cognoſcat intuitiue, & per ſpeciem intelligibilem ſi cognoſcat abſtractiue Et hoc etiam loquendo de cognitione naturali. Sola autē eſt eſſentia diuina quā nō poteſt naturaliter cognoſcere per eſſentiam: ſed ſolū per ſpeciem.

Vtrum Angeli proficiant in ſcientia.

Scot.2.d.3.q.11.

QVartò quæritur. Vtrum angeli proficiant in ſcientia accipiendo aliquam noticiam à rebus? Primo arguitur quòd non, quia oportet receptiuum eſſe denudatum à toto genere receptibilis, vt dicit philoſophus. Sed angelus eſt plenus ſpeciebus. Dicitur enim in lib. de cauſis: quòd intelligentia eſt plena formis: ergo nullam poteſt accipere ſpeciem à rebus, neque noticiam. Secundo arguitur. Agens ſemper eſt præſtantius patiente: ſed corpus non eſt præſtantius ſpiritu, ergo non poteſt agere in ſpiritum: & per conſequens angelus qui eſt ſpiritus nullam poteſt accipere noticiam à corporibus. Cōtrà. Quicquid cognoſcitur per aliquā ſimilitudinē cognoſcitur: ſed ſingulare cognoſcitur ab angelo, & hoc non poteſt eſſe per ſimilitudinem vniuerſalis: ergo cognoſcitur per propriam ſimilitudinem ſingularis: ſed angelus non habet concreatas ſpecies ſingularium: cùm enim ſingularia poſſint eſſe infinita, oporteret angelum habere ſpecies infinitas concreatas: ergo accipit huiuſmodi ſpecies à rebus. Notanda ſunt tria præambula. Primum eſt, quòd in angelis eſt duplex cognitio, ſcilicet veſpertina, quæ eſt cognitio rerum in proprio genere: & matutina, quæ eſt cognitio rerum in verbo: quę duplex cognitio ſecundum Auguſt. intelligitur per veſpere & mane. Dicit enim ipſe Auguſt. quòd illi ſex dies, de quibus ibi loquitur ſcriptura, non intelliguntur in ſucceſſione tēporis: ſed in angelica cognitione rerum naturalem ordinem habētium. Ita quòd angelus primo nouit creaturas in verbo: ſecundo in genere proprio, & non ibi ſiſtendo rediit ad verbum laudans ipſum ex opere ſuo. Ita quòd cùm Deus dixit: fiat lux, nouit ſe angelus in verbo Dei, Et cùm facta eſt lux. Et factum eſt veſpere: vidit ſe

3. de anima.

Gen.1.

in genere proprio. Et cùm factum eſt veſpere & mane, dies vnus ex ſe exſurrexit in gloriam Dei. Et vidit ibi ſequentem creaturam. Et iſta notitia ſequentis creaturę fuit conſummatio diei præcedentis: & ſic conſequẽter diſtinguit Aug ſingulos dies, vſque ad ſeptimum. Secundũ eſt, quòd noticia matutina eſt duplex: videlicet naturalis, quã videlicet habuerunt angeli in verbo cognito per ſpeciem ſibi à principio inditam. Et noticia beatifica quam habẽt angeli in verbo intuitiue cognito. Iſta tamen noticia aliquando vocatur meridiana propter excellentiam claritatis, & ardoris. Tertio eſt, ꝙ in angelo eſt intellectus agẽs, & poſſibilis de poſſibili: patet, quia ineſt potentia intellectiua receptiua ſpeciei intelligibilis, & noticiæ actualis. De agente vero probatur: quia omnis potentia actiua importans perfectionem, quæ cõuenit naturæ inferiori, cõuenit etiam ſuperiori. Sed intellectus agens, eſt potentia actiua, quæ perfectionis eſt, & conuenit animæ, qui eſt inferior angelo: ergo multo magis angelo. His pręmiſſis, ponuntur tres cõcluſiones. Prima eſt. Angelus nõ proficit in noticia matutina accipiẽdo à rebus: ſed à ſolo Deo patet, quia talis noticia à ſolo Deo eſt. Vnde dicit Dionyſ. quòd angeli diuinas illuminationes non accipiunt à rebus, ſed à ſolo Deo. Secunda concluſio. Angeli proficiunt in noticia veſpertina, quę eſt rerũ in genere proprio accipiẽdo à reb⁹. patet primo de cognitione ſingularis, vt eſt hoc: quæ non poteſt haberi per ſpeciem vniuerſalis. Secundo patet de cognitione actualis exiſtentiæ, & accidentiũ, quæ conſequuntur exiſtentiam. Per quidditates enim vniuerſales, non poteſt cognoſci concluſio contingẽs: actualis autem exiſtentia creaturæ eſt contingens. Patet tertio de cognitione intuitiua, ad quã requiritur obiectum realiter præſens in actuali exiſtentia. Talis autem noticia non poteſt haberi in verbo. Angelus enim non habet naturaliter intuitiuam noticiam verbi: ſed abſtractiuam tantùm. Tertia concluſio. Si angelus non haberet ſpecies vniuerſales ſibi concreatas, poſſet eas accipere à rebus: patet, quia habet intellectum agentem & poſſibilem. Intellectus autẽ agentis eſt cauſare ſpecies intelligibiles. Ad primum argum. dicendum ad minorem, quòd licet angelus ſit plenus ſpeciebus vniuerſalibus: tamen non habet ſpecies ſingulariũ

Dionyſ. lib. de angelica hierarchia.

innatas. Ad ſecundum argum. dicendum, quòd maior eſt vera de agente totali & principali. Et bene conceditur, ꝙ corpus non cauſat totaliter, neque principaliter ſpeciem intelligibilem in intellectu angelico, immo principalior cauſa eſt ipſe intellectus angeli.

Vtrum in Angelis ſit liberum arbitrium.

Thom. 1 p q 59 art. 3.

CIrca quintum ſuperius propoſitum de angelis, quod eſt eorum voluntas & operatio volitiua. Primo quęritur. Vtrum in angelis ſit liberum arbitrium? Primo arg. quòd non: quia libero arbitrio repugnat neceſſitas: ſed boni angeli neceſſario volunt bonum; & mali malum: igitur. Secundo arg. In quibuſcunque eſt liberum arbitrium ibi poteſt eſſe electio, ſed in angelis non poteſt eſſe electio: igitur. Minor patet, quia ſecundũ philoſ. Electio eſt appetitus præcõſiliati: conſilium autẽ fit per inquiſitionẽ: inquiſitio vero fit cũ diſcurſu: diſcurſus vero nõ eſt in angelis. Tertio arguitur. Ea quæ ſunt angelis naturalia conueniunt eis ſecũdum magis & minus. Natura enim intellectualis perfectior eſt in angelis ſuperioribus, quàm inferioribus. Sed libertas arbitrij non poteſt dici ſecundum magis & minus: ergo in angelis non eſt libertas arbitrij. Minor patet: quia libertas arbitrij dicit negationẽ coactionis: ſed negationes non dicũtur ſecũdũ magis & minus. Contrà. Libertas arbitrij pertinet ad hominis dignitatẽ: angelus autẽ eſt dignior homine. Primo notandũ ſecundũ Thomã ꝙ triplicia ſunt agẽtia. Quædã agunt abſque quocũque iudicio, quaſi videlicet ab alio acta, & mota, ſicut ſagitta mota à ſagittãte tendit in ſignũ: & ſic agẽtia mere naturalia mota à primo efficiẽte proprios effectus operantur. Alia ſunt, quæ agunt iudicio: ſed non libero cuiuſmodi ſunt animalia bruta, ſicut agnus fugit lupũ iudicans eum eſſe ſibi nociuum: ſed hoc iudicium non eſt ei liberum: ſed à natura inditum. Alia vero ſunt, quæ agũt libero iudicio, quæ videlicet agunt per intellectum & voluntatem. Per intellectum enim cognoſcũt vniuerſalẽ rationẽ boni, ſecundũ quã iudicãt hoc, vel id eſſe ſibi bonũ.

Ethic. lib. 3.

1. p. q. 19. 10. art. 3.

Et per voluntatem illud appetunt. Et iſta dicuntur habere liberum arbitrium. Vnde dicit Aug. quòd liberum arbitrium eſt facultas rationis & voluntatis. Secundo notandum, quòd libertas arbitrij eſt triplex. Prima eſt libertas à ſeruitute coactionis. Secũda eſt libertas à ſeruitute culpæ. Tertia eſt libertas à ſeruitute miſeriæ. Prima dici poteſt eſſentialis, & nec augeri, nec minui pôteſt, quoniam ſimpliciter excludit omnem coactionem. Aliæ vero duæ ſunt accidentales, & augeri poſſunt, & minui, ac etiam auferri. His præmiſſis, ponuntur tres concluſiones Prima eſt. In angelis eſt liberum arbitrium: patet, quia in omni agente per liberum iudicium eſt liberum arbitriũ. Sed omnis angelus eſt huiuſmodi cũ habeat intellectum, & voluntatem, igitur. Secunda concluſio. Libertas eſſentialis æqualiter eſt in omnibus angelis tam bonis, quàm malis: patet ex ſecundo notabili. Tertia concluſio. Libertas accidentalis non eſt æqualiter in omnibus angelis: patet, quia non plus eſt in angelis malis cum ſint ſubiecti culpæ & miſeriæ. Ad primum argu. dicendum, quòd maior eſt vera de neceſſitate coactionis; & de hac neceſſitate minor eſt falſa: oppoſitum autem dicendum eſt de neceſſitate immutabilitatis. Non eſt tamen intelligendũ, quòd omnino immutabiliter ſimpliciter loquendo boni angeli velint bonum, & mali malum: ſed ex præſuppoſitione tantum diuini decreti, quo decreuit Deus non coagere ad actus oppoſitos. Ad ſecundum argu. dicendum ad probationem minoris, quòd philo. ibi loquitur de electione hominis. in angelis autem eſt electio abſque inquiſitione per ſubitam acceptionem veritatis. Ad tertium arg. dicendum ad probationẽ minoris, quòd licet negationes ſecundum ſe non dicãtur ſecundum magis, & minus, bene tamen ſecundũ ſuam cauſam aut ſecundum aliã affirmationem adiunctã. Vnde dicendum eſt, quòd liberũ arbitriũ nobiliori modo eſt in angelis ſuperiorib⁹, quàm inferioribus, ſicut in eis eſt perfectius iudiciũ intellectus.

Vtrum Ang. naturali dilectione dilexerint Deum ſuper omnia.

Hoc idem D. Thom. 1. p. q. 60. art 5.

Secundo quæritur. Vtrum angeli naturali dilectione dilexerint Deũ ſuper omnia. Arguitur quòd non: quia nihil poteſt naturaliter eleuare ſe ſuper ſe. Sed ſi quis diligit aliquid aliud à ſe ſuper omnia eleuat ſe ſuper ſe: ergo talis dilectio non eſt naturalis. Contra. Dicit Aug. *De fide ad Petrum.* Tales Deus angelos condidit, vt Deum propter ſe diligerent & ſuper omnia. Primo notandum, quòd diligere Deum ſuper omnia eſt ipſi Deo velle maius bonum quàm cæteris omnibus, & circa ipſum magis affici dilectione, quàm circa quæcunque alia. Secundo notandum quòd duplex eſt amor: videlicet amor amicitiæ, quo alicui bonum volumus propter ſe: & amor concupiſcentiæ, quo bonum aliquod volumus nobis, vel alteri. His præmiſſis, ponitur talis concluſio. Angeli naturali dilectione dilexerunt Deum ſuper omnia tam amore amicitiæ, quàm concupiſcentiæ, quàm naturali dilectione: patet, quia Deus fecit angelum in naturalibus rectum ſicut & hominem. Sed non poſſet eſſe rectus niſi Deum diligeret ſuper omnia: ergo angelus ex natura ſua eſt habilis ad diligẽdum Deum ſuper omnia. Minor patet: quia rectitudo mentis eſt amor. Non poteſt autem amor eſſe rectus ſi aliquid ſupra Deum, aut æque vt Deum diligunt. Item ſic probat Richar. in.2. diſtinct.3. *2.d 3.q.1.* Non eſt naturalis volitio recta niſi conformetur recto dictamini naturalis rationis. Sed naturalis ratio dictat, Deum debere diligi ſuper omnia, cum cognoſcat ipſum eſſe ſummum bonum. Quod autem amore amicitiæ probatur ſecundum Bonauẽturã, quia angelus bonus nullo commodo vel incommodo Deum offendere volebat: & ipſi Deo ſummũ bonum volebat. Quod autem amore concupiſcentiæ ſic probatur: quia nullo cõmodo vel incõmodo Deum perdere volebat. Ad argumentum autem dicendum, quòd licet nihil poſſit ſe naturaliter eleuare ſupra ſuum, poſſet bene tamen ſupra ſuum eſſe. Creatura enim rationalis habet naturalem potentiam per quam ſe poteſt eleuare ad Deum contemplando & amando.

Vtrum Angeli plus diligãt ſuperiores, quàm inferiores.

Diuus Thom. 1 p. queſt. 60. art. 4.

TErtio quæritur. Vtrum angeli plus diligant ſuperiores angelos, quàm inferiores? Arguitur quòd ſic, quia ſuperiores plus appropinquant ſummo bono. Contra, quia angeli plura beneficia exhibent inferioribus quàm ſuperioribus. Notandum ſecundum Bonauẽ. quòd aliquid magis diligi, poteſt intelligi tripliciter. Vno modo ex parte boni optati, videlicet cum aliquis alicui maius bonum optat. Secundo modo ex parte affectus intẽſi: videlicet cum aliquis alicui magis afficitur, & libentius cum eo conuerſatur, ſicut aliquis magis diligit compatriotas ſuos, quando ſibi cõformantur in moribus. Tertio modo ex parte effectus impẽſi: videlicet cũ aliquis alicui maius beneficium, aut plura bona exhibet, & de eo ſollicitior eſt, ſicut mater eſt magis ſollicita circa filium tenellum, quàm adultũ propter maiorem indigẽtiam. Hoc præmiſſo, ponuntur tres concluſiones. Prima eſt Angeli medij plus diligunt ſuperiores ratione boni optati. patet, quia optant eis maius bonum quemadmodũ & Deus dat eis maius bonum. Secunda concluſio. Ex parte affectus intẽſi angeli plus diligunt eos, qui ſunt ſui ordinis. Patet, quia magis volunt cum eis conuerſari quemadmodum & Deus ordinauit. Tertia concluſio. Ex parte effectus impenſi angeli plus diligunt inferiores. Patèt, quia plura beneficia exhibent eis eos illuminando. Et ex his prædictis, patet reſponſio ad argumentum. *Bonauen. 2. d. 3. q. 4.*

Vtrum Angeli boni meruerint beatitudinem.

Scot. 2. diſtinct. 5. queſt. 1. Thom. 1 p. queſt. 62. ar. 4 Dur. 2. diſt. 5. queſt. 3.

CIRCA ſextum ſuperius propoſitum de angelis, quod eſt bonorum & malorum ſeparatio, bonorũ præmiatiua & malorum reprobatiua. Primo dicẽdum eſt de beatitudine bonorum. Et demum de damnatione malorum. Et de primo. Primo quæritur; Vtrum angeli boni meruerint beatitudinem antequã receperint eam? Primo argu. quòd non meruerint, quia meritum eſt in opere ratione difficultatis, ſed angelus non habet difficultatem ad bene operandũ, igitur. Secũdo arguitur.

Naturalibus non meretur aliquis, ſed naturale eſt angelis, vt in Deum conuertantur, igitur. Tertio arguitur, quod non meruerunt beatitudinem antequam eam receperint. Angelus enim aliquid meretur per obſequiũ impenſum homini, ſed non meretur aliquid, quòd expectet, quia ſpes, quæ differtur affligit animam, ergo meretur beatitudinem, quam prius accepit. Quarto arguitur. Maior beatitudo requirit maius meritum. Sed in multis angelis eſt beatitudo maior, quàm in multis hominibus electis, ergo in ipſis eſt maius meritum. Sed non poſſet eſſe maius meritum, niſi mereantur poſt beatitudinem acceptam, quia ante beatitudinẽ non fuit tanta mora, quanta eſt in multis electis, qui longo tempore Deo ſeruientes multa merita accumulant. Contra. Dicit Auguſtinus. Angeli, qui ſancti perſtiterunt vitæ beatæ mercedem accipere meruerunt, non autem meruerunt accipere poſtquam acceperant. Primo notandum, quòd Magiſter ſententiarum approbat opinionem illorum, qui dixerunt angelos accepiſſe beatitudinem, & poſtmodum eam meruiſſe, & nunc mereri in obſequiis hominibus impenſis. Sed in hoc non tenetur Magiſter, quia ſicut arguit Scotus, ex hoc ſequeretur, quòd ſi homo conditus non fuiſſet, angelus non meruiſſet, quod eſt falſum, quia angelus non dependet ab homine in merẽdo. Item, actus intrinſecus poteſt eſſe meritorius, ſecluſo quocunq; actu extrinſeco. Propterea ex hoc ſequeretur, quòd homo poſſet ſibi mereri primam gratiam, eo, quòd à Deo dante ipſam præuidet bene vſurus ea. Secundo notandum, quòd ſicut tãgit Scotus, duplex eſt angelorum beatitudo. Prima naturalis, quæ conſiſtit in viſione, ſiue in notitia Dei abſtractiua habità per ſpeciem cõcreatam, & in fruitione conſequente. Alia eſt ſupernaturalis, quæ conſiſtit in viſione intuitiua diuinæ eſſentiæ, & fruitione concomitante. Vel aliter ſecundum Bonauenturam ibidem, duplex eſt beatitudo angelorum. Vna, quæ eſt ſtatus perfectius plenitudine omnis boni, & hæc includit claram Dei viſionem & ſecutam tentionem. Alia, quæ eſt ſtatus perfectus ex excluſione omnis mali tam pœnæ, quàm culpæ. Tertio notandum, quòd ad inquirendum de mora inter creationem angelorum, & bonorum præ-

Lib. de correctione & gratia.

Magiſter ſent. 2. d. 5.

2. d. 4. q. 1.

miationem, ac malorum damnationem ſecundum Scot. notandæ ſunt ſeptem propoſitiones probabiles. Prima eſt. Merentes vſque ad nunc præmiationis in illo nunc præmiati ſunt. Probatur, quia in illo nunc non plus fuerunt in via, cum illud ſit nunc præmij: & ideo in illo nunc non potuit angelus demereri, nec mereri. Secunda eſt in angelis meritum, duratione præceſſit præmium, ſiue beatitudinem probatur ſic. Omnis perfectio naturæ ſuperaddita, quæ eſt finis ipſius naturæ acquiritur per propriam naturæ operationem. Sed beatitudo eſt finis, & perfectio omnis creaturæ rationalis, & ſoli Deo eſt naturalis, ergo acquiritur per operationem creaturæ rationalis. Duplex autem eſt operatio ducens in finem. Vna videlicet cauſatiua finis, quando ſcilicet finis non excedit virtutem agentis propter finem, ſicut medicatio eſt factiua ſanitatis. Alia vero eſt meritoria finis, quãdo ſcilicet finis excedit virtutem agentis propter finem, & tunc expectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem excedit omnem naturã creatam, ergo nulla natura creata aſſequitur beatitudinem, niſi mereatur eam. Et quòd prius mereatur, quàm recipiat, patet, quia non poteſt voluntas ſimul mutabiliter, & immutabiliter velle, quando autem præmiatur vult immutabiliter. quando vero meretur elicit actum contingenter. Item ad hoc eſt talis congruentia, quia diſpoſitio præcedit illud, ad quod eſt, & via terminum, ſed meritum eſt diſpoſitio, & via reſpectu beatitudinis aſſequendæ. Tertia propoſitio. Tota mora viæ præfixe omnibus Angelis erat æqualis, hoc quippe eſt veriſimile quemadmodum omnibus hominibus æqualiter præfixum eſt tempus merendi vſque ad inſtans mortis. Quarta eſt. In illo inſtanti, in quo boni Angeli vltimatæ meruerunt in eodem mali demeruerũt, patet ſatis ex prædictis. Quinta eſt. Omnes Angeli creati ſunt vniformes. Sexta eſt. Quilibet Angelus aliquando fuit in gratia, ſiue in inſtanti creationis, ſiue poſt. Et hoc dicit Anſelm. Septima eſt. Non prius diſcreuit Deus inter angelos, quàm ipſi per actus ſuos ſe diſcreuerunt, vt enim dicit Auguſtinus. Non prius Deus eſt vltor, quàm aliquis ſit peccator. Ex his propoſitionibus *Lib. de caſu Diaboli.* *Super Gene.*

neceſſario ſequitur, quòd in Angelis ad minus ſunt tres moræ. In prima omnes fuerunt in gratia. In ſecunda boni meruerunt, & mali demeruerunt. In tertia fuerunt omnes in termino. Si autem dicatur angelos aliquando fuiſſe in puris naturalibus: oportet neceſſario ponere quatuor moras, ſed non videtur euidens neceſſitas huius pluralitatis. Quarto notandum, quòd aliqui dicunt prædictas morulas eſſe diuerſa inſtantia temporis diſcreti.

2. d. 4. q. 1. Sed contra hoc dicit Scotus nihil eſſe in angelis, propter quod oporteat pónere tempus diſcretum, immo videtur eſſe inconueniens. Quod ſic probari poteſt. Aut enim inſtans illius temporis diſcreti correſpondet inſtanti temporis noſtri, & ſic tempus noſtrum eſſet diſcretum, ſicut & illud. Aut inſtans illius temporis diſcreti correſpondet alicui tempori continuo, & ſic oporteret, quod inter vnam operationem Angeli, & aliam neceſſario mediaret tempus continuum. Dicendum ergo iuxta doctrinam Scoti, quòd prædictæ morulæ ſunt diuerſa inſtantia, ſiue diuerſa nunc æui. Et ſi quæratur de correſpondentia ad tempus continuum, Dicendum eſt ſecundum eundem Scotum, quod prima mora correſpondet inſtanti temporis noſtri. Secunda vero correſpondet tempori habito, ſiue conſequenti inſtans prædictum. Et quòd oporteat dicere ſecundam moram correſpondere tempori continuo, & non tantum inſtanti, ſic probari poteſt, quia mali Angeli peccauerunt pluribus peccatis diuerſarum ſpecierum, ſed non habuerunt omnes illos actus peccatorum ſimul, ſed vnum poſt alium. In tota autem illa mora, illi, qui habuerunt iſtos actus fuerunt in via. alioquin poſteriores actus non eſſent eis demeritorij, ſed quaſi pœnæ exiſtentium in termino. Item bonis Angelis attribuitur pro magno merito, quòd vicerunt prælium tentationis;

Apoc. 12. de quo dicitur Apocalipſ. Factum eſt prælium magnum in cœlo, &c. Sed ſi fuiſſet tantum vnum inſtans, in quo boni meruerunt, & mali demeruerunt non potuiſſe eſſe neque prælium tentationis, neque victoria. Peccatum enim malorum non potuit bonis eſſe tentatio, niſi poſtquam factum erat. Tertia autem mora correſpondet toti tempori conſequenti inſtans præmiationis bonorum, & punitionis malorum. His præmiſſis, ponuntur quin-

que concluſiones. Prima eſt. Angeli meruerunt ſuam beatitudinem, etiam priuſquam receperint eam, patet vtraque pars ex tertio notabili in ſecunda propoſitione. Secunda concluſio. Angeli à creatione ſua habuerunt beatitudinem naturalem, ſed non ſupernaturalem. Prima pars patet, quia angeli à creatione ſua habuerunt ſpeciẽ repræſentatiuam diuinæ eſſentiæ, vt dictum fuit ſupra. Illa autem ſpecies fortius mouebat quàm omnes aliæ. ergo à principio per aliam ſpeciem angeli habuerunt notitiam abſtractiuam Dei, & eius dilectionem conſequentem, quod maxime verum eſt de bonis angelis. Talis autem cognitio, & dilectio Dei dicitur beatitudo naturalis, igitur. Secunda pars patet, quia licet Deus potuerit eis dare ſui notitiam intuitiuam à creatione, tamẽ vidit hoc non eſſe conueniens, quia videlicet glorioſius eſt habere beatitudinem ex merito, quàm ſine merito. Tertia concluſio. Angeli à ſua creatione habuerunt beatitudinem, quæ eſt ſtatus perfectus excluſione omnis mali. Sed non beatitudinem, quæ eſt ſtatus perfectus plenitudine omnis boni. Primum patet, quia angeli creati ſunt innocentes & impaſſibiles. Et de hac beatitudine loquitur Auguſtinus quando dicit quòd angelici ſpiritus beatitudinis donum à ſua creatione diuinitus acceperunt. Et in libro de Eccleſiaſticis dogmatibus quando dicit, quòd Angeli, qui in illa qua creati ſunt beatitudine perſeuerant non natura poſſident, quòd non mutentur. Secundum patet, quia dicit Auguſtinus, quod angelica natura primo informis eſt creata, & cœlum dicta, poſtea vero formata eſt, & lux dicta. Quarta concluſio. Angeli creati ſunt in gratia. probatur primo per auctoritatem Auguſtini dicentis. quòd Deus creauit angelos ſimul eis condens naturam & largiens gratiam. Item ſecundum eundem Auguſtinum Res corporales à principio fuerunt productæ cum rationibus ſeminalibus ad producendos effectus naturales, ſed gratia Dei eſt quaſi ſemen. vt patet 1. Io. 3. Sic enim ſe habet ad effectum meritorum, ſicut ratio ſeminalis ad effectum naturalem, igitur. Quinta concluſio. Inter creationem angelorum, & eorum beatitudinem fuit aliqua mora, & conuenienter in angelis aſſignantur tres moræ. patet ex tertio notabili. Ad primum argumentũ

Lib. de Fide ad Petrum.

Super Gen. ad literam.

12. de Ciuitate Dei ca. 32.

1. Io. 3.

dicendum ad maiorem, ꝙ difficultas non eſt principalis ratio meriti, immo conatus voluntatis:ſemper enim vbi maior eſt conatus cęteris paribus maius eſt meritũ. Ad ſecundũ argumentum dicendũ, ꝙ licet aliquis non mereatur naturalibus, id eſt his, quæ à natura inſunt: bene tamẽ naturalibus, id eſt his, ad quę habemus naturales potẽtias. Ad tertium argumentum dicendum ad maiorem, ꝙ angelus per obſequiũ impenſum hominũ, licet non mereatur beatitudinem eſſentialẽ, immo huiuſmodi obſequia ſunt actus reſultantes ex ſua beatitudine, tamen meretur aliquam beatitudinem accidentalem, nec tamen eius expectatio cauſat aliquam afflictionem in angelo eo, quòd iã præhabet ſuam beatitudinem eſſentialem. Ad quartum argumentum dicendum, quod maior beatitudo non requirit maius meritum, ſi intelligatur illa maioritas ex pluralitate maiori meritorum, licet requirat maius meritum ſecundum maioritatem conatus voluntatis, & intenſionis actus. vnicum autem meritum valde intenſum aliquando maioris eſt valoris, quam centum millia remiſſa.

Vtrum Angelis data ſit gratia ſuæ naturæ.

Tho.1.p.q 62. art.6. Dur.2.d.4.q 2.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundo quæritur. Vtrum angelis data ſit gratia ſecundum capacitatem ſuorum naturalium. Arg. quod non, quia gratia non datur hominibus ſecundum capacitatem ſuorum naturalium: ergo neque angelis. Antecedens patet, quia multis hominibus data eſt gratia maior, quàm multis angelis, & tamen naturalia cuiuſcunque angeli nobiliora ſunt naturalibus cuiuſcunque hominis. Contra. Angeli ſuperioris ierarchiæ maiorem habent beatitudinem, ergo, & maiorem gratiam. Diſtinctio autem ierarchiarum, non ſolũ eſt ſecundum dona gratiæ, immo etiam ſecundũm dignitatem naturalium, ergo angelis habentibus meliora naturalia data eſt melior gratia. Notandum, quòd capacitas gratiæ poteſt attendi dupliciter. Vno modo ſecundũ potentiam naturalem ſuſcipientis, ſic

videlicet intelligendo, quòd naturalis potentia nobilior eſt capax maioris gratiæ. Alio modo ſecundum potentiā obedientialem reſpectu ipſius Dei infundentis. Primo modo, nō eſt in angelis æqualis gratię capacitas, quia non eſt æqualis potentiæ naturalis nobilitas. Secundo modo vero eſt ęqualis, quia poteſt Deus cuiq; angelo quā tamcunque gratiam voluerit infundere. Hoc præmiſſo ponitur talis concluſio. Veriſimile eſt angelis infuſam fuiſſe gratiam ſecundùm ſuam naturalem capacitatem, licet Deus aliter potuerit eius gratiam impertiri. Primū probatur, quia diuina liberalitas quantū eſt ex ſe cuiuſcūq; creaturæ ſua beneficia largitur, ſecundum conditionem naturalem ipſius creaturæ, niſi ipſa creatura ponat obijcem, alias videretur eſſe acceptio quædā perſonarum, ſed quando angelis eſt infuſa gratia in primo inſtanti creationis nullus erat obex ex parte ipſorū, ergo. Si vero aliquis teneret Angelos creatos fuiſſe in puris naturalibus, & poſt modum ſibi gratiam infuſam, ſic haberent probare concluſionem, quia videlicet omnes Angeli quibus gratia eſt infuſa, ad Deum ſe conuerterunt ſecundum ſuam totam virtutem naturalem, & ſic excellentior conuerſio fuit Angelorum habentium nobiliorem naturalem potentiam, ergo ipſis data eſt maior gratia. Secundum patet, quia Deus gratiam ſuam libere diſtribuit, nec aliqua videtur contradictio, quòd creaturæ minus nobiles in naturalibus nobiliorem infundat gratiam. Ad argumen. dicendum quòd non eſt ſimile de hominibus & angelis. Non enim omnes homines, qui recipiunt gratiam ſecundum ſuam totam virtutem naturalem ad Deum ſe conuertunt, ſed alij plus, alij minus. Item hominibus nō ſemper datur tota gratia, quam habituri ſunt ſimul, ſed per primam gratiam merentur eius argumentum, & ſic propter longitudinem temporis merendi potuerunt multi homines obtinere gratiam maiorem, quàm ſit gratia multorum angelorum. Præterea, Deus ex liberalitate ſua potuit dare & de facto dedit maiorem gratiam quibuſdam hominibus, quàm angelis videlicet homini Chriſto & beatæ virgini, & forte quibuſdam alijs, vt manifeſtè oſtenderet dona gratiæ non eſſe à creatura, ſed à ſolo creatore.

Scot.2.d.5 q. 2.Tho.1.p.q.62.art.2.Dur.2.d.5.q.9.

QVÆSTIO TERTIA.

TErtio quæritur. Vtrum Angeli potuerunt eſſe beati à primo inſtanti creationis. Primo arguitur quod non, quia mali angeli nō potuerunt eſſe miſeri ab inſtanti creationis, ergo, neque boni beati. Antecedens patet, quia mali angeli non potuerunt peccare ab inſtanti creationis, quod probatur tripliciter. Primo ſic, Omnis operatio conueniens rei à primo inſtanti ſui eſſe eſt à cauſa producente rem in eſſe, ergo ſi Angelus peccauerit à primo inſtanti ſui eſſe ſequitur, quod ſuum peccatum fuit à Deo, quod eſt falſum. Secundo arguitur. Si angelus peccauit à primo inſtanti non potuit non peccare ergo neceſſario peccauit, quod eſt falſum. Antecedens patet, quia ſi potuit non peccare vel hoc potuit potētia ante actum, vel potentia ſtante ſub actu. Non primū qa ante primū inſtans ſui eſſe nullā habuit potentiā, nec ſecundū qa quādo fuit ſub actu peccati, nō potuit eſſe, ſub actu oppoſito. Tertio arg. Angelus in primo inſtanti non potuit habere deliberationē, cū nō potuit habere tunc plures intellectiones diſtinctas: ergo non potuit peccare. Contra. Non minus erat potens Deus dare Angelo beatitudinem in primo inſtanti, quàm poſtea. Primo notandum, quod angelum potuiſſe eſſe beatum ab inſtanti creationis poteſt intelligi dupliciter. Vel ſecundum potentiam Dei abſolutam, vel ſecundum potentiam eius ordinatam, prout videlicet ordinauit dare beatitudinem pro meritis. Secundo notandum, quod poteſt aſſignari duplex angelorum beatitudo videlicet beatitudo meritoria, quæ videlicet conſiſtit in cognitione & dilectione Dei pro ſtatu vitæ. Et beatitudo præmiatiua, quæ conſiſtit in clara viſione & fruitione Dei. Et conformiter ad hoc duplex eſt miſeria malorū videlicet miſeria pœnæ & miſera culpæ. His præmiſſis ponūtur tres cōcluſiones. Prima eſt. Angeli à primo inſtanti potuerunt eſſe beati ſecundū potentiā Dei abſolutā, licet non ſecundum potentiam Dei ordinatam. Primum

patet,

patet, quia ab inſtanti erant capaces beatitudinis,& Deus potes tunc beatitudinem eis dare. Secundū patet, quia conueniens eſt & ſecundum legem Dei ordinatam, ꝙ meritum præcedat præmiū. Secunda concluſio. Mali angeli potuerūt ab inſtanti creationis, eſſe miſeri miſeria pænæ: patet quia Deus de potentia abſoluta potuit eis à primo inſtanti infligere pænam illam, quam poſtea eis inflixit. Nulla enim in hoc videtur contradictio. Tertia concluſio Angeli mali potuerunt eſſe miſeri miſeria culpę à primo inſtanti. patet quia à primo inſtanti habuerunt liberū arbitrium: ergo potuerunt elicere volitionem aliquam & non neceſſario rectam: ergo potuerunt habere volitionem peruerſam. Ad primum argumentū negatur antecedens. Et ad probationem ſimiliter negatur antecedens. Et ad ſecundam probationem dicendum, quod licet talis operatio ſit à cauſa productiua rei tanquàm à cauſa priori quantū ad id quod eſt entitatis in ipſa operatione: non tamen oportet, quòd ſit ab ea quantum ad defectum, vel priuationem rectitudinis. Ad ſecundum argumentum negatur antecedens. Et ad probationem dicitur, quòd hoc potuit potentia ante actum anterioritate naturæ, licet nō anterioritate durationis. Ad tertium argumentum dicendum, ꝙ ſi ſumatur deliberatio propriè prout pręſupponit collationem quandam inter actus diſtinctos vel obiecta diſtincta: ſic non potuit Angelus à primo inſtanti habere deliberationem, ſed bene ſi ſummatur deliberatio præciſe pro volitione plena. Ad ipſam enim non requiruntur plures intellectiones: ſed ſufficit vna.

Vtrum malus Angelus peccauerit appetendo æqualitatem Dei.

Scot. 2. d. 6 q. 1 Tho. 1. p q. 63 art. 3.

DEmum dicendum eſt de malorum angelorū reprobatione vbi primo, quæritur. Vtrum malus Angelus peccauerit appetendo æqualitatem Dei. Primo arguitur, quòd non, quia intellectus intelligens ſummum verum non errat. ergo voluntas appetens ſummum bonum non

peccat. Secundo arguitur. Omne peccatum eſt per conuerſionem ad bonum commutabile, ſed Angelus appetens æqualitatem Dei appetebat bonum incommutabilē igitur. in hoc non peccauit. Tertio arguitur. Angelus nō peccauit ex paſſione. vt patet, nec ex ignorantia, quia ſic pœna præceſſiſſet culpam, ergo peccauit ex electione: ſed electio non eſt impoſſibilium vt habetur, tertio ethi. *c.38.73.* Angelum autem eſſe æqualem Deo eſt impoſſibile. igitur. Quarto arguitur. Angelum eſſe æqualem Deo contradictionem includit: ergo non habet rationem entis. & per conſequens, neque rationem volibilis. Quinto arguitur. Nihil poteſt voluntas velle, niſi fuerit ab intellectu præoſtenſum Aut igitur Angelum, eſſe æqualem Deo præoſtenſum eſt ab intellectu errante vel non errante. Non primum quia, ſic pæna eſſet ante culpam. Nec ſecundum, quia intellectus non errans, nō poteſt oſtendere id quod contradictionem includit. Sexto arguitur. Angelum eſſe æqualem Deo includit Angelum non eſſe Angelum. Non enim poteſt eſſe Angelus, niſi ſubſit Deo. *Lib. de ſimilit.* Sed ſecundum Anſel. Nihil poteſt appetere ſe non eſſe. igitur. Contra. Di. Ber. loquens diabolo. *Lib. de gradibus humilitatis.* Hæc iniquitas tua non ira momentanea, ſed odio digna eſt ſempiterno, vt altiſſimo Deo deſiderares æquari. Notandum ſecundum Scotum, quòd duplex eſt volitio, ſcilicet ſimplex, & ſub conditione, vel ſub alijs terminis duplex eſt volitio. Vna eſt volitio efficax, quæ eſt imperatiua mediorū inducentiū ad finem volitum. Et hoc modo infirmus ſperans ſanitatem vult ſanitatem. Alia eſt volitio complacentię tātum: & hæc poteſt eſſe rei impoſſibilis quemadmodum etiam di. philoſophus. *Ethi. lib. 3.* Et hæc ſufficit ad meritum, aut demeritum, quia licet volitum, ſit impoſſibile, tamen poteſt voluntas ei conſentire pleno conſenſu. Hoc præmiſſo ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. Angelus potuit peccare, & de facto peccauit. Quod peccauerit patet, quia dicitur Iob quarto. *Iob. 4.* In Angelis ſuis reperit prauitatem. Quod potuerit peccare probatur. Omnis voluntas, quæ non eſt ſua regula poteſt habere actum non rectum, & ſic peccare Sed omnis voluntas creata eſt huiuſmodi. Maior patet quia omnis talis voluntas, cum ſit libera, poteſt eſſe difformis regulæ ſuæ, per affectionem inordinatam.

Secunda concluſio. Angelus malus appetiit æqualitatem Dei. patet auctoritate Bernardi prius adducta. Item auctoritate Auguſtini li. de quæſtionibus veteris teſtamẽti: dicentis, ꝙ diabolus elatione cecatus appetiit eſſe vt Deus. Item per illud, ꝙ ſcribitur. Iſa. in perſona luciferi. Aſcendam in cælum, & ero ſimilis altiſſimo. *Iſa. 14.* Quod autem potuerit appetere æqualitatem Dei ſic probatur. quia voluntas habet duplicem actum amoris, videlicet amorem amicitiæ, & concupiſcentiæ & quantum ad vtrunque actũ habet totum ens pro obiecto. Sed æqualitas Dei eſt aliquod ens concupiſcibile: ergo Angelus potuit ſibi illam æqualitatem appetere Et hæc eſt ratio, quam adducit Scotus. Item ipſe ſic probat, quia ſecundũ Aug Voluntas poteſt frui vtendis & vti fruendis: ergo voluntas poteſt *Li. 83. quæſt.* frui ſeipſa, ergo poteſt ſibiipſi velle tantum bonum, quãtum poteſt, vel ſummo bono quo ſolo fruendũ eſt. Et hoc eſt appetere æqualitatem Dei. Tertia concluſio. Malus Angelus non appetiit æqualitatem Dei volitione efficaci ſed volitione complacentiæ tantum, ſiue volitione conditionata. Primum patet, quia non ſic appetiit, vt conaretur ad illam aſſequendam cum videret illud eſſe poſſibile. Secundum vero iam probatum eſt ſatis in ſecunda concluſione. Ad primum argumentum dicendum, quod intellectus ſimplex intelligens ſummum verum non errat, neque etiam intellectus componens, & diuidens, quando ſummum bonum coniungit ei cui conuenit, vel diuidit ab eo cui non conuenit. Sed errat dum componit ſummum verum cum eo cui non conuenit. Et ſic etiam voluntas collatiua peccat quando ſummum bonum appetit ei cui non conuenit. Ad ſecundum argumentum dicendum ad maiorem, quòd angelus appetens æqualitatem Dei, ſe conuertit ad Deum inordinate, quia appetebat bonum diuinum, vt proprium ſibi. Hoc autem modo conuerti ad Deũ ſecundum veritatem eſt auerti à Deo & conuerti ad ſe finaliter. Ad tertium arg. dicendum, quòd ſi ſumatur electio pro volitione plena, conſequente plenam appræhenſionem intellectus, peccauit angelus ex electione, ſed non ſumendo electionẽ, prout dicitur volitio mediorum ad finem, conſequens concluſionẽ ſillogiſmi practici, prout ſumitur à philoſ. quando dicit, quòd electio *Eth. c l. br. 3.*

non eſt impoſſibilium. Ad quartum argumentum dicendũ, quòd angelũ eſſe æqualem Deo, licet non habeat rationem entis quantum ad complexionẽ extremorũ, quæ eſt impoſſibilis bene tamen quantũ ad extrema complexionis, quæ ſunt ipſe angelus & ipſa Dei æqualitas, & ſic ipſa ęqualitas Dei habet rationẽ volibilis ſecundũ ſe: ideo potuit angelus eam velle ſibi modo ſupradicto. Ad quintum argumentum dicendum, quòd angelum eſſe æqualem Deo, fuit præoſtenſum voluntati ab intellectu non errante, quia videlicet ab intellectu ſimplici cognoſcentem angelum & cognoſcente æqualitatem Dei, in quo intellectu ſimplici nullus poteſt eſſe error. Non autem fuit præoſtenſum ab intellectu componẽte, videlicet ab intellectu dictante angelũ poſſe æquari Deo: hoc enim dictamen non habuit intellectus angelicus. Ad ſextum argu. dicendũ, quòd ſicut intellectus ſciens antiphonas nõ propterea ſcit conſequens niſi ſciat conſequentiam neceſſariã, ſic voluntas volens antecedens non propterea vult conſequens niſi velit conſequentiam, quod eſt intelligẽdum de formali volitione, licet concedi poſſit, quòd velit conſequens quadam volitione conſecutiua. Præterea dicendũ quòd cum dicit Anſelmus, quòd nullus poteſt velle ſeipſum non eſſe, hoc verum eſt de volitione ordinata, non eſt autem voluntas ordinata, volendo aliquid & nolendo id quod neceſſario ſequitur ad ipſum.

Vtrum primum peccatum luciferi, & aliorum dæmonum fuerit ſuperbia.

Scot., 2. ſent. d. 6. q. 2.

SEcundo quæritur. Vtrum primũ peccatum luciferi, & aliorum dæmonũ fuerit ſuperbia. Primo ar. quòd nõ, quia primum peccatum luciferi fuit grauiſſimum: tum ex parte eius in quem peccauit, quia in Deũ: tum ex parte eius qui peccat quia nobiliſſimis naturalibus preditus: tum ex parte ipſius peccati, quod erat irremediabile. sed ſuperbia non eſt grauiſſimum peccatum. Minor patet, quia humilitas, quę eſt virtus oppoſita ſuperbiæ nõ eſt optima

ſiue excellentiſſima cum charitas ſit melior. Secundo ar. Superbia eſt appetitus immoderatus propriȩ excellẽtiȩ, ſed diabolus non primo appetebat excellentiam ſuper alios. igitur. Minor patet, quia nullus appetit aliquid in ordine ad aliud, niſi quia primo illud appetit ſibi. ergo diabolus prius appetebat aliquid in ſe, quàm excellentiam ſuper alios. Tertio ar. Superbia conſiſtit in iraſcibili, ſed nullꝰ actus iraſcibilis poteſt eſſe primus ſimpliciter, quia vis iraſcibilis eſt propugnatrix concupiſcibilis, & ideo paſſiones iraſcibilis oriuntur ex paſſionibus concupiſcibilis. Quarto arg. Omnis ſuperbus appetit præeſſe, & non ſubeſſe, ſed dæmones inferiores appetebant ſubeſſe lucifero, ergo non peccauerunt per ſuperbiam. Contra. Dicit Augu. ſuper Gene. ad litteram lucifero. Statim factus à luce veritatis ſe auertit ſuperbia tumidus, & proprie poteſtatis dilectione correptus. Et de omnibus dæmonibus dicit Gregorius. ij. moralium. Tanto magis homines in cœleſtia aſcẽdere inuident, quanto ſe à cœleſtibus per immunditiam præſumptionis deſertos vident. Primo notãdum, quòd duplex eſt actus voluntatis, ſcilicet velle, quæ acceptat obiectum conueniens, & nolle quo refugit diſconueniens Et vlterius duplex eſt velle. ſ. velle amicitiæ quod eſt reſpectu obiecti cui volumus bonum. Et velle concupiſcentiæ, quod eſt reſpectu obiecti, quòd volumus alicui amato. Dicit itaque doctor ſubtilis, ꝙ omne nolle præſupponit aliquod velle: à nullo enim refugit voluntas, niſi quia illud non poteſt ſtare cum aliquo, quod acceptatur à voluntate, vt dicit etiam Anſelmus. Et vlterius dicit. quòd omne velle concupiſcentiæ præſupponit aliquod velle amicitiæ, id enim quod eſt volitum, ſiue amatum per amicitiam, cui videlicet volumus bonum eſt quaſi finis reſpectu concupiti. Finis autem habet primam rationem obiecti voliti. Ex his ergo ſequitur ſecundum ipſum Scotum quòd actus inordinatus voluntatis ſimpliciter primus eſt velle amicitiæ, & non concupiſcentiæ. Si enim velle amicitiæ eſſet ordinatum velle concupiſcentiæ, conſequens etiam eſſet ordinatum. Nam ſi ordinate amo, id cui volo bonum, inordinate concupiſco ſibi bonum. Primum ergo peccatum angeli fuit aliquod velle amicitiæ, non reſpectu Dei, quia non potuit Deum ni-

Libr. de caſu diaboli.

mis amare amore amicitiæ. Nec etiam eſt veriſimile, quòd aliquid aliud à ſe nimis dilexerit amore amicitiæ, tum quia inclinatio naturalis magis eſt ad ſe amandum, quàm ad aliquid illud creatum. quia non videtur, quòd aliquid creatum aliud à ſe ſic intellexerit ſicut ſe. Ideo primus actus inordinatus, fuit actus amicitię reſpectu ſuiipſius, & hoc eſt quod dicit Auguſt. Ciuitates duas fecerunt amores duos Ciuitatem Dei amor Dei vſque ad contemptum ſui, & ciuitatem diaboli amor ſui vſque ad contemptum Dei. Præterea dicit ipſe Scotus, quòd prima concupiſcentia inordinata in angelo fuit immoderata concupiſcentia beatitudinis, quod ſic probat, quia primo concupiſcentia inordinata non proceſſit ex affectione iuſtitię ex ea enim nullum procedit peccatum: ergo proceſſit ex affectione commodi. Nam ſecundum Anſel. Omnis actus voluntatis elicitus aut elicitur ſecundum affectionem iuſtitiæ, aut ſecundum affectionem commodi. Maximum igitur commodum maxime appetitur à voluntate non ſequente regulam iuſtitiæ. maximum autem commodum eſt beatitudo. Et hęc ratio ſumitur ab Anſelmo libro de caſu diaboli. Item ſic probatur. Primum peccatū in concupiſcendo fuit aliquod velle. Aut ergo angelus concupiuit aliquid amore honeſti, vel vtilis, vel delectabilis. Non primū, quia tunc non peccaſſet. Nec ſecūdum, quia amor vtilis non eſt primus amor. Nullus enim prius cōcupiſcit vtile, quàm id ad ꝙ eſt vtile. ergo peccauit concupiſcendo aliquid exceſſiue tanquam delectabile ſummum. Summum autem delectabile eſt ipſa beatitudo. igitur. Et ſi inſtetur, quia ſecundum Auguſt. Beatitudo ab omnibus appetitur: ergo in tali appetitu non eſt peccatum. Dicendum ſecundum Scotum, quòd voluntas poteſt immoderate velle beatitudinem, & ſic peccare. Et hoc tripliciter; vel quantum ad intenſionē puta volendo eam maiori conatu, quàm ſibi conueniat, vel quantum ad accelerationem puta volendo eam ſibi citius quàm conueniat, vel quantum ad cauſam puta volendo ſibi eam aliter, quàm ſibi congruat. puta ſine meritis, vel forte alijs modis. Probabile eſt igitur, quòd exceſſerit voluntas dæmonis plus appetendo beatitudinem inquātum eſt bonū ſibi, quàm amando illud bonū in ſe, vel plus appetēdo

De Ciuit. Dei li.14. c. vlt.

De Tri c.14.

illud bonum, vt obiectum beatificum eſſe bonum ſuum, quàm illud in eſſe Deo ſuo. Et in hoc eſt ſumma peruerſitas, quæ eſt vti fruendis, & frui vtendis ſecundum Auguſtinum. Vel ſecundo modo potuit appetere habere ſtatim eam, cùm tamen Deus nollet eam dare, niſi poſt morulam viæ. Vel tertio modo appetendo haberi eam ex naturalibus, & non per gratiam: cùm tamen Deus velit eam à creatura beatificabili haberi ex meritis. Secũdo notandũ, quòd aliqui dixerunt angelos peccaſſe multis generibus peccatorum in eodem inſtanti. Sed hoc non videtur conuenienter dictum, quia ſicut intellectum nõ poteſt ſimul habere diuerſas cognitiones plenas, & diſtinctas, ſic nec voluntas diuerſas affectiones. Vnde ſecũdum beatum Bonauen. malitia diaboli proceſſit ſecundum triplicem ſtatum, videlicet initium, augmentum, & complementum. Habuit enim initium in præſumptione, quia ſtatim vt vidit pulchritudinem ſuam præſumpſit. Cæpit augmentum in ambitione, quia pręſumẽs appetiuit, quod omnino ſupra ſe fuit, & quod habere non potuit. Habuit autẽ complementum in odij & inuidiæ affectione, quia videns ſe nõ poſſe habere, quod appetebat, cæpit inuidere Deo, & affectu odij contraire. Scot. vero dicit, quòd malitia dæmonis cæpit ab amore ſuiipſius, quod non erat maximũ peccatũ, & conſummata eſt in odio Dei, quod maximum fuit peccatũ. Sicut enim formaliter nullus actus eſt melior, quàm diligere Deum, ita nullus eſt peior quàm odire Deũ. Hoc autẽ odium ex hoc proceſſit in dæmone, quia vidit ſe non poſſe aſſequi, quod appetebat Deo manente, ideo voluit Deum non eſſe. Vnde patet, quòd ſicut in bonis eſt proceſſus à magis bono ad minus bonum, puta à dilectione Dei ad dilectionem fraternam, ſic ex oppoſito in malis eſt proceſſus à minus malo ad magis malũ. Iuxta illud Auguſtini. Amor ſui vſque ad contemptum Dei. Et ſi arguatur, quòd ex præcedentibus ſequitur, quòd primũ peccatum diaboli fuerit remediabile cùm de illo pœnitere potuerit in ſecundo inſtanti, in quo ſecundo peccauit. Dicit Scot. quòd ſi tunc pœnituiſſet, inueniſſet miſericordiam. Vnde peccatum primum diaboli non eſt ex ſe irremediabile, ſed ſolũ quia in illo perſeuerauit vſque ad terminum. Omne enim peccatum viatoris, de quo non

Lib 13. Quæſt.

De ciui Dei, lib. 14. c. vlt.

pœnitet ante terminum vitę, efficitur irremediabile. Tertio notandum, quòd ſecũdum Bon. attenditur triplex ordo inter peccatum luciferi, & peccatum aliorum dæmonum. Primus eſt ordo in exceſſu grauitatis, quia videlicet peccatum luciferi eſt grauius. Secundus eſt ordo cauſalitatis, largè ſumendo cauſalitatem pro occaſione, quia videlicet præbuit aliis viam & occaſionem peccandi. Tertius vero eſt ordo durationis. Peccauerunt enim alij aſpicientes ad id quod volebat lucifer, & exinde aſpiciẽtes ad commodum ſuum. Veriſimile eſt itaque peccatum luciferi præceſſiſſe tam cõuerſionem bonorum, quàm auerſionem malorum. Prius enim præſumpſit, & ambiuit, & voluntatem ſuam expreſſit omnibus, & tunc quidam ſibi conſenſerunt. Alij vero ſibi reſtiterunt, & Deo adhæſerunt. Et ſimul iſti lux, & alij tenebræ facti ſunt. Quarto notãdum, quòd ſuperbia poteſt dupliciter dici. Vno modo propriè pro immoderato appetitu propriæ excellentiæ reſpectiuæ; videlicet cum aliquis vult cæteris supereſſe. Alio modo dicitur etiam ſuperbia immoderatus appetitus excellentiæ in ſe & abſolutæ, id eſt alicuius magnitudinis. His præmiſſis, ponuntur ſex concluſiones. Prima eſt. Omnes dæmones per ſuperbiam à Deo auerſi ſunt. Probatur, quia certum eſt, quòd in ipſis omnibus fuit inordinatus appetitus propriæ excellentiæ cùm omnes appetierint propriam libertatem ſe ſubtrahẽtes à Dei obedientia. De lucifero autem ſpecialiter patet cõcluſio, quoniam ſecundum Aug. appetiit eſſe vt Deus, & omnibus præeſſe. De aliis autem ſpecialiter probatur: quia omnes conſenſerunt ſuperbiæ luciferi, ac etiam in ſeipſis ſuperbierunt nimis appetentes propriam voluntatem. Secunda concluſio. Primum peccatum ſimpliciter in angelis fuit immoderatus amor ſui, ſiue immoderata ſui complacentia. Patet ſatis ex dictis in primo notabili. Tertia cõcluſio. Illud primum angelorum peccatum non erat formaliter ſuperbia proprie dicta, ſed ſuperbia ſecũdo modo dicta tantùm Prima pars patet, quia ſuperbia proprie dicta eſt immoderatus appetitus excellentiæ per reſpectum ad alios. Complacentia autem ſiue amor ſui non reſpicit alios. Secũda pars patet, quia vt dicit Auguſt. Pręſumptio eſt nimis ſibi placere, & ſuperbi dicũtur ſibi pla-

De Ciuit. Dei lib. 14.

centes. Quarta concluſio. Illud primũ peccatum diaboli magis propriè reducẽdũ eſt ad luxuriam, quàm ad quodcunque aliud viciorum capitalium nõ quidem accipiendo ſtrictè luxuriam, prout ſolet accipi pro immoderato voluptatum carnalium, quæ non habent locum in angelis, ſed pro immoderato appetitu cuiuſcunque delectationis Concluſionem ſic probat Scot. quia ſi quis nimis immoderatè diligit aliquem alium à ſe, non propter hoc dicit ſuperbus, aut præſumptuoſus, ſed magis eſt luxurioſus, ſeu libidinoſus. Sed eiuſdẽ rationis videtur eſſe amor ſui, & amor proximi: igitur. Quinta concluſio. Primum velle concupiſcentiæ inordinatum in dæmonibus reducendum eſt etiam ad luxuriam. Patet, quia ad luxuriã generaliter dictã directè pertinet omnis immoderatus appetitus cuiuſcunque boni delectabilis inquantum delectabile eſt. Sexta concluſio. Alij dæmones moti ſunt ad peccandum ex peccato luciferi. patet per illud Apocap. *Apoc. 12.* Draco ſecum traxit tertiam partem ſtellarum. Hoc enim conuenienter exponunt doctores de lucifero Et ſi arguatur, quia ſi ſic, ſequeretur, quòd peccatum aliorum dęmonum eſſet remiſſibile, ſicut & peccatum primorũ parentum. Dicẽdum primo, quòd peccatum primorum parentum erat remiſſibile quandiu fuerunt viatores, ſi pœnitere voluiſſent, non autem eſt remiſſibile poſtquam ſunt in termino. Nam ſicut dicit Damaſc. quòd in hominibus eſt mors, hoc in angelis eſt caſus. Secundo dicendum, quòd non eſt ſimile de peccato dæmonum, & de peccato primorum parentum. Diabolus enim induxit primos parẽtes ad peccandum ſuggerendo, & falſa promittendo. dæmones vero induxit ſolum ſuum conceptum inſinuando. Vnde non dicitur tentaſſe eos ſicut primos parentes. Et ſi quæratur de quo ordine angelorum fuerit lucifer. Dicendum, quòd Aug. mouet hanc quæſtionem lib. ſuper Gen. *Lib. 32. Moralium.* ad litteram, ſed non ſoluit. Pauca enim de angelis voluit diffinitiuè tractare. Sed Gregor. expreſſè dicit, quòd fuit de ſuprema ierarchia, & de ſupremo ordine primus. Vnde exponens illud Iob. Ipſe eſt principium viarum Dei. *Iob 40.* Dicit, quòd Deus fecit cum cæteris omnibus eminentiorem. Ad primum argum. dicẽdum, quòd primum peccatum luciferi non fuit grauiſſimum propter criminis ma-

gnitudinē.vt patet ex dictis in ſecundo notabili, licet dici poſſit grauiſſimum, quia fuit initium omnium peccatorum. Ad ſecundum argum. patet reſponſio ex quarto notabili. Ad tertium patet reſponſio per diſtinctionē ſupra poſitam in quarto notabili. Ad quartum dicēdum ad minorem,quòd dæmones inferiores non appetebāt principaliter ſubeſſe lucifero.Sed appetebāt propriam libertatem,& quia videbāt ſe non poſſe habere libertatem quam cupiebant ſecundum æſtimationem ſuam ſub Deo. ideo volebant ſubeſſe lucifero. Si enim aliqui ſuperbi magis volunt ſubeſſe inferiori domino, quā ſuperiori.vt videlicet minus poſſint coerceri,& ſint magis ꝓpriæ volūtatis.

Vtrum mali Angeli neceſſario male velint.

Scot.2 d 7 q.1 Thom.1 p q 64 art.2.

Tertiò quæritur. Vtrum mali angeli neceſſario male velint? Primo arg. quòd non, quia dicitur Iacobi. *Iacob 2.* Dæmones credunt & contremiſcunt: iſti autem ſunt boni actus:igitur.Secundo arg. In dæmonibus eſt liberum arbitrium & imago Dei. Nam vt dicit Dionyſ. naturalia *De diu. c.4.* in dæmonibus remanſerunt integra:igitur. Tertio arg. Intellectus dæmonis poteſt aliquod verū intelligere: ergo & voluntas eius poteſt aliquod bonum velle: patet cōſequentia:quia dicit philoſ.Omnis malus ignorans: ergo *Ethic.lib.3.* non poteſt eſſe malitia in voluntate,niſi ſit error in intellectu. Quarto arg. Si angeli ſemper male volunt, continue augetur eorum malitia: ergo & eorum pœna, & ſic nunquam erunt in termino,quod eſt falſum.Quinto arg. Dicit Damaſc.quòd malitia eſt cōtra naturam: ergo non neceſſario conuenit alicui naturæ intellectuali. Contrà. Super illo. Quæ conuentio Chriſti ad Belial.Dicit gloſa: *2.Cor.* Sicut Chriſtus ſemper bene agit.ſic diabolus ſemper male.Et Pſal.dicit, Superbia eorum qui te oderunt, aſcendit ſemper:quod eſt intelligendum non intenſiue,ſed extenſiue.Primo notandum,quòd beatus Thomas aſſignat rationem obſtinationis dæmonum ex eo, quòd intellectus angelicus immobiliter, & ſine diſcurſu apprehendit obiectum. Appetitus autem proportionari debet ſuæ potentiæ apprehenſiuæ,ſicut mobile motori. ideo voluntas

angeli immobiliter adhæret obiecto volito. Henricus autem aſſignat rationē ex eo, quòd volūtas à corpore ſeparata, habet plenam libertatē: voluntas vero in corpore diminutā. voluntas igitur ſeparata ex toto conatu ſe immergit obiecto, ſic vt reſilire nō poſſit: Sed, vt dicit Sco. Hæc non ſunt cōuenienter dicta, quia ſecundū Aug. aſſignanda eſt cōmunis ratio obſtinationis dæmonū, & animarū damnatarū. Certum eſt autē quòd anima quandiu eſt in corpore, non apprehendit obiectum immobiliter, neque obiecto volito ſe immergit irretractabiliter. ergo non erit in anima corpori cōiuncta cauſa ſuę obſtinationis: Et ſic quęrēda eſt cauſa huius in ea ſeparata. Aut ergo eſt obſtinata ante omnem actū elicitum. Aut per aliquem actum tunc elicitum. Si primum ſequitur, quòd neutra cauſarum prædictarum eſt cauſa ſuæ obſtinationis. Nec poteſt dici ſecundum, quia anima ſeparata non meretur, nec demeretur: ſed tantùm recipit id quod quādiu erat in corpore meruit, vel demeruit. Itē ſpecialiter arguit Scot. contra primam opinionem, quia ſi intellectus ſit ſufficiens motor voluntatis vt ſupponit illa opinio: cùm intellectus angelorum ante primum peccatū fuerit rectus in apprehendendo non enim pœnam præceſſit culpā, ſequitur, quòd mouit voluntatem ad rectè appetēdum, nec potuit aliter mouere, cùm moueat per modū naturæ, ergo voluntas illa nūquam potuit peccare, quod eſt falſum. Contra ſecundam vero ſic arguitur. Agens liberum, ſicut dominatur ſuæ actioni, ſic & modo agendi, ergo in poteſtate eius eſt agere intēſæ, vel remiſſæ, ergo non oportet, quòd voluntas perfectè libera cum ſummo conatu in obiectū ſe immergat. Præterea, eodem principio aliquid tēdit in terminū, & quieſcit in termino, ergo ſicut volūtas libertate ſua tendit in obiectū, ita, & contingenter in illo quieſcit. Secundo notanda ſunt tria præambula de bonitate, & malitia actus. Primum eſt, quòd vltra bonitatem naturalem volitionis, quæ ſibi competit ratione ſuę entitatis eſt triplex bonitas moralis. Prima eſt bonitas ex genere, quæ cōpetit volitioni ex hoc, quòd trāſit in obiectū ſibi cōueniens ſecundū dictamē rectę rationis. Et dicitur bonitas in genere, quia habet aliquid de genere moris, & eſt potentialis, & formabilis per quamcūque aliam ei-

De fide ad Petrum.

cunſtãtiam moralem. Secũda eſt bonitas virtuoſa, ſiue ex circunſtantia, quæ competit volitioni ex hoc, quòd elicitur cum omnibus circunſtantiis debitis ſecundum rectã rationem. Bonum enim eſt ex integra cauſa ſecundum Dionyſium. Tertia eſt bonitas meritoria, ſiue gratuita, quæ conuenit actui ex hoc, quòd præſuppoſita duplici bonitate iam dicta, elicitur ſecũdum inclinationem charitatis, vel gratiæ. Exemplum de prima, vt dare eleemoſinam. Exemplum de ſecunda, vt dare eleemoſinam pauperi indigenti de proprio, & propter amorem Dei. Exemplum de tertia, vt illud opus facere non ſolum ex pietate naturali, ſed ex charitate. Hæc autem triplex bonitas ſic ordinate ſe habet, quia prima præſupponitur ſecundæ, & non econuerſo. & ſecunda tertiæ, & non econuerſo. Secundum eſt, quòd huic triplici bonitati opponitur triplex malicia. Prima eſt malicia ex genere quãdo ſcilicet actus tranſit ſuper obiectum diſconueniens, puta ſi odire tranſit ſuper Deum. Secunda eſt malicia ex aliqua circunſtantia deordinante actum, licet tranſeat ſuper obiectum conueniens. Tertia eſt malicia demeritoria. Et poteſt quælibet iſtarum accipi contrariè & priuatiue, reſpectu ſuæ bonitatis. Vt autem priuatiue accipitur, priuatur tantum ipſam bonitatem. Vt autem contrariè accipitur, ponit aliquid vltra carentiam bonitatis repugnans tali bonitati. Tertium eſt, quòd malicia ex genere contrariè accepta, & priuatiue accepta in primo membro conuertuntur: ideo ſicut inter priuationem, & habitum non eſt medium reſpectu ſubiecti ſuſceptibilis: ita bonum ex genere, & malum ex genere ſunt contraria immediata. Ratio eſt, quia actus non poteſt eſſe quin tranſeat ſuper obiectum, & id neceſſario eſt, aut conueniens, aut diſconueniens. In ſecundo vero membro malicia priuatiue accepta, & contrariè non conuertuntur. Poteſt enim aliquis actus carere aliqua circunſtantia debita, & tamen non elici cum circunſtantia repugnante, quæ redderet actũ vicioſum, puta ſi quis det eleemoſinã pauperi non propter Deum quia non conſiderat, nec tamen intendit aliquem finem indebitum. In tertio etiam membro poteſt actus eſſe malus priuatiue, ita quòd non eliciatur ex gratia, & tamen non erit demeritorius, quod

De di. no. cap. 4

patet, quia actus bonus in genere moris, tantum non eſt meritorius, & tamen non omnis talis eſt demeritorius. Sic ergo in ſecundo, & tertio membro poteſt eſſe actus indifferens, qui licet ſit malus priuatiuè, non tamen cõtrariè. His præmiſſis, ponendæ ſunt quatuor concluſiones. Prima eſt. Poteſt malus angelus habere multas volitiones bonas ex genere patet, quia poteſt habere multas volitiones tranſeuntes ſuper obiectum conueniens puta amando ſe: odiendo pœnam, & ſic de multis aliis. Secũda concluſio. Mali angeli non neceſſario habent actum ex circunſtantia. probat Scot. quia voluntas ex libertate ſua poteſt non velle, & ita nullum actum habere. Vnde dicit Augu. Nihil eſt tam in poteſtate voluntatis, quàm ipſa voluntas, id eſt, quàm ipſa volitio. Probabile eſt tamen, quòd mali angeli propter vehementem maliciam omnes ſuos actus, quando agunt deformãt ex aliqua circunſtantia inordinata referendo inordinate ad amorem ſui. Tertia concluſio. Malus angelus in ſenſu compoſito nullam poteſt habere volitionem bonam bonitate meritoria. Patet, quia non poſſunt ſimul ſtare, quòd ſit malus, & quòd habeat volitionem ſic bonam. Quarta concluſio. In ſenſu diuiſo malus angelus poteſt habere volitionem bonam bonitate meritoria, loquendo de potentia remota, & diminuta, ſed non loquendo de potẽtia propinqua & completa. Primũ patet, quia habet voluntatem, quæ eſt receptiua volitionis ſic bonæ, immo etiam eſt principium actiuum partiale talis volitionis, licet non totale. Secundum patet, quia ſibi deficit vna cauſa partialis requiſita ad bonum meritorium, ſcilicet gratia, quæ nunquam ſibi dabitur cum ſit extra ſtatum viæ, ſed Deus poſſet eam dare ſibi de potentia abſoluta, ſed non de potentia ordinata. Ad primum argumentũ dicunt aliqui, quòd licet dæmones credant, tamen credere in eis eſt malus actus, quia odiunt creditum. Sed contra hoc arguit Scotus, quia actus intellectus, vt prior eſt actu voluntatis, nõ habet deformitatem per actus voluntatis ſequentes. Dicendum ergo, quòd dæmones habent aliquem actum diminutæ bonum bonitate morali, quia non malum malicia contraria, quia videlicet non habet circunſtantiam contrariam, circunſtantiæ debitæ, licet careat aliqua cir-

Retrac. lib. 1.

cunſtantia debita. Dæmones enim non credunt propter illum finem, propter quem credendũ eſt. Ad ſecundum argumentũ ſatis patet ſolutio ex quarta concluſione. Ad tertium argumentum dicendum, quo ad præſens, quàm cum dicitur omnis malus ignorans, poteſt capi ignorãs, *Matth.25.* id eſt non approbans, ſicut illud Matth. Neſcio vos. Omnis enim peccans non approbat bonum. Præterea dicendum eſt, quòd non eſt ſimile de intellectu & voluntate. Intellectus enim cogi poteſt ad aſſentiendum propter euidentem veritatem complexionis, ſed voluntas non cogitur ex bonitate obiecti. Ad quartum argumentum dicendum, quòd ſemper augetur eorum culpa: & etiam eorum pœna extenſiue, ſed non intenſiue. Ad quintum argumentum dicendum, quòd peccatum eſt contra naturam, id eſt contra illum actum, qui natus eſt elici conformiter inclinationi naturali, ſed ex hoc non oportet, quòd contrarietur voluntati ſecundũ ſe, ſicut non oportet illud, quod contrariatur effectui, vel accidenti contrariari cauſæ, vel ſubiecto, maximè quando talis cauſa non eſt cauſa naturalis effectus, ſed libera.

PORTIO SECVNDA.

Superius dictum eſt de creatura mere ſpirituali, nunc dicendum eſt de creatura mere corporali, circa quam exprimit ſcriptura in principio Gene. triplex opus, videlicet opus creationis, cum dicitur. In principio creauit Deus cælum & terram, &c. Et opus diſtinctionis cum dicitur. Diuiſit lucem à tenebris, & aquas, quæ erant ſub firmamento ab his, qui erant ſuper firmamentum: & opus ornatus cum dicitur. Fecit Deus luminaria, &c. Primo ergo dicendum eſt de opere creationis.

Vtrum fuerit creata materia informis.

Scot.2.d.12 q.1.& 2 Dur 2.d.12.q 2. Tho.1.p.q.66. art.1. Henri. quodlibet 1. quæſt.10.

CIRCA quod quæritur. Vtrum materia informis vna omnium corporum fuerit creata ante omnem diem? Primo argu. quòd materia non ſit facta informis à principio, quia dicit ſcriptura. In pricipio creauit Deus cœlum & terram, ergo ex tunc materia habuit formam cęleſtem & elementarem. Secundo arg. quòd illa materia non ſit vna omnium corporum: quia ſecundum philoſophum. Quorum eſt vna materia, illa ſunt adinuicem tranſmutabilia, igitur Tertio argu. Sicut dicit Beda. Simul facta ſunt cœlum empireum, & materia prima, ergo ex illa materia non eſt factum cœlum empireũ ex qua facta ſunt alia corpora, igitur non eſt vna omniũ corporum. Quarto arg. quòd non ſit facta ante omnem diem, quia Gen. 2. dicitur. Hæ ſunt generationes cœli & terræ in die, quando fecit Deus cœlum & terram. Gloſa ibi dicit, id eſt omnium viſibilium materiam, ergo materia creata eſt in die, & non ante diem. Contra, Gene. Poſt creationem terræ, per quam intelligitur materia informis, cum poſtea dicatur. Terra autem erat inanis & vacua. Deſcribitur productio lucis. Dies autem non fuit ante lucem, ergo materia informis creata eſt ante diem. Primo notãdum, quòd materia dupliciter intelligi poteſt informis. Vno modo per carentiam cuiuſcunque formæ. Alio modo per carentiam formæ completiuæ & diſtinctiuæ. Secundo notandum, quòd materia poteſt intelligi vna omnium corporum tripliciter. Vno modo ſecũdum communem rationẽ, ſecundum quã ſibi conuenit ſubiici formæ ſubſtantiali. Alio modo ſecundum ſpecialem rationem, ſecundũ quam cõuenit ſibi ſubiici formæ ſubſtãtiali, ac etiã quantitati. Tertio modo ſecundũ rationem ſpecialiſſimã, ſecundum quã conuenit ſibi ſubiici formæ ſubſtantiali quãtitati, & cõtrarietati, ac priuationi. Primo modo, vna eſt materia omnium creaturarũ, tam ſpiritualium, quàm corporaliũ vt ſupra dictũ fuit. Secundo modo, vna eſt materia omniũ corporũ. Et tertio modo, vna eſt materia omniũ generabiliũ, & corruptibilium. Tertio notandũ, quòd vna eſt opinio ſolius Augu. dicẽtis ꝙ materia pręceſſit formã etiã diſtinctiuã ordine naturę tantũ. Dicit enim ſuper Gen. ad literam in pluribꝰ locis, omnia tam ſpiritualia, quàm corporalia, cœleſtia & elementaria,

Philo. 1. de generat. t. cap. 23.

Gene. 2.

Gene. 1.

ac etiam alia generabilia, & corruptibilia in ſuis primariis ſuppoſitis, ſimul à principio in eodem inſtanti fuiſſe producta: & ex tunc etiam ipſis generalibus, & corruptibilibus inditas fuiſſe rationes ſeminales ad ea producēda, quæ poſtmodum producta ſunt: ita quòd ſecundū ipſum nulla fuit ibi prioritas, aut poſterioritas durationis, ſed naturæ tantum: ratione cuius ordinis naturæ Moyſes prius expreſſit productionem eorum, quæ naturaliter aliis præſupponuntur: ſicut prius poſuit productionem terræ, quàm arborum, & huiuſmodi & aquæ, quàm piſcium. Obſeruauit etiam Moyſes ordinem doctrinæ, quia rudi populo loquens ea, quæ ſimul facta ſunt per partes diuiſit. Dicit ergo ipſe Auguſtinus, quòd illi ſex dies, de quibus loquitur Moyſes ſunt tantum vnus dies ſexies replicatus, & per illos ſignificatur perfectio creaturarum in mente angelica, in qua à principio cōcreatæ ſunt ſpecies omnium rerum, ac etiam ipſarum rerum creatarum notitia: ita quòd in cognitione lucis fuit primus dies. In cognitione firmamenti ſecundus. In cognitione diſtinctionis maris, & terræ tertius. In cognitione Solis & Lunæ, & ſtellarum quartus. In cognitione piſcium, & auium quintus. In cognitione iumentorum, & hominis ſextus dies. Alia autem eſt opinio aliorum ſanctorum dicentiū: quòd à principio omnia creata ſunt in materia. Sed poſtea ex illa materia producta ſunt ſecundum diſtinctam formam, & ſpeciem in ſucceſſione ſex dierum. Et huius opinionis eſt Ambro. in exameron. Ac etiam Gregorius, & Baſilius, & alij quàm plurimi. Vnde dicit Chryſoſt. *Super Iohā.* Quod ſimul factum eſt ſecundum materiam, poſtea diſtinctum apparuit ſecundum formam. Hanc autem opinionem aliquando recitat Aug. & eam veneratur, ſed tamen primam opinionem dicit eſſe ſibi veriſimiliorem, ſiue probabiliorem, licet ſecunda ſit ſecurior. Nam, vt ipſe dicit. Maior eſt ſacræ ſcripturæ auctoritas, quàm quæcunque humani ingenij perſpicacitas. His præmiſſis, ponuntur ſex concluſiones. Prima eſt. Materia non fuit facta informis per carētiam cuiuſcunque formæ ſubſtantialis. Patet, quia materia in illo eſſe, in quo fuit primo producta erat in loco circunſcriptiue, videlicet in concauo cœli empirei, vt dicunt communiter Doctores: Eſſe

Eſſe autem in loco circunſcriptiue non conuenit, niſi habenti aliquam formã corpoream, igitur. Secunda concluſio. Deus potuit producere materiam abſque quacunque forma, patet, quia minus depẽdet materia à forma, quàm accidens à ſubiecto, ſed Deus poteſt facere accidens ſine ſubiecto, igitur. Tertia cõcluſio. Vna eſt materia corporum cœleſtium & inferiorum, ſecundum rationẽ communem, ac etiã ſpecialem ſuperius dictam, licet nõ ſecundũ rationẽ ſpecialiſſimam. Primum patet, quia vbi eſt forma vnius rationis, ibi eſt materia etiã vnius rationis, ſed forma corporeitatis eſt eiuſdẽ rationis in corporibus cœleſtibus & inferiorib⁹, igitur. Minor patet, quia eadem ratione prædicatur corpus de cœlo, & elementis. Secundũ patet, quia materia corporũ cœleſtium non eſt ſubiecta contrarietati, neq; priuationi formæ ſubſtantialis quemadmodum materia iſtorum inferiorũ. Quarta concluſio. Deus potuit omnia ſimul facere, quæ dicuntur eſſe facta in ſex diebus: patet, quia ibi nulla implicatur contradictio. Quinta cõcluſio. Non omnia ſimul facta ſunt: patet ex textu ſacræ ſcripturæ, Gen 1. Sexta cõcluſio. Materia prima tam ordine naturæ, quàm ordine durationis facta eſt ante omnẽ diem. Primum patet, quia illud eſt prius natura, quo poſito non ponitur aliud, & quo remoto remouetur. Nam dicit philoſophus in poſt. prędicamentis, quòd prius natura dicitur, à quo non cõuertitur eſſendi conſequentia. Sed materia prima, & huiuſmodi reſpectu eorum, quæ dicuntur facta fuiſſe in prima die, & aliis diebus ſequentibus ſecundum cõmuniorem modum exponendi. Secundum patet, quia duratio materiæ informis fuit æqualis moræ, in qua dęmones fuerunt in cœlo empireo. Nam etiam ſecundũ Augu. cum dictum eſt Facta eſt lux: ceciderunt dęmones de ſedibus empireis. Mora autem prædicta correſpõdebat alicui tempori noſtro, vt ſuperius dictum fuit, igitur. Ex dictis itaque patet, quòd ante productionẽ rerum in eſſe diſtincto & cõpleto, quæ deſcribitur facta in ſex dieb⁹ fuit materia informis à Deo producta. Vnde dicit Beda, & multi alij, quòd quatuor fuerunt primo concreata, videlicet cœlum empireum: angeli materia prima, & tempus non quidem tempus illud, quod nunc eſt in motu primi mobilis, cum tunc nõ

Gene. 1.

dum eſſet primum mobile, ſed tempus exiſtens in motu illius mobilis materiæ, quæ prius dicta eſt materia prima & materia informis. Ad primum argumẽtum dicendum, quòd ibi per cœlum intelligitur tantum cœlum empireũ, & per terram materia prima, non quia magis eſſet, tunc ſub forma terræ, quàm ſub forma aliorum elementorum, cum careret omnibus formis diſtinctis. Sed quia terra plus participat conditionem materiæ, cum ſit maximè ſubiectiua. Ad ſecundũ argumentum patet reſponſio ex ſecundo notabili, & tertia concluſione. Ad tertium argumentum dicendum, quòd licet ſimul duratione factum ſit cœlum empireum, & materia prima: prius tamen natura facta eſt materia prima. Ad quartum argumentum dicendum, quòd dies ibi accipitur generaliter pro quacunq; duratione, vel aliter, quia modica fuit mora à creatione cœli empirei, & materiæ primæ vſque ad productionem lucis, quæ facta eſt prima die. Ideo hoc totum computando pro vna die dicitur Deus creaſſe cælum & terram in die.

De opere primæ diei.

Vtrum lux cauſauerit diem.

Scot. 2. d. 13. q. 1. Thom. 1 p. q. 67. art. 4.

DEMVM dicẽdum eſt de opere diſtinctionis, quod factum eſt in primis tribus diebus. Et primo circa opus primæ diei. Quæritur. Vtrum lux, quæ prima die facta eſt ſuo motu cauſauerit diem. Primo argu. quòd lux non ſit facta prima die. Lux enim eſt qualitas accidẽtalis, quæ poſterior eſt ſuo ſubiecto, igitur. Secundo arg. quòd nõ cauſauerit diem ſuo motu. Motus enim localis fit in ſpatio. Sed tunc nullum erat ſpacium. Materia enim informis occupabat totum, igitur. Tertio argu. Aut lux illa incepit moueri ab Oriente, vel ab alia parte. Non primũ, quia ſic dies illa prima habuiſſet mane præcedens quod eſt falſum, vt patet Gen. 1. Nec ſecundum, quia ſic dies illa non fuiſſet æqualis aliis. Contra, Gene. expreſſe habetur, quòd prima die facta eſt lux, & diuiſio lucis à te-

Gene. 1. *Ibidem.*

nebris, & quòd Deus appellauit lucem diem. Et Magiſter ſententiarum dicit, quòd facta lux illa vicem ſolis tenebat, & motu ſuo circumagitata diem, & noctem diuidebat Notanda ſunt ſex præambula. Primum eſt, quòd lux dicitur vere, & propriè in ſpiritualibus. Vnde Ioh. dicitur, quòd Deus erat lux vera. Et 1.Ioh.1. Deus lux eſt, & tenebrę in eo non ſunt vllæ. Ideo etiam Aug. Gene. Per lucem intelligit angelicam naturam. Dicitur etiam lux propriè in corporalib⁹. Et quia lux iſta corporalis notior eſt: ideo conuenienter ſecundum alios Doctores per lucem. Gen.1. intelligitur principaliter lux corporalis, quãuis ſecundario etiam intelligi debeat lux ſpiritualis, videlicet natura angelica inquantum habet ſignificari per lucem corporalem. Secundum eſt, quòd lux in corporalib⁹ non eſt forma ſubſtantialis. Nulla enim forma ſubſtantialis eſt per ſe ſenſibilis. Lux autem eſt per ſe ſenſibilis. Item ſi lux eſt forma ſubſtantialis, aut eſt forma vltima, aut non vltima. Si primũ ſequitur, quòd omnia corpora lucida tam cœleſtia, quàm elementaria, ſunt eiuſdem ſpeciei, quod eſt falſum. Si ſecundũm ſequitur, quòd in igne eſt aliqua forma ſubſtantialis perfectior luce: & ſic lux non poteſt eſſe forma ſubſtantialis alicuius corporis cæleſtis in quo nulla poteſt eſſe forma ſubſtantialis imperfectior forma elementari. Tertium eſt, quòd lumen non poteſt dici eſſe ſubſtantia. Aut enim eſſet ſubſtantia ſpiritualis aut corporalis. Non primũ quia lumẽ eſt extenſibile. Nec ſecundũ, quia ſic duo corpora ſimul eſſent in eodẽ loco. Lumen enim eſt ſimul cũ aere, aut alio medio illuminato. Item illud cui aduenit lumẽ manet vnũ, & idem ſecundũ ſubſtantiam ipſo lumine veniente, aut etiã recedente. vt patet de aere illuminato & tenebroſo. Quartũ eſt, quòd lux ꝓprie dicitur qualitas ſenſibilis corporis lucidi. Lumẽ vero cauſatur à luce in medio diaphano: & eſt ſpecies ſenſibilis, ſiue intẽtio ipſius lucis prout intẽtio dicitur ſecundũ Sco. nõ ſolũ id in quo tẽdit potẽtia: ſed etiã id per quod potẽtia tẽdit in obiectũ. Et hoc poteſt ſic ꝓbari: quia ſi lumẽ eſſet obiectũ ſenſibile tantũ, & nõ ſpecies ſenſibilis, ſiue intentio, aut ratio ſentiẽdi: ſequeretur quòd lumen poſitum ſupra viſum non faceret viſionem. Dicit enim philoſophus, quòd ſenſibile, quod videlicet eſt

2 d. 13.
Ioh 1.
1. Ioh. 1.
Gen. 1.
Ibidem.
2. de anima t. c 136.

ſenſibile tantum, & non ratio ſentiendi poſitum ſupra ſenſum non facit ſenſationē. Quintum eſt, quòd dies dupliciter dicitur. Vno modo dicitur lumen in aere vel in alio medio: & ſic dies nominat qualitatē, & dicitur dies artificialis. Alio modo dies dicitur tempus, ſiue ſpacium xxiiij. horarum & ſic nominat quãtitatem & dicitur dies naturalis. Sextum eſt, quòd circa quæſitum aliter loquuntur græci & aliter latini. Baſilius enim & Dama. & alij græci dicũt, quòd lux illa facta prima die cauſabat diem, & noctem per emiſſionē, & retractionem luminis diuina voluntate factam. Doctores vero latini probabilius dicunt, quòd lux illa circulationē illam faciebat, quæ nunc fit à ſole, & illuminabat hemiſperium, in quo erat. Fiebãt autem tenebræ in hemiſperio oppoſito ex obiectiõe materiæ groſſioris & denſioris, quę erat in medio totius materiæ informis. His pręmiſſis ponendæ ſunt quatuor cõcluſiones. Prima eſt. Cõuenienter facta eſt lux prima die patet, quia id ſine quo non poteſt eſſe dies oportuit fieri prima die, ſed ſine luce nõ poteſt eſſe dies, igitur. Secunda concluſio. Lux illa cauſabat diem artificialem. Probatur, quia cauſa naturalis non impedita neceſſario producit effectum naturalem in proprio ſuſceptibili. Sed lux eſt cauſa naturalis luminis, ſiue illuminationis medij Lux autem illa non erat impedita, & materia prima, ſiue informis erat illuminabilis: ergo lux illa illuminabat mediũ, & ſic cauſabat diem artificialem. Tertia cõcluſio Lux illa motu ſuo cauſabat diem naturalem ante productionem ſolis, quæ facta eſt quarta die. Patet quia ante productionem ſolis lux illa gerebat vicem ſolis. Sed ſol ſuo motu facit diem naturalē ſcilicet diem artificialem & noctem, igitur. Quarta cõcluſio. Conuenienter facta eſt lux illa cauſans diem in illo triduo antequã produceretur ſol. patet, quia hoc apparet conueniens ordo diuinę ſapientiæ, in operibus ſuis in quibus eſt proceſſus ab imperfecto ad perfectum. Lux enim erat illa imperfectior ſole. Vnde per hoc inſtruimur ne ſubito velimus aſcendere ad ſumma Ad primum argu dicendum, quòd licet lux ſit poſterior ſuo ſubiecto: conuenienter tamen præcedit alia, quę poſterius producta ſunt. Præterea dicendum, quòd lux aliquando accipitur materialiter pro ipſa ſubſtantia luci-

da. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd materia prima, ſiue informis: tunc erat in illo ſpacio in quo lux illa mouebatur. Ad tertium argumentum dicẽdum, quòd aliqui vt Beda dixerunt, quòd lux illa incepit moueri ad meridiem. Et tunc oportet in prima die naturali connumerare ſex horas. quæ fuerunt ab opere creationis, vſque ad productionem lucis: cum mundus, ſecundum cõmunem opinionem fuerit factus in equinoctio. Et ſic dies ille naturalis fuit æqualis cæteris, quòd autem dies artificialis fuerit breuior, nullum apparet inconueniens. Alij autem dicunt, quòd incepit moueri ab oriente, nec propter hoc ſequitur, quòd dies illa habuerit mane, quia nulla fuit nox præcedens. Mane autem dicitur tempus inter noctem præcedentem, & diem claram ſequentem.

Vtrum firmamentum factum fuerit ſecunda die.

Thom. 1 p q 68 art. 1.

CIrca opus ſecundæ diei. Quæritur. Vtrum firmamẽtum quod vocatum eſt cœlum diuidens aquas ab aquis conuenienter fuerit factum in ſecunda die. Primo arguitur, quòd non: quia cœlum factum eſt ante omnem diem. Iuxta illud Geneſis. In principio creauit Deus cœlum & terram &c. Secundo arguitur, quòd firmamentũ non diuidat aquas ab aquis. Omnis enim aqua eſt grauis: ergo nulla eſt naturaliter ſurſum: & ſic nulla eſt ſupra firmamentum. Tertio arguitur. Aquæ inferiores non attingunt ad firmamentum: ergo firmamentum non diuidit eas à ſuperioribus. Contra Geneſis dicitur. Fiat firmamentum in medio aquarũ, & diuidat aquas ab aquis. Et ſequitur: Et vocauit Deus firmamentum cœlum: & factũ eſt veſpere, & mane dies ſecundus. Notanda ſunt tria præambula. Primum eſt, quòd extenſo nomine cœli aliquando aer vocatur cœlum. Iuxta illud pſalmus. Volucres cæli &c. Vnde & Dama. dicit vnum cœlum eſſe aereum. & ideo dixerunt aliqui Gene. quòd per firmamentum intelligitur media regio aeris in qua condenſantur nubes, & per eam diuiduntur aquæ per euaporationem ſuperius

Gene. 1. *Gene. 1.* *Gene. 1.*

eleuatæ ab aquis inferioribus. Secundum eſt, quòd cælum propriè dicitur corpus ſublime luminoſum actu, vel potentia, & incorruptibile. Eſt autem huiuſmodi triplex cælum. Primum eſt ſimpliciter lucidum, quod dicitur empireum. Aliud vero eſt ſimpliciter diaphanum, ſiue perſpicuum, aut tranſparens, & dicitur cœlum aqueum. Sicut enim aqua elementaris eſt perſpicua, atque frigida formaliter, & effectiuè, ſic cœlum illud eſt perſpicuum ac etiam frigidum effectiuè, licet non formaliter. Et quia cælum illud non eſt fluidum, vt aqua elementaris, immo quaſi glaciali ſoliditate firmatum ad modũ criſtalli, ideo etiam dicitur criſtallinum. Aliud vero eſt cœlum ſydereũ continens ſpheras ſeptẽ planetarum, & octauã ſpheram, in qua ſunt ſtellæ fixæ, & iſtud ſecundum communiorem opinionem dicitur firmamẽtum. Aliquando tamen reſtringitur nomen firmamẽti præciſe ad octauam ſpheram. Tertium eſt, quòd nomen aqua tripliciter exponitur Gene. Vno modo pro materia informi cum dicitur. Spiritus domini ferebatur ſuper aquas. Secundo modo pro omni corpore diaphano, ſiue tranſparenti cum dicitur. Fiat firmamentum in medio aquarum. Tertio modo pro elemento aqueo cũ dicitur. Congregentur aquæ, quę ſub cælo ſunt in locum vnum His prę miſſis ponitur talis concluſio. Firmamentum diuidens aquas ab aquis conuenienter factum eſt ſecunda die. quòd firmamentum diuidat aquas ab aquis patet, quia hic nomine aquarum intelliguntur omnia corpora diaphana. Firmamentum autem diuidit diaphana ſuperiora ab aquis inferioribus. Quòd autem huiuſmodi firmamentum conuenienter ſit factum ſecunda die patet, quia inter ea, quæ pertinent ad opus diſtinctionis nobiliſſimum eſt firmamentum & cælum aqueum, quod eſt ſupra firmamentum poſt illam lucem, quæ facta eſt prima die. Vnde eſt aduertendum, quòd triplex eſt opus diſtinctionis factum in tribus primis diebus. Prima eſt diſtinctio lucidi à tenebroſo, quæ facta eſt prima die. Secũda eſt diſtinctio perſpicui à perſpicuo, quæ facta eſt ſecunda die. Tertia, eſt diſtinctio perſpicui ab opaco, quæ facta eſt tertia die. Ad primum argumentum dicendum, quòd licet cœlum empireum, ſit factum ante omnem diem non tamen cœlum ſyde-

Gene 1.

reum. Ad ſecundum argumentum dicendum, quod licet aqua elementaris ſit grauis, non tamen aqua illa cœleſtis, quæ dicitur cælum aqueum. Ad tertium argu. dicendum, quod licet aqua ſtrictè ſumpta pro elemento aqueo non attingat ad firmamentum, bene tamẽ ſumpta generalius pro omni corpore tranſparenti. Dicendum præterea, quod cum dictum eſt. Fiat firmamentum in medio aquarum, & diuidat aquas ab aquis, aquæ ibi ſumuntur pro materia prima, ſiue informi, quæ erat per totum diffuſa intra concauum cœli empirei, ſecundum communem ſanctorum expoſitionem.

Vtrum tertia die conuenienter facta fuerit congregatio aquarum.

Tho. 1. p. q. 69. ar. 1.

Circa opus tertiæ diei. Quæritur. Vtrum in tertia die conuenienter facta fuerit congregatio aquarum, & productio plantarum. Primo arguitur, quòd non quia tota terra erat cooperta aquis, ergo non erat locus in quo congregarentur aquæ. Secundo arguitur Id quod factum eſt in pœnam hominis peccantis, non eſt factum antequam homo peccauerit: ſed multæ plantę puta ſpinæ, & tribuli & huiuſmodi factæ ſunt in pœnam hominis peccãtis. igitur. Tertio arguitur. Plantæ viuunt quemadmodũ & animalia ſuper terram, ſed animalia non fuerunt producta tertia die, nec pertinent ad opus diſtinctionis ſed ad opus ornatus: ergo videtur, quòd ſimiliter fieri debuit de plantis. Quarto arguitur. Mineralia adhærent terræ quemadmodum & plantæ, & tamen ſcriptura nullam facit mentionem de mineralibus: ergo nec deberet facére mentionem de plantis. Contra. Eſt authoritas ſcripturæ. Gen. Notandum quod ſecundum ſcripturam in principio Geneſis. duplex informitas conueniebat terræ in ſuo primo ſtatu. Vna, quia erat inanis, ſiue inuiſibilis eo videlicet, quòd erat aquis cooperta. Alia vero, quia erat vacua, ſiue incõpoſita, carens, videlicet decore quem nunc habet ex plantis quaſi ſuperueſtientibus eã Et vtraque iſta informitas ablata fuit tertia die. Prima videlicet per hoc, quòd aquæ congregatæ ſunt in locũ vnũ & apparuit *Gen.1.*

arida. Secunda vero per hoc, quòd plantæ productæ ſunt actualiter ſecũdũ ſpecies ſuas, vt cõmuniter dicũt doctores, vel ſaltem virtualiter in quantum terra accepit virtutem producẽdi herbas & arbores: vt exponit Auguſtinus. Hoc præmiſſo ponitur talis concluſio. In tertia die conuenienter facta eſt aquarum congregatio in locum vnum vt ſic appareret arida ac etiam plantarum productio. Primum patet, quia poſt diſtinctionẽ lucidi à tenebroſo, quę facta eſt prima die, & poſt diſtinctionem perſpicui à perſpicuo, quæ facta ſecunda die, conuenienter fieri debuit die tertia diſtinctio perſpicui ab opaco, ſcilicet aquæ à terra, & hæc facta eſt per cõgregationẽ aquarũ quantũ in locũ vnũ. Non quidem in locũ vnum ſimpliciter, cum ſint multæ aquæ diſcontinuè: ſed in locum vnum reſpectu terræ ſiccæ. Secundum probatur quia ad tertium diem pertinet formatio terræ, quæ facta fuerat informis. In plantarum autem productione eſt quaſi quædam formatio ipſius terræ. Plantæ enim immobiliter ſibi adhærent. Eſt autem aduertendum, quòd eadem die facta eſt formatio, & diſtinctio omnium elementorum: ſed Moyſes loquitur tantũmodo de manifeſtioribus ad ſenſum, ſcilicet de terra & aqua. Ad primum argumẽtũ dicendum ſecũdum Aug. quòd aquæ eleuatæ ſunt in maiorem altitudinẽ in illo loco, in quo ſunt congregatæ. Mare enim eſſe altius terra compertum eſt per experientiã in mari rubro, vt dicit Baſilius. Præterea etiam dicendum quod aqua erat rarior quaſi nebula tegens terram, & in ipſa ſua cõgregatione cenſata eſt, & formata. Ad ſecundum ar. dicendum, quod maior eſt vera inquantum id eſt hominis punitiuum. Et ad maiorem dicendum, quòd tales plantæ abſolutè, & ſimpliciter non ſunt hominis punitiuè ſed ſolum inquantum creſcunt in terra, per hominis laborem exculta. Ad tertium ar. dicendum, quòd plantæ viuunt, ſed tam in vita ſua nõ eſt ſic manifeſta, vt vita animalium eo ꝙ carent motu locali, & ſenſu in quibus manifeſte apparet vita. Ad quartum argumentum dicendum, quòd mineralia non ſunt ſic manifeſta, vt plantæ eo quòd generãtur in viſceribus terræ, nec habent diſtinctionem à terra ſic manifeſtã, vt plantæ, ſed quaſi videntur eſſe quædã ſpecies terrę, pręſertim antequã per humanũ artificiũ purgentur.

Vtrum conuenienter deſcripta ſint opera trium dierum.

D. Tho. 1 p q. 70. 71. 72. per totum.

DEmum dicēdum eſt de opere ornatus ꝙ factum eſt quarta, quinta, & ſexta die. Vbi quæritur an conuenienter deſcripta ſint opera illorũ trium dierũ. Primo ar. ꝙ non, quia luminaria cœli fixa ſunt in cœlis quēadmodum plantæ in terra, ergo ſicut productio plantarũ pertinet ad formationē ſiue diſtinctionem terræ, ſic productio luminarium ad formationem, ſiue diſtinctionem cœli, & non ad opus ornatus. Secundo arg. Hier. dicitur, A ſignis cœlorum nolite metuere, quæ gentes timent, ergo non conuenienter dicitur, quòd luminaria cœli facta ſint in ſigna. Tertio arguitur. Diſtinctio diei, & noctis facta eſt à prima die, ergo nō cōuenienter dicitur in opere quartæ diei, quòd luminaria ſint facta in tempora, & dies & annos. Quarto arg. Nihil fit, niſi propter maius ſe: finis enim eſt nobilior his, quæ ſunt ad finem. ſed terra non eſt nobilior luminaribus cœli, ergo non conuenienter dicitur, quòd luminaria cœli facta ſunt, vt illuminent terram. Quinto arg. Piſces, & aues componuntur ex quatuor elementis, & in eis maximè dominatur terra. Corpora enim eorum naturaliter mouentur ad terram, ergo non cōuenienter dicuntur producti fuiſſe ex aquis. Sexto. arg. Sicut piſces mouentur in aqua, ſic aues in aëre, ergo ſicut piſces ſunt ex aquis, ſic aues ex aëre: & per conſequens non conuenienter dicuntur producti ex aqua. Septimo arguitur. Multa ſunt animalia venenoſa, & nociua homini. Sed nihil homini nociuum produci debuit ante peccatum hominis, ergo non conuenienter producta ſunt huiuſmodi animalia ſexta die ante productionē hominis. Contra. Eſt auctoritas ſcripturæ. Primo notandum, quòd differentia eſt inter opus diſtinctionis, & opus ornatus, quia opus diſtinctionis pertinet ad formationem rerum quantum ad ea, quæ ſunt ſibi intrinſeca. aut immobiliter adhærentia. Opus vero ornatus, reſpicit ea, quæ ſunt ab ipſis rebus diſtincta. Diſtinctio autē maxime manifeſtatur

Hier. 12.

Gene. 1.

per motum localem, per quem fit ſeparatio diſtinctorũ. ideo opus ornatus reſpicit ea, quæ localiter mouentur in partibus principalibus mundi, videlicet in cœlo, & in elementis. Eſt autem triplex opus ornatus ſecundum diſtinctionem trium dierum. Primum pertinet ad productionẽ luminarium, quæ mouentur in firmamento, & facta ſunt die quarta. Secundum pertinet ad productionem piſcium, & auium, quæ pertinent ad ornatum aëris, & aquæ, quæ ſunt elementa perſpicua. Tertium vero reſpicit productionẽ animalium reptilium, & greſſibilium in terra, quæ producta ſunt ſexta die. Secundo notandum, quòd in deſcriptione productionis luminarium cæli, triplex tãgitur vtilias ex ipſis proueniẽs hominib⁹. Prima eſt quantũ ad viſum, videlicet pro rebus cognoſcendis, & humanis operibus dirigendis, & quantum ad hoc dicitur, ꝙ huiuſmodi luminaria facta ſunt, vt illuminent terram. Secunda eſt quantum ad viciſſitudinem temporum, quibus tollitur faſtidium, & ſeruatur valitudo, & neceſſaria victui oriuntur. Hæc enim non eſſent ſi ſemper eſſet hyems, aut ſemper æſtas, & ſi ſemper eſſet nox, aut ſemper dies: & quantũ ad hoc dicitur, quòd luminaria facta ſunt, vt ſint in tempora, & dies, & noctes. Tertia eſt quantum ad opportunitatem negociorum, in quantum ex ipſis luminaribus ſumitur ſignificatio aëris pluuioſi, vel ſereni, & huiuſmodi, quæ ſunt apta diuerſis negocijs. Et quantum ad hoc dicitur, vt ſint in ſigna. Tertio notandum circa opera quintæ, & ſextæ diei, quòd eſt difficultas, videtur eſſe de productione animæ brutorũ animaliũ à primordio mũdi productorũ. Dicit enim ſcriptura in opere quintæ diei: producant aquæ reptile animæ viuentis. &c. Et in opere ſextæ diei: producat terra animam viuentem. Quæritur ergo. An animæ huiuſmodi animalium à primordio productorum productæ ſunt ex nihilo, an ex aliquo. Nõ videtur poſſe dici primum, quia ſi ſic pertinerent ad opus creationis, & non ad opus ornatus. Item ſi ſic non videretur conuenienter dictum, quòd aqua, & terra producerẽt ea. Nec videtur poſſe dici ſecundum, quia ſi ſic videtur, quòd huiuſmodi animæ poterant educi de potentia materiæ, & cum iam præceſſiſſent corpora cœleſtia agentia, & mouentia, ſequeretur, quòd productio huiuſmodi

animarum non eſſet proprium Dei: quod videtur inconueniens, quia primaria omnium rerum productio ſoli Deo pertinere videtur. Omiſſis autem diuerſorum opinionibus qui ſuper hoc variè loquuntur dicendum cum beato Auguſtino, quòd huiuſmodi animæ non ſunt productæ omnino de nihilo, nec ſunt de ratione ſeminali, quæ nondum erat in elementis: ſed de ratione primordiali, & obedientiali inditis à Deo elementis mũdi. Eſt quippe differentia inter rationẽ ſeminalem cauſalem primordialem, & obedientialem. Ratio enim ſeminalis dicitur qualitas actiua exiſtens in ſemine. Ratio vero cauſalis dicitur virtus actiua agentis. Ratio autem primordialis dicitur potentia à primordio indita elemẽtis mũdi ad hoc, vt ex ipſis fierent corpora mixta. Ratio vero obedientialis dicitur potentia cuiuſcunque creaturæ ad ſuſtinendum influxum diuinæ voluntatis, & potentię. His pręmiſſis, ponitur talis concluſio. Conuenienter deſcripta ſunt opera quartę, & ſextę diei, quę ſunt opera ornatus. Primũ probatur, quia quęcunque à Deo fiunt conuenientiſſime fiunt cùm ſint à ſapientia infinita, quę errare non poteſt, huiuſmodi ſunt omnia opera Dei. Secundum ſatis patet ex primo notabili. Ad primum argumentum dicẽdum quòd ſecundum Ptolomeum luminaria nõ ſunt fixa in cœlo, ſed mouentur ſeorſum à motu ſui orbis. Si autem teneatur ſecundum Ariſtotelem, quòd non mouentur niſi ad motum orbis tãquam fixa in determinata parte orbis, dicẽdum, quòd motus luminarium eſt nobis manifeſtus; non autem motus ſuę ſpheræ. Moyſes autẽ, quia rudi populo loquebatur, ideo loquebatur de rebus, ſecundum quòd apparent ſenſui. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd procedit de ſigno eorum, quæ fiunt à libero arbitrio Hæc enim non directe ſubſunt influentiæ cœleſti, nec efficaciter, licet aliquo modo inclinatiue ratione partis ſenſitiue, cuius inclinationẽ, & motionem plerunq; ſequitur appetitus rationalis. Non autem procedit argumẽtum de tranſmutabilibus corporalibus, nec de his quæ ab ipſis dependent. Hæc enim ſubſunt influentiæ corporum cœleſtium. Ad tertium ar. dicendum quod à prima die facta eſt diſtinctio diei, & noctis quantum ad rationẽ communem: ſed non quantum ad rationes ſpeciales, puta

Super Geneſ. ad literam. c. 6.

quantum ad maiorem,& minorem longitudinẽ,& quantum ad caliditatem, & frigiditatem maiorem, vel minorem Ad quartum argumentum dicendum,quòd nihil ſit, niſi propter maius ſe, tanquam propter finem vltimum: ſic enim omnia facta ſunt propter dominum.Sed non eſt inconueniens aliquid factum fuiſſe propter aliquid minus ſe,tanquam propter finem non vltimum,inquantum videlicet illud minus ordinatur ad integritatẽ vniuerſi. Præterea dicendum, quòd in illuminatione terrea luminaribus cœli non attenditur principaliter vtilitas terræ: ſed magis vtilitas hominis,qui ſecũdum animam nobilior eſt luminaribus cœli. Ad quintum argumẽtum dicendum,quòd piſces & aues cùm dicuntur fieri ex aquis, intelliguntur fieri ex quatuor elementis. Aqua enim ibi ſumitur generaliter pro natura elementari. Ad ſextum argumentum patet ſolutio per idem Ad ſeptimum argumentum dicẽdum, quòd ſi homo non peccaſſet,non fuiſſent ſibi nociua animalia venenoſa,immo vtilia,quamuis illa vtilitas,vt in pluribus ſit nobis ignota.

De operum Dei conſummatione.

Vtrum conſummatio operum Domini facta fuerit ſeptimo die.

Thomas 1.*p.q.*73.*art.*1.2.3.

DEmùm quæritur Vtrum completio ſiue conſummatio operũ Domini conuenienter aſcribatur diei ſeptimo.Primò arguitur,quòd non: quia Deus continuè operatur in mundo. iuxta illud Ioan.5. Pater meus vſque modo operatur,& ego operor.ergo nondum completum eſt opus eius. Secundò arguitur. Quicunque cõplet opus ſuum aliquid facit.Sed non legitur Deus aliquid feciſſe in die ſeptimo: ſed magis ab omni opere quieuiſſe: igitur. Tertiò arguitur. Tempus incarnationis dicitur tempus cõpletionis,ſiue plenitudinis: vt patet ad Galatas. igitur. Contrà. Gen.2. dicitur. Compleuit Deus die ſeptimo opus ſuum,quod fecerat. Notandum ſecundum Thomam in prima parte, quòd triplex intelligi poteſt conſummatio operum Dei in creaturis, videlicet conſummatio na-

*Ioan.*5.

*Galat.*4.

*Gen.*2.

turæ, gratiæ, & gloriæ. Conſummatio autem gloriæ, ſiue completio, erit in fine mundi. Conſummatio vero gratiæ, fuit in incarnationem Chriſti. Completio autem naturæ eſt duplex. Vna per integritatem partium vniuerſi. Et hæc pertinet ad ſextam diem. Alia per operationem ipſarum partium vniuerſi Et hæc pertinet ad ſeptimam diem. Ex tunc enim incœpit Deus gubernare creaturas, mouendo eas ad proprias operationes, licet quieuerit à nouis creaturis cōdendis, nihil enim omnino nouum ex tunc fecit, quod non præceſſerit aliquo modo in operibus primis, vel materialiter, vel etiā cauſaliter, vel in ſuo ſimili. Hoc præmiſſo, ponitur talis concluſio. Conſummatio naturalis operum Dei aſcribi poteſt diei ſexto, ac etiam ſeptimo, ſecundum diuerſas acceptiones patet ex præcedenti notabili. Ad argumentum etiam ex eodem ſatis patet ſolutio.

PORTIO TERTIA.

POST conſiderationem creaturæ mere ſpiritualis, ac etiam mere corporalis, reſtat ſecunda conſideratio de homine, qui ex natura corporali, & ſpirituali componitur. Erit autem hæc conſideratio triplex. Prima de naturali humanæ conditionis qualitate. Secunda de ſuæ productionis modalitate. Tertia de aſſimilationis eius ad Deum ſublimitate, ſiue dignitate. Circa primum aduertendum, quòd Theologus habet tantummodo cōſiderare naturam hominis, quantū ad animam, non autem quantum ad corpus, niſi pro quanto corpus refertur ad animam. Erit igitur prima conſideratio de anima humana, tam in ſe, quàm in ſuis potētiis, & actibus naturalibus.

Vtrum anima rationalis ſit immortalis.

D. Thom. 1. p q. 75. art. 6.

CIrca quod primò quæritur. Vtrum animal rationalis ſit naturaliter immortalis, & incorruptibilis. Primo arguitur, quòd non, quia dicit Apoſt. quòd ſolus Deus habet immortalitatem. Secundo arguitur. Dicit philoſophus, quòd intellectus corrumpitur aliquo interius corrupto. Tertio arguitur. Omne quod eſt ex nihilo, eſt redigibile in nihilum. Sed anima rationalis eſt ex nihilo. igitur. Quartò arguitur.. Anima rationalis patitur & in corpore, & extra corpus . Sed ſecundum philoſophum, paſſio magis facta abiicit à ſubſtantia . igitur. Contrà. Dicit Dionyſius, quòd animæ humanæ habent vitam ſubſtantialem inconſumptibilem . Item dicit philoſophus, quòd intellectũ ſeparatur ab aliis partibus animæ, ſicut perpetuum à corruptibili, Notanda ſunt duo præambula. Primum eſt, quòd corruptio dupliciter accipi poteſt . Vno modo pro quacunque deſitione eſſendi. Alio modo pro deſitione eſſendi per tranſmutationem naturalem. Secundum eſt, quòd aliquid eſſet redigibile in nihilum poteſt intelligi dupliciter. Vno modo per potẽtiam phiſicam, ſiue naturalem . Alio modo per potẽtiam obedientialem ſecundum quam omnia ſubſunt diuinæ poteſtati, vel ſecundum potentiam metaphyſicam, quæ dicitur eſſe vbicunque , non eſt contradictionis implicatio. His præmiſſis, ponendæ ſunt duæ concluſiones . Prima eſt ſumendo corruptionem primo modo, anima humana eſt corruptibilis per potentiam obedientialem, ſiue methaphyſicam . Patet, quia ſicut nulla fuit contradictio animam non eſſe antequam eſſet , ſic etiam nulla eſt contradictio ipſam non eſſe poſtquã fuit . Secunda concluſio. Anima humana naturaliter eſt incorruptibilis, probatur ſic ſecundum Bonau. quia anima humana naturaliter appetit beatitudinem. Sed appetitus naturalis non eſt fruſtra, ergo anima humana poteſt habere beatitudinem, ſed vbicunque eſt beatitudo, ibi eſt ſecuritas, & vbi eſt ſecuritas, ibi eſt immortalitas ſiue incorruptibilitas . Item anima rationalis habet operationem non dependentem ex corpore, ſcilicet intelligere, quod nullum ſibi determinat organum, ergo duratio ſua non dependet ex corpore. Non poteſt autem in ſe corrumpi, cùm in ſe non habeat contrarietatem. Item omnis operatio ſubſtantia na-

1. Tim. 6.

De anima. t. c. 20.

De di. no. lib. 4.

3 de anima. t. c. 33.

turaliter corruptibilis antiquatur,& ſe neſcit in tempore. Sed operatio animæ rationalis non antiquatur in tempore,immo magis iuueneſcit. Iuxta quod dicit philoſophus. In ſenibus viget ſapiĕtia, & in multo tempore prudentia Ad primum arg.dicendum,quòd Apoſtol.accipit ibi immortalitatĕ pro omnimoda immutabilitate, prout videlicet negat omnem mutationem, & poſſibilitatĕ deſitionis eſſendi tam naturalem,quàm methaphiſicam. Ad ſecundum arg dicendum, quòd philoſophus ibi loquitur de corruptione intellectus, quãtum ad operationĕ ſuam. Impeditur enim intellectus ab operatione ſua propter corruptionem aut læſionem organi imaginatiue, vel fantaſtice. Ad tertium argumentum dicĕdum,quòd procedit de potentia obedientiali,aut methaphiſica,quæ tamen nunquam reducetur ad actum. Hoc enim eſſet contra legem Dei ordinatam, qua decreuit nunquam annihilare ſubſtantiam ſpiritualem. Ad quartum argumĕtum dicendum,quòd anima poteſt pati non per partis ademptionem, ſed per pacis,& quietis impeditionem. Philoſ. autem loquitur de paſſione rerum corporalium.

De anima humana.

Vtrum anima ſit compoſita ex materia,& forma.

D.Thom.1.p.q.75.art.5.

SEcundò quæritur. Vtrum anima ſit compoſita ex materia & forma. Primo arg.quòd non auctoritate Magiſtri dicentis,quòd ſubſtantiam animę,creauit Deus, non de aliqua materia. Secundo arg. Dicit philoſophus, quòd intellectus eſt impermixtus, & impaſſibilis. Omne autem habens materiam,eſt paſſibile: ergo anima intellectiua non habet materiam. Tertio arg quanto forma eſt nobilior,tanto ſimplicior.Sed anima eſt nobilior aliis formis,ergo eſt ſimplicior. Aliæ autem formæ non ſunt compoſitæ ex materia,& forma cùm ſint formæ tantum, & non res ſubſiſtentes. igitur nec anima. Quarto arg. Omne ens compoſitum eſt complere ſpeciei maximè compoſitum ex materia, & forma. ſed nullum ens completæ ſpeciei venit in conſtitutionĕ alicuius tertij: anima

8.d.17.
3.de anima. t.c.4.

verò venit in conſtitutionem tertij, ſcilicet totiushominis, ergo non eſt compoſita ex materia, & forma. Contrà.
3 de anima. t.c.18. Dicit philoſophus. Sicut in omni natura eſt materia & efficiens, ſic in anima eſt intellectus, quo eſt omnia fieri, & intellectus, quo eſt omnia facere. Omnis autem potentia paſſiua pertinet ad materiam. igitur. Item dicit philoſo-
9. Met. t. c. 11. phus. Sicut materia eſt ſubiectum formarum ſubſtantialium, ſic compoſitum eſt ſubiectum accidētium. Sed anima eſt ſubiectum multorum accidentium, ſcilicet ſcientiarum & virtutum, ergo eſt compoſita. Notanda ſunt ea, quæ ſuperius poſita ſunt, cùm quærebatur vtrum angelus ſit compoſitus ex materia, & forma. Eſt præterea notandum, quòd aliquid componi ex materia poteſt intelligi dupliciter. Vno modo ex materia præiacēte, ſiue præexiſtente, quemadmodum generabilia, & corruptibilia ſunt ex materia. Alio modo ex materia non præexiſtente, ſed ſic quòd totum eſt ſimul producitur ſecūdum materiam, & formam: ita quòd materia non eſt prior duratione, ſed natura tantùm, ſicut cœlum empireum eſt cōpoſitum ex materia, & forma, cùm tamen fuerit ſimul totum productum per creationem. His præmiſſis, ponenda eſt talis cōcluſio. Anima eſt compoſita ex materia, & forma, non tamen ex materia præexiſtente. Prima pars patet, quia anima non eſt ſimplicior angelo, immo minus: ſed angeli ſunt compoſiti ex materia, & forma, ſicut ſuperius dictum fuit, ergo multomagis anima. Secundum patet, quia anima producitur per creationem, vt nunc ſupponitur. Creatio autem eſt ex nihilo, id eſt nō de aliquo præexiſtente. Ad primum arg. dicendum, quòd Magiſter loquitur de materia præiacente. Ad ſecundum arg. dicendum, quòd philoſophus negat ab intellectu non omnimodam paſſionem, ſed paſſionem tranſmutatiuam, ſecundum eſſe ſubſtantiale. Vnde in anima non eſt materia ſubiecta priuationi, aut tranſmutationi ſubſtantiali. Ad tertium argum. dicendum, quòd anima intellectualis eſt ſimplicior aliis formis per carentiam partium quātitatiuarum, non enim eſt extenſibilis nec per ſe, nec per accidēs, nec ſecundum ſubſtantiam, nec ſecundum actum, ſed non eſt ſimplicior per carētiam partium conſtitutiuarum eſſentialiter. Tales enim partes pertinent ad complementum, & per-

& perfectionem rei. Ad quartum argumētum dicendum, quòd maior non eſt vniuerſaliter de omni compoſito ex materia & forma, ſed ſolùm de illo, cuius materia ſatiat totum appetitum formæ, & forma ſatiat totum appetitum materiæ.

Vtrum anima vniatur corpori corruptibili.

Thom.1.p.q 76.art 3.4.5.Duran.2.d.17.q.1.

TErtiò quæritur. Vtrum anima intellectualis conuenienter vniatur corpori fragili, & corruptibili. Primo arguit. quòd non, quia materia debet proportionari formę, anima autem rationalis eſt incorruptibilis. Secundo arg. Operatio intellectus non indiget corpore, ergo nec oportet animam intellectiuam vniri corpori, aut ſaltem ſi debeat vniri videtur, quòd potius vnienda ſit corpori ſubtili, quàm corpori terreſtri. Tertio arg. Aliorum animalium corpora habent ſibi naturaliter infinita tegumenta, & arma puta pilos, vngues, & cornua. Anima autem rationalis eſt nobilior, quàm ſint animæ aliorum animalium, ergo non conuenienter vnitur corpori tegumentis, & armis priuato. Contrà, quod à Deo ſit, conuenienter ſit, talis autem vnio eſt à Deo. Notāda ſunt quinque præambula. Primum eſt, quòd ratio diſpoſitionis materiæ ſumenda eſt à forma. materia enim eſt propter formam tanquam propter finem. Secundum eſt. Anima rationalis non ſolùm habet virtutem intelligendi, ſed etiam virtutē ſentiendi. Ratio eſt, quia anima intellectiua eſt infima inter naturas intellectuales: ſic quòd non habet rerum noticias ſibi cōcreatas, & naturaliter inditas, quemadmodum habent angeli. Sed oportet, quòd huiuſmodi noticiam accipiant à rebus ſenſibilibus per miſterium ſenſuum. Tertium eſt, quòd oportet organum potentiæ ſenſitiuæ denudari ab omni qualitate ſenſibili, quantum ad eſſe intenſum. Ratio ſi enim haberet in eſſe intēſo aliquam qualitatem ab illa potentia ſenſitiua perceptibilem impediretur à receptione, & ſenſatione aliarum qualitatum. Et ex hoc ſequitur, quòd oportet organum ſenſus eſſe temperatū in qualitatibus, quarum ſenſus

eſt perceptiuus. Oportet igitur organum tactus, quæ eſt prior omnium ſenſuum eſſe temperatum in qualitatibus primis, quarũ eſt perceptiuus, videlicet in calido, frigido, humido, & ſicco, & ſic eſſe reductum ad æqualitatem, & temperamentum cõplexionis. Quartum eſt, quòd virtus ſenſitiua nobilior eſt in homine, quàm in brutis. Nam, vt dicit Dionyſ. Ea quæ ſunt in inferioribus exiſtunt perfectius in ſuperioribus. Ex his itaque omnibus ſequitur, ꝙ oportet corpus humanũ eſſe corpus mixtum inter cætera maximè reductum ad æqualitatẽ cõplexionis. Quintũ præambulũ eſt, quòd ſecũdum medicos, & naturales duplex poteſt attendi æqualitas. videlicet æqualitas à pondere, & æqualitas à iuſtitia. Nõ poteſt autẽ in corpore humano eſſe qualitatum naturalium æqualitas à põdere ſic. videlicet, quòd tanta ſit virtus, ſiue vigor vnius, quanta alterius. Certum eſt enim, quòd in corde & epate, maximè viget caliditas. In quibuſdam autem aliis membris magis viget frigiditas, in quibus videlicet magis viget flegma, aut melancolia. Item ſi tanta eſt virtus caliditatis, quanta frigiditatis, & econtra, quantum vna ageret, tantũ alia reſiſteret. & ſic nulla eſſet alteratio, aut tranſmutatio. Item ſi eſſet omnimoda æqualitas grauitatis, & leuitatis in virtute, corpus humanum eſſet indifferens ad motum ſurſum, & ad motũ deorſum. Non ergo eſt ibi omnimoda æqualitas qualitatum in vigore ſuo, ſiue æqualitas à pondere. Eſt ergo ibi tantum æqualitas à iuſtitia, quę conſiſtit in contemperatione quadam qualitatum naturalium ſecundum debitam proportionem iuxta exigentiam formæ, & operationis eius. His præmiſſis, ponitur talis concluſio. Conuenienter vnitur anima rationalis corpori corruptibili. Probatur, quia oportet ipſam vniri corpori mixto æqualiter complexionato, ſiue in qualitatibus temperato. Omne autem tale corpus eſt corruptibile per actionem qualitatum primarum, igitur. Non eſt tamen corruptibilitas cõditio per ſe intenta in corpore humano, ſed conſequens ex quadã naturali neceſſitate ad cõditionem per ſe inuentã, id eſt ad æqualitatẽ complexionis, quę eſt multipliciter variabilis, & amiſſibilis. Poteſt etiã probari cõcluſio ſic, quia quod anima vniatur corpori corruptibili, hoc ſpectat ad bonum hominis. & hoc præcipuè triplici-

ter. Primo propter eius humiliationem ex conſideratione, videlicet miſeriæ proprij corporis. Secũdo ad bonorum operum exercitationẽ, quorum videlicet corpus eſt inſtrumentum. Tertio ad quandam hominis dignificationem, vt videlicet in ipſo tanquam in cõplemento operum Dei per quandam participationem, & conueniẽtiam ſint omnia opera Dei, propter quod etiam homo dicitur microcoſmus, id eſt minor mundus. Ad primum argumẽtum dicẽdum, quòd materia debet proportionari formæ quantum ad cõditiones neceſſarias ad operationem formæ, ſed non oportet, quòd ſibi proportionetur in aliis. Ad ſecundum arg. negatur conſequentia, quia anima vnitur corpori, nõ ad hoc vt immediatè ſit organum potentiæ intellectiuæ: ſed propter operationem virtutis ſenſitiuæ, quæ habet intellectui miniſtrare obiectum. Ad tertium argumentum negatur cõſequentia, quia non ſic potuit natura inſufficienter homini prouidere de tegumẽtis, & armis, quemadmodum aliis animalib⁹. Bruta enim animalia tantùm habẽt virtutem ad aliqua determinata, homo vero ad multa, & varia. Nec tantùm natura deficit homini in neceſſariis, quia dedit ei rationem, & manus, quæ ſunt organa organorũ, quibus prouidere poteſt ſibi ſufficienter de indumentis, & armis, & aliis neceſſariis.

Vtrum intellectus intelligat abſque ſpeciali lumine.

D Thom. 1 p. q. 74 art. 4.

DEmùm inquirendum eſt de potentiis, & operationibus animæ intellectiuæ. Vbi primo quæritur de potentia intellectiua, & actu eius. Vtrum intellectus humanus poſſit habere certam notitiam alicuius ſinceræ veritatis abſque lucis increatæ ſpeciali illuſtratione. Primo arguitur, quòd non, per auctoritates Auguſtini dicentis. Intueamur inuiolabilẽ veritatem ex qua diffiniamus qualis eſſe mens hominis ſempiternis rationibus debeat. Et ibidem. cap 15. Aliis ſupra nos regulis manentibus approbare, vel improbare conuincimur, quando aliquid rectè, vel non rectè probamus. Et ibidem. Artem ineffabiliter *De Trin. in lib. 9. cap. 6.*

pulchram ſupra mentis aciem ſimplici intelligentia capientes. Et lib.12.cap.2. Sublimioris eſt rationis iudicare de iſtis corporalibus per rationes ſempiternas. Et 12.lib. confeſſ. ſic dicit. Si ambo videmus veritatem, nec tu in me, nec ego in te, ſed ambo in ea, quæ ſupra mentem incommutabili veritate. Secundo arguitur. Nulla potentia poteſt attingere aliquid præſtantius ſe virtute propria. Sed intellectus humanus attingit aliquid præſtantius ſe, ſcilicet diuina & æterna, ergo non virtute ſui, ſed virtute lucis increatæ, ſiue æternæ. Tertio arguitur. Omne iudicans de alio præeſt illi, de quo iudicat. Sed intellectus humanus iudicat de ſupernaturalibus, ergo præeſt illis, non autē virtute ſui, ergo virtute lucis ſuperioris. Quarto arguitur. Non poteſt potentia mutabilis habere certitudinem, & euidentiam de aliquo immutabili, niſi per aliquod immutabile. Non enim poteſt aliquis certitudinaliter cognoſcere lucem immutabilem per lucem mutabilem, ergo patet, quòd hoc fiat virtute alterius, ſcilicet lucis increatæ. Quinto arguitur. Non poteſt aliquid idem numero eſſe in pluribus, niſi per aliquid commune ipſis, ſed eadem veritas numero à pluribus cognoſcitur, & iſta eſt in pluribus, ergo oportet, quòd hoc ſit per aliquid ipſis commune, videlicet per lucem increatam.

Rom.1. Contra. Ad Romanos. Inuiſibilia Dei à creatura mundi per ea, quæ facta ſunt intellecta conſpiciuntur. Sed rationes æternæ ſunt inuiſibilia Dei, ergo habent cognoſci per ea, quæ facta ſunt, & ſic non econtra. Primo notandum, quòd Auguſtin. Ex ſupradictis auctoritatibus non intendit aſſerere impoſſibilitatē certæ cognitionis naturalibus. Hæc eſt enim opinio falſa Achademicorum, qui negant ſcientiam poſſe haberi ab homine. Quia autem illa non fuerit Auguſtini intentio. patet, quia ipſe dicit. Spectamina diſciplinarum quiſque veriſſima eſſe nulla dubitatione concedit. Et Boëtius dicit. Communis animi conceptio eſt, quam quiſque probat auditam. Et philoſophus dicit. Prima principia ſunt omnibus nota, ſicut ianua in domo. Sicut enim ianua neminem latet, licet interiora domus lateant, ſic prima principia neminē latent. Scientia autem non dependet, niſi ex euidentia principiorum, & euidentia illationis ſillogiſticæ, quæ eſt per ſe

Lib ſoliloquiorum.
Lib.de Ebdom.
2.Met.1.c.14

nota in ſillogiſmo perfecto, vt patet in primo priorum. Ex quo ſequitur, quòd poteſt haberi naturaliter ſcientia, ſiue certa notitia cuiuſcunque concluſionis demonſtrabilis ex primis principiis. Auguſtinus etiam cõcedit certitudinem eorum, quæ per experiẽtiam ſenſuum cognoſcuntur, vbi dicit. Abſit vt ea, quæ didicimus per corporis ſenſus vera eſſe dubitemus, per eos enim didicimus cœlum eſſe & terram & mare, & ea, quæ in eis ſunt. Cõcedit etiam ipſe Auguſtinus ibidem certitudinẽ de actibus noſtris. Vnde dicit. Si quiſpiam dicat. Scio me ſcire, me viuere non poteſt falli. Et ibidem. Si aliquis dicat. Volo beatus eſſe, quomodo non imprudenter reſpondeam falleris. Et iterum. Si quis dicat. Nolo errare: nónne eum errare, nolle verum erit. Secundo notandum, quòd, vt dicit Scot. propter auctoritates Auguſtini ſupradictas oportet concedere, quòd veritates infallibiles videntur in regulis æternis. Sed tamen ad hoc non eſt neceſſaria aliqua illuſtratio ſpecialis, nec enim dicit Auguſtinus, omnes veritates videri in huiuſmodi regulis, ſed duntaxat veritates, quæ ſunt neceſſariæ ex vi terminorum. Ad huius igitur intelligentiam conſiderandum eſt iuxta ipſum Scotum, quòd obiecta intelligibilia producuntur in eſſe intelligibili per actum intellectus diuini, & in eis relucent omnes veritates de ipſis neceſſariæ ſic, quòd intellectus creatus intelligẽs huiuſmodi obiecta & virtute ipſorum intelligens veritates neceſſarias de ipſis videt huiuſmodi veritates in eis. Huiuſmodi autem intelligibilia inquantum ſunt obiecta ſecundaria intellectus diuini cõuenienter dicuntur veritates, quia videlicet ſunt conformia exẽplari ſuo, ſcilicet intellectui diuino. Conuenienter etiam dicuntur lux & regula, quia ſunt manifeſtatiua & directiua: ſunt autem in illo eſſe incommutabilia, & ſic dici poſſunt neceſſaria, & æterna ſecũdum quid. Æternitas enim eſt conditio exiſtentis, & illa non habent eſſe, niſi ſecundum quid. Intellectus igitur creatus videns veritates infallibiles in talibus obiectis conuenienter dici poteſt eas videre in luce æterna, ſiue in regulis æternis modo iam expoſito. Et præterea, quia huiuſmodi obiecta non habent eſſe intelligibile, niſi ab intellectu diuino, nec mouere poſſunt intellectum creatum virtute ſui, ſed virtute

De Trinit. lib. 15. c. 2.

1. d. 3. q. 1.

intellectus diuini . Nulla enim motio vera, & realis poteſt eſſe ab ente , ſecundum quid virtute ſui , ſed tantùm virtute illius, quod dat ei tale eſſe, ſecundum quid , ideo conuenienter dici poteſt , quòd intellectus creatus videt huiuſmodi veritates infallibiles in lumine intellectus increati,quia videlicet virtute intellectus increati producta ſunt obiecta in eſſe intelligibili : & ipſa ſic producta non virtute ſui,ſed virtute intellectus diuini mouet ipſum intellectum creatum. Tertio notandum,quòd alius eſt modus dicendi ſecundum Fran.de Maro. qui videtur multum conueniens.nec videtur multum prædictis derogagare,videlicet quòd infallibilitas propoſitionum neceſſariarum depēdet ab incommutabilitate terminorum, ſecundum eſſe quiditas terminorum abſtrahit ab exiſtentia,& non exiſtentia ab eſſe in re,& ab eſſe in anima à loco,& tēpore à creatione,& annihilatione,& ab omnibus aliis huiuſmodi. Habitudines ergo, ſiue varietate conuenientes ipſis terminis ex ſua ratione formali ſunt incommutabiles,ſiue neceſſariæ, & huiuſmodi veritates infallibiliter, & certitudinaliter videntur in illis quiditatibus, ſiue rationibus formalibus huiuſmodi autē ratio formalibus conuenienter dicitur lux inquantum eſt manifeſtatiua talium veritatum.Eſt autem æterna exponēdo negatiue, id eſt non habens principium durationis, neque finem,quia ſcilicet abſtrahit ab vtroque.Non tamen exponendo affirmatiue, & proprie , quia æternitas hoc modo ęſt conditio exiſtentiæ. Eſt etiam talis ratio formalis neceſſaria, id eſt non poſſibilis aliter ſe habere, licet non ſit neceſſaria proprie & affirmatiue inquantum,ſcilicet neceſſitas eſt cōditio exiſtentiæ.Sic ergo patet,quòd veritates neceſſarię vidētur in ipſis terminis ſecūdum eſſe quiditatiuum cognitis tāquā in luce ęterna,&neceſſaria. His pręmiſſis,ponenda eſt talis concluſio . Veritates neceſſarię videntur in regulis ęternis, ſiue in luce ęterna, ſed tamen ad hoc non eſt neceſſaria ſpecialis illuſtratio pręter influentiam generalem. Prima pars patet ex ſecundo notabili. Secūda patet,quia poteſt intellectus ex puris naturalibus , habere certam notitiam de multis veritatibus, vt patet ex primo notabili. Item ſic probatur, quia ſecū-

dum regulam Auguſt. Deus res, quas condidit ſic adminiſtrat, vt eas proprios motus agere ſinat. Sed Deus dedit intellectui, ſicut & aliis potentiis ea, quæ ſufficiunt ad eius operationem, ergo poteſt habere ſuam operationem abſque ſpeciali illuſtratione. Ad primum argumentum patet ex dictis quomodo debeant intelligi auctoritates Auguſt. Poſſet etiam dici, quòd Auguſt. non loquitur aſſertiue, ſed inquiſitiue. Ad ſecundum argumentum dicendum. quòd maior eſt vera de potentia productiua nõ autem de potentia operatiua. Ad tertium argumentum dicendum, quòd maior eſt vera quando veritas obiecti dependet ex iudicio intellectus, quod non habet locum in propoſito. Ad quartum argumentum dicendum, quòd talis certitudo habere ex formali ratione terminorum, quæ ſicut dictum eſt habet rationem lucis, & poſſet dici increata negatiue, ſicut & æterna. Ad quintum argumẽtum dicendum, quòd maior eſt vera de eo, quod eſt in pluribus formaliter, non autem de eo, quod eſt in pluribus obiectiue tantum.

Vtrum intellectus agens ſit tanquam lux.

D. Thom. 1. p quæſt 85 per totum.

SECVNDO quæritur Vtrũ in anima intellectiua præter intellectum poſſibilem ſit intellectus agens tanquã lux quædam creata. & ratio cognoſcẽdi. Primo arguitur, quòd non ſit. Intellectus poſſibilis eſt, qui intelligit, ergo ipſemet eſt agens, patet conſequentia, quia intellectio eſt actio, ergo intelligere eſt agere, & intelligens eſt agens Secundo arguitur. Actio immanens eſt in agente. Sed intellectio eſt actio immanens, & eſt in intellectu poſſibili, igitur intellectus poſſibilis eſt agens. Tertio arguitur. Intellectus poſſibilis elicit intellectionem, ſicut voluntas volitionem. Sed voluntas eſt agens reſpectu volitionis, ergo etiam intellectus poſſibilis reſpectu intellectionis. Contra. Eſt philoſophus. Notanda ſunt tria præambula. Primum eſt, quòd ratio cognoſcendi ſecundum Franciſcum de Maronis dicitur quadrupliciter. Vel ſicut *3 de anima. t. cap. 63.*

principium actiuum, vel vt paſſiuum : vel vt repræſentatiuum, vel vt determinatiuum. & vtrunque iſtorum dicitur lux, & ratio cognoſcendi. Intellectus enim agens dicitur lux, & ratio cognoſcendi, quia actiuè principiat cognitionem. Intellectus vero poſſibilis, quia paſſiue recipit eam. Species vero intelligibilis, quia repræſentat obiectum. Habitus vero, quia determinat potentiam ad certum actum. Magis autem propriè dicitur lux de intellectu agente, quàm de quocunque aliorum. Secundum eſt, quòd intellectus agens cauſat in intellectu poſſibili quatuor effectus eſſentialiter ordinatos : prout dicit ipſe Franciſc. de Maronis. Primo enim cauſat ſpeciem intelligibilem cum fantaſmate cōcauſante. Non enim poteſt ſolum fantaſma eam cauſare, quia omnis cauſa æquiuoca totalis perfectior eſt ſuo effectu, fantaſma autem non eſt perfectus : immo minus perfectum, quàm ſpecies intelligibilis. Secundo cum ſpecie intelligibili cauſat actū intelligendi, quem cauſare non poteſt ſola ſpecies intelligibilis cum ſit imperfectior eo. Tertio cauſat diſpoſitionem ad habitum non quidem cum actu intelligendi, qui cum ſit immanens habent rationē finis : nec eſt productiuus alicuius, ſed cum ſpecie intelligibile, quæ non poteſt eſſe totalis cauſa illius diſpoſitionis propter rationem prædictam. Quarto cū ipſa ſpecie intelligibili cauſat habitum. Hæc autem quatuor recipiantur in intellectum poſſibili, qui eſt eorum totalis cauſa ſecundum modum ſuæ cauſalitatis, ſcilicet ſecundum rationem cauſalitatis paſſiuæ & receptiuæ. Tertium eſt, quòd intelligere nō eſt agere intellectionem, ſic enim obiectum intelligere, nec eſt idem quòd recipere intellectionem, ſic enim non eſſet in Deo. Sed vt dicit Franciſcus de Maronis. Intelligere idem eſt, quòd habere in ſe formaliter intellectionem : & ſic eſt cōmune Deo & creaturis, & abſtrahit ab actione, & paſſione. His præmiſſis ponitur talis concluſio. In anima intellectiua præter intellectum poſſibilem ponendus eſt intellectus agens. probat philo-
3. *de anima.* ſophus quia niſi, ſic fruſtra eſſet principiū paſſiuum, quia in omni natura in qua reperitur principium paſſiuum alicuius effectus naturalis reperitur etiam principium actiuum. Sed intellectus poſſibilis eſt principiū paſſiuum

intellectionis, quæ eſt naturalis operatio animæ intellectiuè, ergo etiam ibi eſt intellectus agens, tanquam principium actiuum. Vnde dicit philoſophus, quòd intellectus agens ſe habet ad poſſibilem, ſicut ars ad materiam. Ad primum argumentum negatur conſequentia. Et ad probationem dicendum, quòd intellectio non eſt actio de genere actionis, licet bene ſit actio de genere qualitatis prout videlicet actio accipitur pro actu producto, & non pro tranſmutatione productiua. Ad ſecundum argumentum negatur conſequentia, quia non dicitur actio manens eo, quòd ſit in agente propriè loquendo de agēte: ſed quia non terminatur ad aliquem terminum productum in eſſe reali. Ad tertium argu. dicendum, quòd intellectus poſſibilis paſſiuè elicit intellectionem. Intellectus autem agens actiuè. Elicere enim conuenit principio tam actiuo, quàm paſſiuo, ſed diuerſimodè videlicet vni actiuè, & alteri paſſiuè.

Vtrum ſpecies intelligibilis ab intellectionis cauſa principalis.

D. Thom. 1. p. quæſt 75 art. 2.

TErtio quæritur. Vtrum in intellectu ponēda, ſit ſpecies intelligibilis tanquam cauſa principalis intellectionis? Primo arguitur, quòd non ſit ponenda per auctoritates Ariſtotelis. ibi enim dicit, ꝙ nos ſpeculamur, quod quid eſt in fantaſmatibus. Et, quòd ſicut ſe habent ſenſibilia ad ſenſum ita fantaſmata ad intellectum. Et nihil intelligimus, niſi cum fantaſmatè, & conuertendo ad fantaſmata. Sed, ſi eſſet ſpecies intelligibilis, in intellectu in ipſa videretur quidditas rei, & ad intelligendū ſufficeret conuerſio ad ipſam, & non ad fantaſmata, igitur. Secundo arguitur. Præſentia obiecti præcedit pręſentiam ſpeciei, cum ſit cauſa eius: ergo prima repręſentatio obiecti non eſt per ſpeciem: ergo fruſtra poneretur ſpecies. Tertio arguitur. Si poneretur ſpecies intelligibilis hoc maximè eſſet ad repræſentandum obiectum ſub ratione vniuerſali: ſed hoc non. igitur. Minor patet quia ſpecies non poteſt repræſentare obiectum, niſi ſecundum ra- *3. de anima.*

tionem, ſecundum quam imprimitur ab obiecto. Sed ſpecies intelligibilis imprimitur ab obiecto, ſecundum rationem ſingularitatis cum actiones ſint ſingularium: ergo non poteſt repræſentare obiectum, ſub ratione vniuerſali. Quarto arguitur quod ſpecies intelligibilis, non ſit cauſa intellectionis, quia ſi ſic ſequeretur, quòd diuerſorum obiectorum, quæ diuerſas habẽt ſpecies non poſſet eſſe ſcientia vna, quod eſt falſum. Quinto arguitur, quòd ſpecies intelligibilis, ſit cauſa principalis intellectionis, quia illud eſt principalius agens, quod ſibi magis aſſimilat effectum: agentis enim eſt ſibi aſſimilare effectum: ſed actus cognoſcendi magis aſſimilatur obiecto, aut ſpeciei eius intelligibili, quàm intellectui. Sexto arg. Obiectum in ſe, vel in ſpecie eſt mouens non motum. Intellectus vero eſt mouens motum: ergo obiectũ, vel eius ſpecies eſt principalis Contra quantũ ad primam partem dicit philoſophus. quòd anima intellectiua eſt locus ſpecierum, quod non videtur poſſe intelligi, niſi de ſpeciebus intelligibilibus. Species enim ſenſibiles, ſunt in parte ſenſitiua. Et quantum ad ſecundam, ſic arguitur quia intellectio magis dicitur eſſe actus intellectus, quàm obiecti, aut ſpeciei intelligibilis. Primo notandũ, quòd propter auctoritates philoſophi prius inductas aliqui omnino negauerunt ſpecies intelligibiles. Sed cõtra iſtos, ſic arguit Sco. quia oportet obiectum intelligibile eſſe præſens intellectui, ſub ratione qua eſt intelligibile prius naturaliter, quàm actu intelligatur. intellectus autem intelligit obiectum, etiam ſub ratione vniuerſali. Sed, ſub ratione vniuerſali, non poteſt eſſe præſens intellectui per fantaſma, quod eſt ſimilitudo ſingularis, vt ſingulare eſt ergo oportet, quòd ſit præſens per ſpeciem intelligibilẽ, quæ eſt repræſentatiua rei ſub ratione vniuerſali. Secundo notandum, quòd ad cauſandũ actum intelligendi non ſufficit obiectum præſens in ſe, vel in ſua ſpecie, nec etiã ſufficit ſola potentia intellectiua, ſed vtrũque requiritur, ſicut declaratum fuit in primo tractatu in illa parte vbi quærebatur de his, quæ ſpectant ſpecialiter ad perſonam patris in illa videlicet quæſtione. Vtrũ eſſentia in patre, ſit principium generatiuum filij in ſecũdo notabili. Tertio notandum, quòd plures cauſas concurrere ad cauſan-

3. de anima to cap. 6.

dum vnum effectum poteſt intelligi dupliciter. Vno modo ex æquo, ſicut quando ſunt duo trahentes nauem, vel aliud corpus. Alio modo ordine quodã eſſentiali. Et hoc dupliciter. Vno modo ſic, quòd inferior moueatur à ſuperiori, & ab eo accipiat virtutẽ mouendi vt patet de virtute motiua in brachio, & manu & baculo & pila. Alio modo ſic ꝙ inferior nõ moueatur à ſuperiori, nec ab ea accipiat virtutẽ mouendi: ſed tantũ quòd ſuperior habet perfectiorem virtutẽ, & rationem motiuã, ſicut diceretur de viro, & muliere in generatiõe prolis ſi dicatur mulier ad hoc concurrere actiuè. His præmiſſis ponendæ ſunt tres cõcluſiones. Prima eſt. In parte intellectiua ponẽda eſt ſpecies intelligibilis pro cognitione abſtractiua in qua non eſt obiectum in ſe prǽſens patet ex primo notabili. Item nimis vilificaretur pars intellectiua ſi ab ea auferretur, id quod perfectionis eſt in potentia cognoſcitiua: ſed perfectionis eſt in potentia cognoſcitiua habere obiectum in ſe præſens, vel in ſua ſpecie. igitur. Secunda concluſio. Ad cauſandum actũ intelligendi ſimul concurrunt obiectũ, vel ſpecies intelligibilis eius, & potentia intellectiua: non tamẽ ex æquo. Prima pars patet, quia neutrum eorum ſufficeret. vt alias dictũ eſt in loco prænotato in ſecundo notabili. Secunda pars patet, quia ſi cõcurrerent ex æquo, & ſecundum potentiã eiuſdẽ rationis poſſet virtus motiua vnius intantum intendi, ſiue augeri, quòd ſufficeret pro cauſa totali abſq; alia partiali cauſa, quod eſt falſum, igitur Nec oportet, quòd totalis cauſa alicuius effectus habeat ſimpliciter vnam rationem cauſandi: ſed ad hoc ſufficit vnitas ordinis, inter cauſas partiales concurrentes: licet quælibet illarum habeat propriã rationem ſpecialem. Tertia cõcluſio. Intellectus eſt principalior cauſa, quàm obiectũ vel ſpecies intelligibilis in cauſatione actus intelligendi. Nec tamen dat obiecto virtutem motiuam. Prima pars patet ex dictis in loco prænotato in ſecundo notabili. Et ſecunda probatur, quia obiectum ex natura ſua, & non ab alio habet virtutem motiuam ad producendũ actum intelligendi ſeipſum. Ad primum arg. dicendũ, quòd auctoritates philoſophi ſic ſunt accipiendæ, quòd inter intellectũ, & fantaſiam pro ſtatu iſto tanta eſt connexio, quòd quandocunq; intelligimus

vniuerſale nos fantaſiamur, aliquod ſingulare eius. Non eſt ergo intelligendum, quod intellectus videat quicquid eſt in fantaſmate tanquàm in ratione videndi, ſiue cognoſcendi. Sed quoniam aliquis per intellectum ſpeculatur aliquam quiditatem aut naturam: tunc etiam per virtutem fantaſticam aſpicit eius ſingulare. Et propter hoc dicit philoſophus intelligentem ſe ſe conuertere ad fantaſmata. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd antecedens eſt verum de præſentia realis approximationis agentis ad paſſum: ſed non de præſentia obiecti, ſub ratione qua eſt intelligibile. Ad tertium argumentum dicendum ad probationem minoris, quòd in agento ſiue imprimente eſt conſideranda duplex ratio. Vna eſt conditio agentis: & hæc eſt ſingularitas. Alia eſt ratio agendi: & hæc eſt ipſa natura exiſtens in ſingulari. Dicendum ergo ad maiorem illius probationis, quòd quando ſpecies totaliter cauſatur ab obiecto: tunc repræſentat ipſum quantum ad rationem agendi concomitante etiã ratione agentis: vel ſaltem non ſub ratione oppoſita cõditioni agentis. Et huiuſmodi eſt ſpecies ſenſibilis, quæ nunquàm repræſentat obiectum, ſub ratione vniuerſalis quando vero ſpecies non totaliter, neque etiam principaliter cauſatur ab obiecto cuiuſmodi eſt ſpecies intelligibilis, qui principaliter cauſatur intellectu agente repræſentare poteſt obiectum quantum ad rationem agendi, ſub ratione oppoſita conditioni agentis, & ſub ratione vniuerſalis. Ad quartum arg. dicendum, quod illa conſequentia eſt concedenda de ſcientiis habitis virtute propria talium obiectorum: non autem de ſcientia, quæ habetur de obiectis ſpecie diſtinctis virtute alicuius primarij obiecti in quo virtualiter continentur, vel tanquàm eius paſſiones, vel tanquàm cauſæ: vel aliquo alio modo. Ad quintum arg. dicendum, quòd maior eſt vera de illo, quod magis aſſimilat effectiuè, & non de illo, quod magis aſſimilat formaliter. Cauſa enim principalis, ſemper magis agit ad aſſimilandum effectum, ſibi aut alteri: ſed effectus magis aſſimilatur formaliter cauſæ minus principali. Ad ſextum argu. dicendum, quòd intellectus, nec in productione ſpeciei intelligibilis, nec in productione intellectionis mouetur ab altera cauſa partiali: licet in-

tellectus in ſecunda motione, quæ eſt per actum intelligendi, iam ſit motus motione prima, videlicet per ſpeciem intelligibilem. Hæc tamen motio paſſiua ſolum conuenit intellectui poſſibili, & non intellectui agenti cui non conuenit moueri: ſed mouere tantum.

Vtrum portio ſuperior ſit diſtincta ab inferiori.

Diſp. Thom. 1. p. q. 79. artic. 8. 9. 11. Scot. 2. d. 14. q. 1. Duran. 2. d. 23. q. 4.

QVarto quæritur. Vtrum in parte intellectiua, ſit portio ſuperior, vt potentia diſtincta à portione inferiori: Primo arguitur, quòd ſic ſecundum Aug. de trini. *Aug.* 12. imago eſt in portione ſuperiori tantum, & non in inferiori. Secundo ar. Obiectum portionis ſuperioris eſt æternum: obiectum vero inferioris eſt temporale. Sed diuerſitas obiectorum arguit diuerſitatem potentiarum: igitur. Tertio arguitur. Eadem potentia non eſt regulans & regulata à ſuperiori. igitur. Contra dicit Aug. *De trinit.* animam in portionem ſuperiorem & inferiorem non niſi ſecundum officia geminamus. *lib. 11. c. 13.* Primo notandum, quò d quemadmodum dicit Durandus. Ratio nominat potentiam diſcurſiuam: procedit autem aliquando ex principijs per reuelationem cognitis cuiuſmodi eſt illud: Deus eſt æternus, & vnus in ſpeculabilibus. Et in practicis omne id eſt fugiendum quo vita æterna amittitur, quoniam ergo principia per reuelationem cognita, ſunt ſuperiora principijs naturaliter cognitis. Ideo ratio ex illis procedens dicitur ſuperior in quantum vero procedit ex naturaliter notis dicitur inferior. Secundo notandum, quod ſicut dicit Auguſti. de trini. Ratio ſuperior dicitur, quod *Aug.* 12. intendit æternis conſpiciendis & conſulendis. Conſpiciendis quidem in quantum ea in ſeipſis ſpeculatur. Con ſulendis vero inquantum ex eis accipit rationes agendorum. Ratio vero inferior dicitur eo, quod intendit temporalibus. Hæc autem duo. ſ. æternum, & temporale. ſic ſe habent, quod vnum poteſt accipi vt medium cognoſcendi alterum. Nam ſecundum viam inuentionis ex

temporalibus deuenimus ad cognitionē ęternorū. Iuxta
Ro.1. illud ad Ro. Inuiſibilia Dei à creatura mundi per ea, quę
facta ſunt intellecta conſpiciuntur. ſecundum viam vero
judicii per æterna iam cognita de tēporalibus iudicamus
& per rationes æternas temporalia diſponimus. Tertio
2.d.14 q.1. notandum quod ſicut dicit Doctor ſubtilis. Duplex eſt
intellectus quæſtionis. Vnus eſt. Vtrum portio ſuperior,
ſit vna tantum potentia: & portio inferior vna tantum
alia potentia. Alius eſt. Vtrum dat aliqua ſpeciali poten-
tia puta, potentia intellectiua illa, ſit alia formaliter in
portione ſuperiori & alia in inferiori, & ſic etiam de me-
moria, & voluntate. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres
concluſiones. Prima eſt. Non eſt tantum vna potentia in
portione ſuperiori. Patet, quia ſecundum Auguſtin. ima-
go eſt in portione ſuperiori. imago autem non conſiſtit
in vnica potentia: ſed in tribus, vt alias dicitur. igitur &c.
Secunda concluſio Non eſt alia formaliter potentia intel
lectiua portionis ſuperioris, & inferioris: & idem intelli-
gendum eſt de memoria, & voluntate. Probat Scot. quia
eiuſdē potentiæ eſt cognoſcere principium, & concluſio-
nem, alias nulla potentia cognoſceret principium: quia
nulla potentia cognoſcit principiū. niſi ſciat ex eo elicere
concluſionem. Sed ratio inferior, habet ſcientiam de cō-
cluſione, ſcilicet de temporali agendo cuius principiū, &
rationem æternā cognoſcit ratio ſuperior: puta, quòd di-
uina præcepta ſunt ex charitate implenda: igitur. Vel poſ
ſet formari ratio iuxta ea, quæ dicta ſunt in ſecundo no-
tabili: quia videlicet eadem eſt potentia, quæ cognoſcit
medium, & id quod per mediū cognoſcitur. Item ſic pro
bat ipſe Scot. quia quandocunque eſt idem habitus, ea-
dem eſt potentia, licet non econtra. Sed eadē eſt charitas,
per quam diligimus Deū, quod pertinet ad rationem ſu-
periorem, & per quem diligimus proximum, ꝙ pertinet
ad rationem inferiorem: igitur. Tertia concluſio Ratio
ſuperior, & inferior diſtinguuntur ſecundū officia diſtin-
cta: patet ſatis ex dictis. Ad primum arg. dicēdum, quòd
Auguſti. ibi loquitur tantū de imagine expreſſa: nō enim
omnino negat imaginem eſſe in portione inferiori: ſed
intelligit, quod in illa portione non eſt tam expreſſa ima
go, ſicut in ſuperiori. Ad ſecundum argumentum dicen-

dum, quòd non qualiſcunque diſtinctio obiectorum requirit diſtinctionem potentiarum. Et hoc maxime verũ eſt, quando diſtincta obiecta ſic ſe habent, quod vnum poteſt eſſe medium cognoſcendi alterum. Ad tertium argum. dicendum, quòd eadem potentia poteſt eſſe regulans, & regulata ſecundum officia diſtincta.

De voluntate humana.

Vtrum voluntas ſit eminentior intellectu.

D. Tho. 1. *p. q.* 82. *ar* 3.

CONſequenter inquirendum eſt de voluntate, & actibus eius. Vbi primo quæritur. Vtrum voluntas creaturæ intellectualis ſit nobilior potẽtia, quàm intellectus. Primo arg. quòd ſint æqualis nobilitatis ſic: tã voluntas, quàm intellectus eſt perfectio ſimpliciter. Sed vna perfectio ſimpliciter nõ eſt alia nobilior: cũ quælibet perfectio ſimpliciter habere poſſit infinitatem perfectionis, qua nihil poteſt eſſe perfectius Secundo ar. In Deo volũtas nõ eſt nobilior intellectu, nec ecõtra: immo ſunt æquales perfectionis, cũ vtrunque ſit infinitum formaliter: ſed intellectus, & volũtas vniuoce dicuntur in Deo & in creaturis: igitur. Tertio arg. Intellectus, & volũtas ſunt idem eſſentialiter vni ſubſtantiæ ſimplici: ergo ſunt æquales, immo eiuſdem perfectionis. Quarto arguitur. Idem eſt obiectum omnino intellectus, & voluntatis: & quicquid cadit ſub actu vnius cadit ſub actu alterius: ergo &c. Demum arguitur. quia intellectus ſit nobilior ſimpliciter Primo ſic. Obiectũ intellectus eſt ſimpliciter igitur. Antecedẽs patet, quia obiectum intellectus eſt verum. Obiectum vero voluntatis eſt bonum. Sed verũ eſt ſimplicius, & prius quàm bonum cum ſit propinquius enti: igitur. Vel ſic arguitur. Ens eſt obiectum intellectus, ſicut dicit Auicenna. Bonũ vero obiectum voluntatis. Ens autem eſt ſimplicius, & abſtractius quàm bonum cum bonũ ſe habeat ex additione ad ens. Secũdo arguitur. Sapientia, quæ eſt habitus intellectus, eſt nobiliſſimus habitus ſecundum

diſtincte, quòd circa quæſitũ ſunt tres modi dicendi. Primus eſt, ꝙ ambæ potentiæ ſunt æquales in nobilitate. Et huius fundamentũ opinionis ſunt rationes tactæ in pede quæſtionis. Alius eſt modus dicendi, ꝙ intellectus ſimpliciter, & abſolute loquẽdo, eſt nobilior quàm voluntas, ſicut videtur probari per ſex rationes: & per auctoritates ſuperius adductas, cũ argueretur ad titulũ quæſtionis pro parte negatiua: tamen ſecundũ quid voluntas excedit intellectum reſpectu alicuius obiecti particularis: puta reſpectu Dei. Actus enim voluntatis nobilior eſt circa Deũ, quàm actus intellectus. Melius eſt enim diligere Deum, quàm ipſum cognoſcere. Sed hoc videtur inconueniẽter dictum, quòd voluntas dicatur duntaxat nobilior ſecũdũ quid eo quòd habet nobiliorem actũ circa Deũ. Nobilitas enim ſimpliciter alicuius potentiæ eſt attendenda ex ratione ſui actus circa nobiliſſimum obiectũ. His præmiſſis, ponenda eſt concluſio contra duas præcedẽtes opiniones ſecundum tertiũ modum dicendi, videlicet, quòd voluntas eſt nobilior ſimpliciter, quàm intellectus. Probatur primo auctoritate Richardi in illo libello, qui incipit. Omne caput languidũ. Et Bern. in libr. de libero arbitrio. quaſi per totum, vbi expreſſè dicit, quòd ratio eſt pediſſequa voluntatis, & ſibi ſubiecta: hoc etiam habetur ab Auguſtino in pluribus locis, & præcipue lib. de lib. arbi. Secũdo probatur per rationẽ ſic. Illa potentia eſt nobilior ſimpliciter, cuius actus eſt nobilior ſimpliciter, quod eſt intelligendũ de actu ſecundo, qui eſt operatio ad excludendum potentiã materiæ, cuius actus cũ ſit ſubſtantialis, eſt nobilior: & tamẽ nõ eſt nobilior potentia materiæ, quàm voluntas. Sed actus voluntatis eſt nobilior, quàm actus intellectus: igitur. Minor probatur, quia voluntas per actum ſuum eſt prima regula, & menſura omnium actuum creaturæ intellectualis, vt patet per philoſophum. vbi inquirens principia humanorum actuum dicit, quòd iſta ſunt duo, videlicet appetitus finis, & intelligentia practica habens conformitatem ad appetitum rectum, qui eſt appetitus finis debiti. Talis enim appetitus eſt principium primum rationis practicæ, ſicut dicitur. Item voluntas per actum ſuum determinat intellectum ad alteram partem contradictionis, ſiue ad alterum contradictoriorum.

Ethic. lib. 6. c. 1.

3. de anima.

Nec intellectus ſeipſum determinare poteſt cũ agat natu raliter, & qua ratione ſe determinaret ad vnũ eadẽ ratione ad oppoſitum, ſicut dicit Ariſ. Et cõmẽtator ſuus dicit, ꝙ appetitus determinans qui eſt ipſa voluntas eſt vere dominus & liber. & per cõſequẽs intellectus per ipſum determinatus eſt vere ſeruus eius. Item quia voluntas per actũ ſuum perfectius, & intimius attingit Deum, quàm actus intellectus. Vnde dicit Hugo, quòd dilectio præeminet ſcientiæ: & vbi ſcientia foris ſtat, affectus penetrat amantis. Non quia aliquid diligatur, quòd non cognoſcitur, ſed quia perfectius diligitur, quàm cognoſcatur. Vnde & Dioniſius, virtutem vnitiuam attribuit amori, & non cognitioni. Item actus voluntatis eſt per ſe finis actionis intellectus: bene enim intelligere appetitur, propter bene velle: vel diligere, ſicut expreſſe determinat Anſel. Item oppoſitum actus optimæ voluntatis eſt pius, quòd oppoſitum actus optimi intellectus, ſicut odire Deum, quàm ignorare, vel errare circa ipſum. Peius etiam eſt non diligere Deum, habitis omnibus, quæ ad dilectionem requiruntur, quàm nõ cognoſcere habitis omnibus, quę requiruntur ad cognitionem. Item actus amicitiæ ad Deũ non poteſt eſſe malus, quilibet autem actus intellectus ad quẽ poteſt mouere volũtas, poteſt eſſe inordinatus ex peruerſitate actus voluntatis. Præterea probatur concluſio ſic. Habitus charitatis, quæ perficit voluntatem eſt nobiliſſimus: vt patet per Apoſt. Et per Aug. inſuper ſic probatur. Illud quod eſt prius generatione, eſt imperfectius. Et ꝙ eſt poſterius, hoc modo eſt perfectius, ꝙ maxime patet in perfectionibus eiuſdẽ generis. Sed actus intellectus eſt prior generatione, & actus voluntatis poſterior, vt patet: ergo voluntas eſt prior perfectione. Ad primum argumẽtum adductum ad probandum æqualitatem nobilitatis in intellectu & voluntate, dicendum, quòd licet intellectus, & voluntas ex ſuis conceptibus quidditatiuis abſolute ſumptis in communi, prout videlicet ſunt cõmunes Deo & creaturis dicant perfectiones ſimpliciter, quarum vna non eſt nobilior, alia tamen ex ſuperadditis inquantum. ſ. talis voluntas, & talis intellectus nõ ſunt pefectiones ſimpliciter, prout videlicet ſunt in creaturis. Ideo poteſt vna eſſe nobilior, altera quemadmodum homo inquantũ eſt

Super libro de angelica hierarchie.

De diu. no. c. 4.

1. Cor. 13.

In Monologion.

animal, non eſt nobilior aſino:ſed inquantum rationalis. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd intellectus, & voluntas non habent differentiam nobilitatis ex eo quod habent vniuocum in Deo, & creaturis. ſed ex eo ꝙ eſt ſupperadditum in creatura. Ad tertium dicendum, quòd licet ſint idem eſſentialiter eidem eſſentiæ ſimplici ſunt tamen alterius, & alterius rationis. Ad quartum dicendum, quòd nobilitas maior, vel minor non ſemper ſumitur ex obiecto:ſed ex modo tendendi in obiectum. Deinde reſpondendũ eſt ad argumenta, quæ videntur probare præeminentiã intellectus. Ad primum argumentum dicendum ad probationem antecedentis, quòd verũ non plus eſt obiectum intellectus, quàm bonum, nec econuerſo. Nec etiam verum eſt ſimplicius, quàm bonum : ſed ſe habent æqualiter. Et ſi haberent inæqualitatem dicendũ, quod bonum eſſet nobilius:verum enim non eſt eligibile, niſi quia bonum. Ad aliam etiam probationem dicendum, quod ens ita eſt obiectũ voluntatis, ſicut intellectus. Et ſi eſſet diſtinctio in obiectis, adhuc bonũ eſſet nobilius, licet minus commune. Ad ſecundũ dicendum, ꝙ nobilior eſt habitus voluntatis, qui eſt charitas, quàm ſit habitus ſapientiæ, de qua loquitur Ariſtoteles, ſi intelligatur verbum Ariſtotelis de ſapientia, quæ præciſe conſiſtit in intellectu. Dicendũ tamen, ꝙ Ariſtoteles ignorauit habitum charitatis, & ideo, quæ innituntur huic argumento innituntur ignorantiæ Ariſtoteli. Ad tertium negandum eſt antecedens. Actus enim voluntatis in genere naturæ, eſt ſimpliciter loquendo nobilior. Et ad primam probationẽ dicitur, quod dato antecedens eſſe verum, nõ valet conſequentia. Aliquando enim nobilius dependet ex aliquo ignobiliori, ſaltem, ſicut à cauſa partiali, ſicut compoſitum à materia, vel à forma : & ſicut actus intellectus à fantaſmate. Poteſt etiã negari antecedens, quia in ratione cauſæ, & cauſati nullo modo dependet actus volũtatis ab actu intellectus, licet actus intellectus ſit ibi primus ordine generationis, vel originis. Ad ſecũdã probationẽ dicendum, quod intellectus per actum ſuum non eſt prima regula humanorum actuum:ſed magis voluntas, quæ per volitionem finis eſt prima regula rationis practicæ, & cõſequenter actuum voluntatis circa ea quæ ſunt ad finẽ ita

quòd totum principaliter dependet ex voluntate. Et cum dicitur, quòd in actu voluntatis non eſt bonitas formalis, niſi conformetur rationi. Dicendum, quòd hoc non eſt ex præeminentia rationis ad voluntatem: ſed magis hoc reducendum eſt ad appetitum finis, qui eſt principium etiam rationis practicæ, quæ ſubſeruit voluntati circa ea quæ ſunt ad finem tanquam conſiliaria, cuius oppoſitum dictaminis poteſt voluntas eligere, & ſic actus eius eſt nobilior ſimpliciter, quamuis etiam non ſit bonus bonitate morali. Ad tertiam probationē dicendum, quòd obiectū intellectus non eſt immaterialius, quàm obiectum volūtatis, nec econuerſo. Et cum dicitur, quòd obiectum intellectus non eſt res in ſeipſa, ſed aliquo modo apud intellectum. Dicendum, quòd hoc nihil valet in actu perfectiſſimo intellectus, qui eſt notitia intuitiua. Ita enim intellectus intuetur rem in ſeipſa, ſicut voluntas diligit eam. Vnde parabolicum dictum, & male intellectum eſt illud, quòd intelligere eſt motus rei ad animam. Et velle eſt motus animæ ad rem. Nec videtur ratio in hoc dicto, niſi quia magis ſufficit intellectui res apud ſeipſum per actū intelligendi, quàm volūtati, quia voluntas cum hoc proſequitur eam in effectu. Nec etiā videtur in notitia abſtractiua, quomodo plus moueatur res ad animam, quàm in actu volēdi, niſi forte, quia prius ſit præſens intellectui in aliquo repræſtantiuo, quàm intelligatur. Non ſic autem in volūtate apud ſeipſam, ſed ſufficit præſentatio apud intellectum. Cum autem additur, quòd voluntas per actum circa malum obiectum inficitur, non autē intellectus. Dicendum, quòd hoc arguit libertatem, & ita nobilitatem voluntatis. Non enim ex imperfectione prouenit quòd poſſit deficere culpabiliter in actu ſuo, ſed ex perfectione & libertate tali quali puta creata. Ad aliam probationem dicendum, quòd actus voluntatis per ſe eligibilior. Et cū dicitur quòd voluntas per ſe eſt cęca. Dicendum, quòd hoc non eſt verum, quia non eſt nata videre. Vnde ita diceretur, quòd eſſentia animæ, vt diſtincta eſt contra potentias cęca eſt vel non videns. Ad quartum dicendum quòd maior eſt falſa. Et ad probationem dicendum, quòd non eſt ſimile: voluntas enim habet actū amicitiæ circa obiectū ſecundū quem amat obiectum in ipſo, non vt vi-

deatur vel huiuſmodi. Appetitus autem ſenſitiuus nullum actum habet niſi concupiſcentiæ Poteſt etiam dici, quòd appetitus ſenſitiuus non eſt vltimate & finaliter propter ſenſum, nec appetit ſenſus actũ quicquid dicat cõmentator: ſed magis appetit delectari in re ſenſata. Vnde appetit, ꝙ ſenſus ſentiat propter ſuum delectari. Ad quintũ argumentum negatur antecedens. Et ad probationem dicitur, quòd licet brutis conueniat appetitus in communi, non tamen appetitus liber qui dicitur voluntas, ſicut etiã licet conueniat eis potentia cognoſcitiua, non tamẽ talis qualis eſt intellectus. ad ſextum ar. Negatur antecedens tam enim intellectus, quàm voluntas immediate vnitur obiecto beatifico licet intellectus prius origine, & poſterius perfectione. Et hoc arguit in voluntate maiorem perfectionem. Ad ſeptimum argumentum dicendũ primo, quod Auguſtinus accipit contemplationem pro vita contemplatiua, quæ pertinet tam ad intellectum, quàm ad voluntatem, & ſimpliciter nobilior eſt actiua. Secundo dicendum ꝙ Ariſtotel. iij. Ethicorum accipit intellectũ pro tota parte intellectiua animæ, quæ ſimul comprehendit intellectum, & voluntatẽ. Hæc enim pars ſimpliciter eſt nobilior vegetatiua, & ſenſitiua. Tertio dicendum, quòd primo politice ſimiliter accipit philoſophus intellectum pro tota parte intellectiua, quæ eſt ſciens ratione intellectus, & principans ſiue dominans ratione voluntatis. Vel dicendum, quòd ibi philoſophus ſolummodo loquitur de appetitu ſenſitiuo.

Vtrum Deus potuerit facere voluntatem impeccabilem.

Scot. 2. d. 23. q. 1.

SEcundo quæritur. Vtrum Deus poſſit facere voluntatem creaturæ intellectualis impeccabilem per naturam. Primo arguitur, quòd ſic, quia Deus poteſt facere corpus, quòd non poſſit deordinari in motu ſuo, ergo etiam poteſt facere ſpiritum, qui non poſſit deordinari in motu voluntatis. Secundo arguitur. Deus poteſt facere

voluntatem, quæ neceſſario velit ſummum bonum: ergo etiam poteſt facere, quòd illa voluntas neceſſario velit omnia quæ ſunt ordinata in ſummum bonum. Antecedens patet quia dicit Auguſt. quòd omnes volunt beatitudinem. Et patet conſequentia, quia qua neceſſitate tendit aliquid in finem, eadem tendit in ea quæ ſunt ad finem. Tertio ar. Deus poteſt facere voluntatem creatam abſq; eo quod non eſt ei eſſentiale. Sed potentia peccandi, non eſt eſſentialis creaturæ rationali. Dicit enim Anſelmus, quòd poſſe peccare nõ eſt libertas, neque pars libertatis. igitur. &c. Quarto arguitur. Deus poteſt facere creaturam intellectualẽ impeccabilem per gratiã, ergo & per naturam patet conſequentia, quia quicquid nõ repugnat creaturæ intellectuali, poteſt ſibi concreari, & ita fieri ſibi naturale: gratia autem non repugnat creaturæ intellectuali. Contra. Anſelmus in libro. Cur Deus homo, diſcipulo quærenti, quare non potuit facere Deus creaturam rationalem impeccabilem? Reſpondit, quia non poteſt ipſam facere Deum. Item Augu. in li. contra Maximum dicit. Cuicunq; creaturæ præſtatur, vt peccare non poſſit. non eſt hoc propriæ naturæ, ſed gratiæ. Item Hieronymus in tractatu de filio prodigo, dicit. Solus eſt Deus in quem peccatum cadere non poteſt. Notandum, quod ſicut haberi poteſt ex prædictis auctoritatibus creaturę intellectuali nõ poteſt conuenire impeccabilitas niſi per gratiam. Gratia autem non poteſt eſſe naturalis, aut coeſſentialis creaturæ intellectuali. Nã etiam ſi ſibi cõcrearetur gratia. Tamen gratia ſemper eſſet gratia, & nũquam creaturę intellectuali naturalis, id eſt de natura ſua; vel neceſſario conſequens naturam. quòd ſic probat Scot. quia quandocunq; aliqua duo ſic ſe habent, quòd vnũ eorũ de ratione ſua eſt perfectibile, & aliud eſt eius perfectiuum nunquam poteſt alterum eorũ ſic creſcere in ſua entitate eſſentiali ꝙ ſit alterum eſſentialiter, vel ipſum vnitiue includat. Patet de materia, & forma, & de ſubiecto, & accidente: ſtante enim limitatione pefectibilis, impoſſibile eſt ipſum eſſentialiter, & per identitatem includere ſuam perfectionem. Si autem poneretur ſubſtãtia creata formaliter infinita, vt Deꝰ includeret vnitiue ſiue per idẽtitatẽ omnes pefectiones ſuas, & eſſet eadẽ eſſentialiter

De Tri libr. 15. c. 10.

2. d. 23. q. 1.

ipſis. Sed hoc eſt impoſſibile, videlicet creaturam eſſe infinitam formaliter. Cùm ergo creatura rationalis ſit finita, & gratia etiam finita, nunquam poteſt creatura rationalis ſic creſcere in ſua entitate ſubſtantiali quòd vnitiue, & per identitatem in ſe habeat perfectionē gratiæ. Hoc præmiſſo, ponitur talis concluſio. Non poteſt Deus facere voluntatem creatam impeccabilem per naturam, quia videlicet hoc eſt omnino impoſſibile. Hanc concluſionem dicit Scot. Magis eſſe tenēdam propter auctoritates ſanctorum, quàm propter rationes. Ratione tamen ſic probat eam, quia omnis voluntas quæ non eſt ſua regula, nec neceſſario conformis ſuæ regulæ, ſi ſibi naturaliter derelinquatur, poteſt deficere à rectitudine. Sed omnis voluntas creata eſt huiuſmodi. Item ſic probat, quia omnis voluntas, quæ appetendo non eſt quietata, nec poteſt quietari, niſi in bono infinito, quod tamen nō habet præſens, neque in ipſum actualiter tēdit, & ita in ipſo non immobilitatur, poteſt aliquid appetere non in ordine ad tale bonum vel tendere in bonum apparēs, & ſic peccare. Sed omnis voluntas creata ſuæ naturæ dimiſſa eſt huiuſmodi. igitur. Ad primum argumentum dicendum, quòd non eſt ſimile de corpore, & ſpiritu intellectuali, quia cū corpus non habeat libertatem, non poteſt deordinari deordinatione culpabili, ſicut ſpiritus. Vlterius dicendū, quòd non poteſt eſſe corpus, cui repugnet ex aliquo intrinſeco difformiter moueri, licet hoc non ſit in ſua poteſtate naturali. Et ſic etiam nulla poteſt eſſe voluntas libera, cui repugnet inordinate ſeipſam mouere. Ad ſecundum dicendum, quòd antecedens eſt falſum. Nulla enim voluntas neceſſario vult ſummum bonum, ſiue in vniuerſali, ſiue in particulari apprehenſum, vt alias dicetur. Et cùm dicitur, quòd omnes volunt beatitudinem. Hoc eſt intelligendum ratione naturalis inclinationis. In omnibus enim creaturis intellectualibus eſt inclinatio naturalis ad volendum beatitudinem. Et verum eſt, quòd vt in pluribus volitione etiam elicita, omnes volunt beatitudinem ſaltem ſecundum rationem vniuerſalem. Præterea dicendum, quòd dato, quòd voluntas neceſſario vellet finem, non tamen ſequitur, quòd neceſſario velit ea, quę ſunt ad finem cùm in eis non ſit tanta ratio bonitatis, vt in fine,

Ad tertium dicendum ad minorem, quòd poſſe peccare, id eſt poſſe præciſè in deformitatem, ſiue carentiam rectitudinis in actu, non eſt pars libertatis. Sed poſſe peccare, id eſt poſſe in actum, cui eſt annexa deformitas pertinet ad libertatem, non quidem ad libertatem in communi, vt & eſt communis Deo, & creaturæ, ſed ad libertatem creatam Ad quartum ſatis patet reſponſio ex notabili.

Vtrum aliquid aliud à voluntate cauſet actum volitionis in ipſa voluntate.

Scot.2.d.25.q.1.

TErtiò quęritur. Vtrum aliquid aliud à voluntate cauſet actum volitionis in ipſa voluntate. Primo arg. quòd ſic, quia accidens per accidẽs non eſt per ſe à principiis ſubiecti. Sed volitio eſt accidẽs per accidens. Non enim ſemper ineſt, ergo non cauſatur à voluntate, ſed ab aliquo alio. Secundo arg Quod eſt in potentia contradictionis ad aliqua, non ſeipſum determinat ad vnum illorum: ſed oportet, quòd ab alio determinetur, ſed voluntas eſt in potentia contradictionis ad nolendum, vel volendum, ergo ab alio determinatur ad volendum Tertio arg. Voluntas nõ eſt potentia actiua, ergo nõ cauſat ſuam volitionem, immo aliquid aliud. Antecedens patet, quia ſecundum philoſophũ. Potentia actiua eſt principiũ trãſmutandi aliud, inquantum aliud, per volitionem autẽ nihil aliud à voluntate tranſmutatur. Contrà. Dicit Auguſt. Si ſint duo æqualiter affecti animo, & corpore, & ambo tentantur eadẽ pulchritudine, vel alio obiecto. Vnde eſt, quòd vnus cadit, & alius non cadit? Et reſpondet hoc eſſe à ſola voluntate. Item dicit Auguſt. Si ea, quæ ſunt nobis voluntaria, non eſſent poſita in poteſtate noſtræ voluntatis, voluntas non eſſet laudanda, nec vituperãda, nec mouenda. Qui autem dicit voluntatem non eſſe mouendam exterminandus eſt à numero hominum. Item dicit Aug. Nihil eſt tam in poteſtate voluntatis, quàm ipſa voluntas, id eſt quàm ipſe actus volendi. Primo notandum, quòd aliqui dixerunt fantaſma irradiatum lumine intellectus agentis eſſe cauſam totalẽ, & immediatam tam in-

5 Met.

De Ciu. Dei lib.12.c.7.

De lib. arb. lib.2.

Retra. lib.2.

ſellectionis, quàm volitionis loquendo de immediatione cauſæ, licet non immediatione effectus, quia videlicet prius cauſat intellectionem, quàm volitionem. Et ratio huius opinionis eſt, quia oportet mouens, & motum eſſe diſtincta ſubiecta. Nihil autem eſt in parte intellectiua, quod ſit diſtinctum ſubiecto ab intellectu, & voluntate. Sed contra hoc arguit Scotus, quia oportet cauſam æquiuocam totalem eſſe nobiliorem effectu. Fantaſma autem non eſt nobilius immo minus nobile intellectione, & volitione. Item ex hoc ſequeretur, quòd anima ſeparata nõ intelligeret, neque vellet quia non habet fantaſma. Ad rationem autem opinionis dicendum, quòd non oportet mouens, & motum eſſe diſtincta ſubiecto: immo, quod plus eſt vnum, & idem poteſt eſſe mouens, & motum. Alia enim ſeparata poteſt ſeipſam mouere de vno vbi ad aliud. Secundo notandum, quòd aliqui alij dixerunt, obiectum cognitum ſiue intellectum eſſe cauſam totalem volitionis. Et videtur fundari hæc opinio in dictis Auerrois, dicẽtis, quòd balneum extra mouet vires ſenſitiuas, quas ſcilicet mouet effectiuè. Balneum vero intra animam mouet voluntatem. Item appetitus ſenſitiuus mouetur ab appetibili ſenſibili: ergo & appetitus intellectiuus ab appetibili intelligibili. Sed contra hoc arguit Scot. quia obiectum voluntatis eſt finis ad quem terminatur volitio. Sed ſicut dicitur de generatione. Finis vt finis mouet methaphoricè tantùm, & non effectiuè. Quod enim mouet effectiuè mouet propter finem. Finis autem vt finis non mouet propter finem. Item agens naturale non poteſt eſſe cauſa contrariorum in eodem paſſo. Sed in poteſtate volũtatis eſt velle & nolle, quæ reſpectu eiuſdem obiecti ſunt contraria, ergo non poſſunt cauſari ab agente naturali. Obiectum autem eſt agens naturale. igitur. Ad authoritatem autem Auerrois dicendum, quòd balneum intra animam non mouet aliquo modo effectiuè de per ſe: ſed tantummodo ſe habet vt cauſa, ſine qua non, vel poteſt concedi, quòd ſit mouẽs partiale, ſed non totale. Ad aliud autẽ dicẽdum, quòd non eſt ſimile de appetitu ſenſitiuo, quę libertatẽ nõ habet & de appetitu intellectiuo cum libertate. Vnde dicit Dam. quòd appetitus ſenſitiuus ducitur, & nõ ducit: appetitus vero intellectiuus

2. Metaph. t. c. 30.

1. de gene. t. c. 55.

ducit, & non ducitur. Tertio notãdum, quòd titulus quęſtionis poteſt intelligi, vel de cauſatione totali, vel de partiali. Dicit autẽ Sco. quòd nullo modo aliquid aliud à voluntate poteſt eſſe cauſa totalis volitionis. Poteſt tamen concedi, quòd obiectũ cognitum, ſit cauſa partialis eius licet probabilius videatur dicere, quòd ſola voluntas eſt totalis cauſa volitionis. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Nihil aliud à voluntate poteſt eſſe cauſa totalis volitionis patet, quia nihil aliud à voluntate poteſt eam contingenter determinare ad aliquẽ actum ſic videlicet, quòd poſſet etiam eam determinare ad oppoſitũ. Omnis enim cauſa naturalis eſt determinata ad vnũ effectum, vel ſi eſt indeterminata non poteſt ſeipſam, nec aliam determinare. Ad primum arg dicendũ, ꝙ licet accidẽs per accidens nõ cauſetur à ſuo ſubiecto, vel principiis eius neceſſario, bene tamen contingenter. Ad ſecundum arg. dicendum, quòd maior eſt vera de agente naturali ſed non de agente libero. Ad tertium negatur antecedens. Et ad probationẽ dicendum, quòd aliqui dixerũt illam eſſe diffinitionem potentiæ factiuè tantum & certum eſt, quod nihil facit ſeipſum. Sed hoc non ſufficit, quia philoſ. ibi examplificat de medico, qui ſanat ſeipſum, qui videlicet ſanat inquantum medicus etiam ſanatur inquantũ æger. Et ſimiliter dicendum ad propoſitum, quòd voluntas ſecundum aliam rationem agit cauſando volitionem, & ſecundum aliam rationem eſt receptiua volitionis. Dicendum ergo, quòd in diffinitione potẽtię actiuę ly inquantum reduplicat aliam & aliam rationem, quãdo idem eſt agẽs & paſſum Quãdo vero agẽs, & paſſum ſunt diſtincta ſubiecto reduplicat rem aliam, & etiam aliam rationem.

Vtrum voluntas velit aliquid contra rationem.

Scot. 2. d. 43. q. 2.

QVartò quæritur. Vtrum voluntas poſſit velle cõtra, vel præter iudicium rationis. Primo arg. quòd non ſic. Dicit philoſophus, quòd omnis malus eſt ignorãs, quę oportet operari, & à quibus eſt fugiendum. Sed hoc non poteſt eſſe in ratione ſtãte recta volũtas poſſẽt eſſe obliqua. igitur. Secũdo arg. Dicit philoſ. quòd habitis duabus

Ethic. lib. 3.

Ethic. lib. 7.

præmiſſis ſillogiſmi vnâ vniuerſali; & altera particulari neceſſe eſt operari etiã confeſtim, ergo voluntas non poteſt velle oppoſitũ. Tertio arguit. Oppoſitum eius, quod eſt à ratione iudicatum, aut non eſt prçſentatum voluntati, vel ſi eſt præſentatum, hoc eſt, ſub ratione mali. Sed voluntas non poteſt velle id quod non eſt ſibi præſentatũ, neque id quod ſibi præſentatum eſt ſub ratione mali. igitur. Quarto argu. Si ratione recta voluntas poſſit eſſe mala, ſequeretur, quod poſſet eſſe prudentia in ratione non exiſtente virtute morali in voluntate, quod videtur eſſe contra philoſophum. Contrà. Dicit quidem articulus Pariſienſis, quod error eſt dicere, quod ratione ſtante recta volũtas, non poſſit eſſe non recta. Primũ notãdum, quod appetitus ſenſitiuus, & appetitus intellectiuus dicũtur appetitus cognoſcitiui non quia cognoſcãt, quia prçſupponũt in actu ſuo notitiam ſui obiecti. Et in hoc differunt ab appetitu naturali, qui non præſupponit notitiã obiecti. Non eſt autẽ appetitus naturaliter aliquis actus elicitus, ſed ſolum naturalis inclinatio rei in id, quod eſt ſibi cõueniens. Vnde volitio naturalis non dicit aliquem actum elicitũ à voluntate, ſed naturalẽ inclinationẽ potentiæ volitiuç cui eſt eadem realiter. Et ſi inſtetur cõtra prædicta, quia nolens finem, nec tamen cognoſcens aliquod medium perueniẽdi in finem poteſt velle tale medium, ergo voluntas poteſt fieri in incognitum. Dicendum, quod in illo caſu voluntas, non vult medium, ſub ratione particulari, quam ignorat intellectus, ſed ſub communi ratione medij. Vel dicendum, quod in tali caſu voluntas non directè fertur in medium, ſed in inuentionem medij, quam conſiderat intellectus. Secundo notandum, quod ad actum volũtatis non ſufficit qualiſcunque cognitio obiecti, ſed oportet, quod cognoſcatur ſub ratione boni, aut honeſti, aut delectabilis, aut vtilis vel ſaltẽ non ſub ratione oppoſita ratione boni. Quod enim ſimpliciter apprehenditur, ſub ratione mali non habet rationem volibilis. Tertio notandũ, quod ſicut dicit phil. & etiam determinat iu. Illud eſt ſimpliciter, & ſecundum veritatem volibile, quod verè habet rationem boni, & tamen ſecundũ quid, & reſpectu alicuius illud eſt vnicuiq; volibile quod ſibi videtur bonũ, ſiue ſit in ſe verum bonum,

Ethic. lib. 6.

Ethic. lib 3.

ſiue apparens tantum. Et ſicut dictum eſt de bono quantum ad hoc, quod eſt eſſe volibile cõformiter dicendum eſt de malo, quantum ad hoc, quod eſt eſſe nolibile. His præmiſſis ponẽdæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt Voluntas poteſt non velle, quod ſibi præſentatum eſt, ſub ratione boni, & non nolle, quod ſibi præſentatum eſt ſub ratione mali patet, quia reſpectu cuiuſcunq; obiecti poteſt ſuſpendere actum ſuum alias nõ eſſet libera. Secunda concluſio voluntas non poteſt velle, quod ſibi prę ſentatũ eſt ſimpliciter, ſub ratione mali, nec nolle, quod ſi hi prę- ſentatum eſt ſimpliciter ſub ratione boni. Patet, quia primum nullo modo habet rationẽ volibilis, nec ſecundum rationem nolibilis. Et eſt aduertendum circa prædicta, quod non ſunt idem nolle, & non velle, quia non velle ſolum dicit negationem actus: nolle vero dicit actũ poſitiuum, ſcilicet actum refutatiuum. Ex prædictis autem apparet, quòd voluntas non dicitur libera, quia poſſit actus contrarios ſcilicet nolle, & velle reſpectu eiuſdem obiecti, ſed ſimpliciter eſt libera libertate contradictionis, quia reſpectu cuiuſcunque obiecti poteſt habere actum & non habere. Tertia concluſio. voluntas poteſt velle præter, vel contra partiale iudicium rationis, licet non contra totale. Secunda pars ſequetur ex præcedenti concluſione. Et prima probatur, quia præſentato adulterio per rationem voluntati ſub ratione inhoneſti, & ſub ratione delectabilis poteſt voluntas velle adulterium inquantum delectabile non obſtante ratione inhoneſti, ſecundum quam oſtenditur vt fugiendum. Ad primum arg. dicendum, quòd ſicut alias dictum eſt philoſ. ibi loquatur de ignorantia, quæ opponitur ſcientiæ approbatiuè. Vel aliter dicendum, quòd quandocunque voluntas malè vult eſt in ratione aliquis defectus conſiderationis reſpectu alicuius circunſtantiæ, vel alicuius cõparationis puta cum voluntas vult adulterium inquantum delectabile rationũ conſiderat actu, quòd ſemper honeſtum eſt pręferendum delectabili. Aut forte ſi conſiderat non tamen ſatis intẽſę, aut attente, & ſic eſt ibi aliqualis defectus conſiderationis, qui dici poteſt ignorantia. Ad ſecundum argum. dicendum quòd illa auctoritas, ſic eſt intelligenda, quòd tunc nihil deeſt ex parte intellectus ad operandum, ſed

tamen ſemper remanet voluntas libera ad velle, & nō velle. Ad tertium ſatis patet reſponſio ex dictis in tertio notabili, & tertia concluſione. Ad quartum dicēdum, quòd quando voluntas eſt mala, ratio non poteſt eſſe omnino recta, cum ſit in ea aliquis defectus conſiderationis neceſſariæ ad bene agendum.

Vtrum ignorantia cauſet peccatum ſiue inuoluntarium.

Diu. Thom. 1. quæſt. 176. artic. 3. Dur. 2. diſt. 22. quæſt 4.

QVinto quæritur. Vtrum in actibus humanis violentia, & ignorantia cauſent inuoluntarium. Primo argu. quòd non ſic. Inuoluntarium dicitur in ordine ad voluntatem. ſed voluntati non poteſt inferri violentia, igitur. Secundo argu. Inuoluntarium dicitur, quod fit contra imperium voluntatis. Sed aliqua violenta fiunt ex imperio voluntatis, igitur. Minor patet, quia poteſt aliquis ex imperio voluntatis flectere membra ſua violente contra eorum inclinationem naturalem. Tertio arg. de ignorantia, quia inuoluntarium meretur veniam vt di. Ariſt. Sed multa fiunt per ignorantiam, quæ non merentur veniam cum ignorantia aliquādo ſit culpabilis, igitur. Quarto argu. Inuoluntarium eſt cum triſtitia vt habetur. Sed quædam ignoranter fiunt, quæ non ſunt cum triſtitia puta, cum aliquis occidit hoſtem putans occidere ſeruū, igitur. Contra eſt philoſophus. Primo notanda ſunt tria præambula de voluntario. Primum eſt, quòd voluntariū dicitur dupliciter. Vno modo eſſentialiter, & quiditatiuè cuiuſmodi eſt volitio, quæ eſt actus elicitus à voluntate. Alio modo denominatiuè, & accidentaliter ſicut actus imperatus à voluntate: puta actus ſcribendi legendi, & huiuſmodi. Secundum eſt, quòd voluntarium denominatiuè dicitur dupliciter. Vno modo formaliter cum videlicet actus volendi fertur in illud, ſicut cum quis ſcribit volens. Alio modo virtualiter tantum, ſicut id quod ſequitur ad voluntarium formaliter: puta cum quis voluntariè multum bibit, & inebriatur, & alteri iniuriatur. Inebriari & iniuriari ſunt virtualiter voluntaria, quia

Ethic. lib. 3.

Ethic. lib. 3.

Ethic. lib. 3.

videlicet nata ſunt ſequi ad nimium potum. Tertiũ eum, quòd voluntarium formaliter dicitur duobus modis, vno modo à volitione antecedente aut etiam concomitante actualiter videlicet in exeunte antequã res fiat, vel dum fit ſicut cũ quis voluit ambulare, & ſtatim ambulat. Vel etiã dum actu volens ambulat. Alio modo à volitione ſubſequente, & acceptante, ſicut cum quis fodiens puteũ inuenit theſaurum de quo prius non cogitabat, talis inuentio eſt voluntaria à voluntate acceptãte, ſiue cõplacente, licet non à voluntate imperante. Secundo notanda ſunt tria præambula de inuoluntario. Primum eſt, quòd non ſunt idem inuoluntarium, & nõ voluntarium, quia non voluntarium dicit tãtum negationem volitionis. Inuoluntariũ vero ſuper hoc addit repugnantiam ad volitionem, vnde non voluntarium opponitur contradictoriæ voluntario. Inuoluntariũ vero, vt hoc ſumitur opponitur ſibi cõtrariæ, ita quòd inuoluntariũ propoſito, idem eſt quòd noluntarium, & ſic inuoluntarium dicitur, quòd eſt à voluntate nolitũ. Poſſet tamen aliquãdo accipi inuoluntarium priuatiue, prout dicit carentiam volitionis cum aptitudine non addendo repugnantia ad volitionem. Secundum eſt, quòd aliquid poteſt dici tripliciter inuolũtarium, ſiue voluntarium, vno modo à nolitione actualiter, & formaliter inexiſtente voluntati, ſiue antecedẽte, ſiue cõcomitante rem nolitam. Secundo modo à nolitione virtualiter inexiſtente. Puta cum voluntas quantũ eſt ex ſe nollet aliquid agere ſi ſcientia omnium circunſtantiarũ adeſſet. Tertio modo à nolitione ſubſequente actu, vel aptitudine: puta cum poſt rem factam cognoſcit aliquis circunſtantias particulares, quib⁹ cognitis ſibi diſplicet res facta. Tertium eſt, quòd cum inuoluntarium opponatur voluntario, & ad voluntarium requiritur, quàm aliquid fiat ſecundum motionem voluntatis, & ſecundum præcognitionem obiecti, quæ requiritur ad volitionem. Ideo inuoluntarium poteſt eſſe aliquid dupliciter. Vno modo, quia ſit contra motionẽ voluntatis, & hoc eſt inuoluntarium per violentiã. Alio modo, quia deeſt ibi cognitio obiecti, aut alicuius circũſtantiæ eius, & hoc dicitur inuoluntariũ per ignorantiam. Tertio notanda ſunt tria præambula de violento. Primum eſt, quòd ſecundum philoſophum,

Violentum eſt, cuius principium eſt extra conferente vim paſſo. Ex qua diffinitione patet, quòd principium effectiuum alicuius motionis violentę eſt extrinſecũ ei, quod violentiam patitur, & ſic non eſt natura, neque voluntas; quæ ſunt principia intrinſeca, nec ad talem motionẽ cõcurrit natura, aut voluntas. Secundum eſt, quòd violentũ dicitur dupliciter. Vno modo vt opponitur naturali, ſicut cum graue mouetur ſurſum. Secundo modo, vt opponitur voluntario, ſicut cũ aliquis violente trahitur deorſum contra ſuam voluntatem. Tertium eſt, quòd alio modo violentum dicitur dupliciter. Vno modo ex parte ſubiecti, ſicut ſi quis traheretur ſurſum de puteo. Alio modo ex parte agentis, ſicut cum quis trahit nauem ad vnam partem & ventus impellit ad aliam. Quarto notanda ſunt tria præambula de ignorantia. Primum eſt, quòd duplex eſt ignorantia. Quædam eſt ignorantia inuincibilis, quæ non eſt in poteſtate hominis, vt euitari poſſit, & hoc omnino excuſare peccatum. Alia eſt vincibilis, quæ videlicet euitari poteſt. Secundum ignorantia vincibilis eſt duplex. quædam eſt eorum, quæ tenetur aliquis ſcire cuiuſmodi ſunt communia præcepta iuris diuini. Alia eſt eorum, quæ non tenetur aliquis ſcire cuiuſmodi ſunt cõcluſiones geometriæ. Prima eſt culpabilis, ſecunda vero non. Tertium eſt, quòd ignorantia poteſt tripliciter ſe habere ad actum voluntatis. Vno modo concomitanter, quando ſcilicet id, quod agitur ignoratur, & tamen ſi ſciretur, nihilominus ageretur, ſecundo modo conſequenter, quia videlicet talis ignorantia eſt voluntaria, aut propter actualem volitionem, qua quis vult ignorare, vt videatur excuſari, & hæc eſt ignorantia affectata, quæ aggrauat peccatum. Aut quia voluptas negligit imperare laborem ſtudij ad ſciendum, quòd quiſq; tenetur ſcire, & hæc ſi aliquo modo excuſet, non tamen à toto. Tertio modo ignorantia poteſt ſe habere antecedenter ad actum voluntatis, quando ſcilicet non eſt volita, & ſine ipſa non eſſet volitio. Puta cum quis ignorat aliquam circunſtantiam actus, quam ſi cognoſceret non ageret, & hoc loquendo de circunſtantia, quam non tenetur ſcire, ſicut cum quis adhibita diligentia proiicit ſagittã, quæ interficit tranſeuntem. His præmiſſis, ponẽdæ

Ethic. lib. 3. ca. de volunt. & inuolũt.

ſunt quinque concluſiones. Prima eſt. Violentia oppoſita naturalitati ſubiecti non facit inuoluntarium. Patet, quia multa fiunt contra naturalem inclinationem ſubiecti, quę tamen voluntariè fiunt, vt patet ex tertio notabili. Vnde etiam econtra aliquis motus naturalis ex parte ſubiecti poteſt eſſe inuoluntarius, patet de illo, qui cadit deorſum. Secunda concluſio. Violentia prout attenditur ex parte agētis ſecundum voluntatem facit inuoluntarium, patet, quia facit aliquid repugnans voluntati. Tertia concluſio. Ignorantia concomitanter ſe habens ad actum volendi non cauſat inuoluntarium. patet, quia nihil facit repugnans volitioni Verum eſt tamen, quòd facit non voluntarium, quod enim eſt ignoratum, non poteſt eſſe volitū. Quarta concluſio. Ignorantia conſequens actum voluntatis non facit inuoluntarium ſimpliciter, ſed ſolum, ſecundum quid. Primum patet, quia talis ignorantia eſt voluntaria, vel ſimpliciter, vel ſecundum quid. Secundum patet, quia ſi adeſſet ſcientia oppoſita non eſſet volitio ſaltem tam intenſa Quinta concluſio. Ignorantia antecedenter ſe habens ad actum volendi cauſat inuoluntarium. patet, quia illud eſt inuoluntarium, de quo quis triſtatur cum cognoſcit illud, ſed de eo, quod fit per ignorantiam antecedentem, triſtatur agens habita ſcientia, igitur. Maior patet per philoſophum. Item etiam dicit Auguſtinus, quòd triſtitia eſt de his rebus, quæ nobis nolentibus accidunt. Ad primum argumentum dicendum, quòd licet voluntati non poſſit inferri violentia quantum ad actum elicitum, bene tamen quantum ad actum imperatum. Ad ſecundum argumentum dicendum ad probationem minoris, quòd tales flexiones membrorum, licet ſint violētæ, violentia oppoſita naturalitati ſubiecti, non tamen violentia oppoſita motoris voluntati. Ad tertium argumentum dicendum, quòd minor eſt vera de ignorantia vincibili, ſiue de ignorantia voluntaria, non autem de ignorantia inuincibili antecedente actum voluntatis. Ad quartum argumentum dicendum, quòd procedit de ignorantia concomitante.

3. Ethicorū.

Vtrum electio ſit actus voluntatis.

D. Tho.

D. Tho.1. p. q.85. art.3. & 12.q 12. art.1. Dur.2. d.38.q.2. Scot.2.d.38.q.1.

SEXTO quæritur. Vtrum electio, & intentio ſint actus ſolius voluntatis? Primo arguitur quòd nō. Et primo de electione, ſic. Electio importat collationem aliquorum. Sed conferre pertinet ad intellectum, igitur. Secundo argu. Eiuſdem potentiæ eſt ſillogizare, & concludere. Sed ſillogizare eſt actus intellectus: ergo & cōcludere. Electio autem pertinet ad concluſionem ſillogiſmi operatiui, vt habetur 7. Ethicorum, igitur. Tertio arguitur. Ignorantia pertinet ad intellectum. Sed quædā eſt ignorantia electionis, vt patet 3 Ethicorum, igitur. Quarto arguitur de intentione ſic ſecundum Philoſophum. Omne agens agit propter finem ſi ſit per ſe agens, ergo omne agens intendit finem, & ſic intentio non eſt ſolius voluntatis, ſed cuiuſlibet potentiæ actiuæ. Quinto arguitur. Intentio nominat relationem quandam, ſed referre eſt actus rationis, ſiue intellectus, igitur. Sexto arguitur. Lucæ 12. vbi dicitur. Si oculus tuus fuerit ſimplex, totum corpus tuum lucidum erit. Et iterum. Vide ne lumen, quod in te eſt tenebræ ſint. Dicit gloſa. Quod per oculum, & lumen ſignatur intentio, ſed oculus & lumen pertinent ad intellectum, igitur. Contra eſt Philoſophus. quo ad primam partem, & quo ad ſecundam partem. Sic arguitur. Intentio eſt finis, finis autem maximè eſt obiectum voluntatis, cum habeat rationem boni. Primo notanda ſunt tria præambula de electione. Primum eſt, quòd electio ſe habet ad voluntatem acceptam pro actu volēdi, ſicut inferius ad ſuperius. Eſt enim volitio quædam, contrahit autem volitionem, quia volitio poteſt eſſe ſiue de vno, ſiue de pluribus. Electio vero non eſt, niſi ſint plura bona propoſita, quorum vnum alteri præfertur. Hoc enim videtur ſonare nomen electionis. Oportet etiam, quòd illa plura ſint aliquo modo incompoſſibilia. Si enim poſſemus ea ſimul exequi, ita commode, ſicut alterum illorum per ſe nulla caderet ibi electio. Et conformiter dicendum eſt de multis malis

7. Ethic cap. de El.ct.

2. *Philo.*

Luca 12.

Ethic. lib.3.

incompoſſibilibus, quo ad fugam. Præterea volitio eſt tam poſſibilium, quàm impoſſibilium, & tam operabilium per nos, quàm non operabilium. Electio vero, quia tendit in opus actuale. ideo non eſt, niſi de his, quæ videntur nobis poſſibilia, & per nos operabilia. Secundum eſt, quòd electio præſupponit conſilium, quod eſt actus rationis, ſiue intellectus inquirentis quid, & qualiter ſit agendum: ideo electio præſupponit actum intellectus. Tertium eſt, quòd electio conſequitur iudicium rationis. Iudicium autem in operabilibus eſt de concluſione ſillogiſmi operatiui: ideo illud cadit ſub electione, quod ſe habet, vt concluſio ſillogiſmi operatiui. In operabilibus autem finis ſe habet, vt principium: media vero ordinata in finem, ſicut cõcluſiones: & ideo electio ſolum eſt mediorum ordinatorum in finem, & non finis inquantum eſt finis. Poteſt itaque ex dictis concludi talis diffinitio electionis. Electio eſt volitio vnius, vel plurium præ aliis inter ordinabilia ad finem. Secundo notanda ſunt tria præambula de intentione. Primum eſt, quòd intendere nihil aliud eſt, quàm in aliquid tendere. Et hoc poteſt dupliciter intelligi ſecundum Scotum. Vno modo generaliter ſiue à ſe, ſiue ab alio tendat aliquid in aliud, & hoc modo intentio conuenit cuicunque potentiæ. Alio modo ſpecialiter inquantum videlicet aliquid à ſeipſo tendit in aliud, quia videlicet ducit, & non ducitur: & ſic intẽtio eſt tãtummodo potentiæ liberæ. Secundum eſt, quòd aliter diſtingui poteſt de intentione. Poteſt enim ſumi tripliciter. Vno modo pro quacunque tendentia rei in aliud, & ſic conuenit omni potentiæ, & vniuerſaliter cuicunque rei in aliud tendenti, ſiue in obiectum, ſiue in finem. Secundo modo dicitur intentio tendentia alicuius potentiæ cognoſcitiuę in obiectum determinatum, ſecundum quem modum de aliquo aliquid inſpiciẽte dicimus. Iſte intendit in hoc. Vnde hoc modo Actuum. At ille intendebat in eos. Vnde ſecundum hunc modum hoc verbum intendo conſtruitur, cum caſuali ſignificante obiectum mediante illa præpoſitione in. Tertio modo propriè dicitur intentio tendentia potentiæ in finem, quem vult aſſequi, & in eo quietari: & ſic intentio eſt ſolius voluntatis. Alio modo ſecundum Bonauenturã diſtinguitur

2 d. 38. q. 1.

Act. 3.

de intentione. Quædam enim eſt intentio, quæ eſt tendentia appetitus naturalis,& hæc eſt neceſſitatis Alia eſt tendentia appetitus ſenſitiui, & hæc eſt impetuoſitatis. Alia vero eſt intentio propriè dicta, quæ eſt tendentia appetitus intellectiui in finem, & hæc eſt libertatis. Tertium eſt, quòd ſecundum eundem Bonauenturam. Intẽtio aliquando dicitur potentia intendens. Aliquando habitus, ſecundum quem aliquis intendit: aliquando finis intentus. Aliquando vero, & magis proprie actus intendendi, qui connotat præſuppoſitiuè actum intellectus inſpicientis: ſed formaliter eſt actus voluntatis in finem tẽdentis, & ratione connotati dicitur oculus & lumen: & quantum ad hæc duo habet intẽtio rectificari per fidem, & charitatem per fidem, videlicet clarificantem oculum intellectus, & per charitatem rectificantem pedem affectus. His præmiſſis ponendæ ſunt duæ concluſiones. 3. d.38.q.1.

Prima eſt. Electio eſt formaliter actus voluntatis, licet præſupponat actum intellectus: patet ſatis ex dictis in primo notabili. Secunda concluſio. Intentio propriè dicta eſt formaliter actus voluntatis: præſupponit tamen actum intellectus. Prima pars patet, quia ſolius potentiæ liberæ propriè loquendo eſt intendere finem, ſiue tẽdere in finem. Secunda pars patet, quia voluntas non poteſt tendere in id quod eſt ſibi incognitum. Ad primum arg. dicendum ad minorem, quòd conferre per modum iudicij eſt actus intellectus: ſed conferre vtendo, vel referre ordinando vnum amabile ad aliud eſt actus voluntatis, quæ ſicut eſt potentia reflexiua, inquantùm eſt immaterialis, ita etiam eſt potentia collatiua. Ad ſecundum dicendum, quòd electio dicitur pertinere ad cõcluſionem ſillogiſmi operatiui, non quia ſit ipſa concluſio, aut iudicium concluſionis: ſed, quia ipſum præſupponit. Ad tertium dicendum ad minorem, quòd quædã dicitur ignorantia electionis, non quia electio ſit ipſa ignorãtia: ſed quia ignorantia eſt de aliquo eligibili. Ad quartum dicẽdum, quòd illa procedit de intentione generaliter ſumpta. Ad quintum dicendum eſt ſicut ad primum. Ad ſextum patet reſponſio ex ſecundo notabili in tertio præambulo.

Thom. 1. p. q. 12. art. 1. Duran. 2 d 38. quæſt 2.

SEptimo quæritur. Vtrum omne opus, quòd fit bona intentiòne, ſit bonum. Primo arg. quòd ſic per Ambr. dicentem. Affectus, ſiue intentio operi tuo nomen imponit. Secundo arg. per Aug. dicentem. Intentio bonum opus facit. Tertio arg His arbor bona, quæ operatur inquantum bona, fructum bonum facit. Sed voluntas eſt arbor: & quãdo cum bona intentione operatur: operatur inquantum bona: ergo ſemper facit opus bonum. Quarto arg. Bonum eſt potentius quàm malum. Sed mala intentio quandocunque bonum opus facit malum: ergo à fortiori bona intentio malum opus facit bonum. Quinto arg Bonitas vna eſt à cauſa vna: ſed bonitas operationis humanæ eſt vna: ergo habet cauſam vnam, quæ non videtur eſſe alia quàm bonitas finis intenti. Contra Aug. dicẽ. quòd ea, quæ de ſe ſunt mala non poſſunt per bonam intentionem bene fieri. Iuxta quòd etiam dicit Apoſtolus, quòd non ſunt facienda mala, vt inde veniant bona. Primo notandum, quòd ſecundum intentionem
2. d 7. q. 1. Sco. triplex eſt conſideranda bonitas in actu humano. Prima eſt bonitas entitatiua, quæ eſt ipſa rei entitas. Alia eſt bonitas naturalis, quæ eſt perfectio ſecunda habens maliciam oppoſitam, quæ conſiſtit in aggregatione omnium quæ naturaliter coueniunt actui quando videlicet actus habet efficiens & obiectum, finem & formam, ſiue modum, prout conueniens eſt actui ex natura actus, quẽadmodum in corpore pulchritudo conſiſtit in aggregatione conuenientium ſibi, & inter ſe: puta quantitatis, coloris, & figuræ, & huiuſmodi, vt di. Aug. Alia vero eſt bonitas moralis, quæ reſultat ex aggregatione eorũ, quæ ſunt conuenientia actui non abſolutæ naturæ ex natura actus, ſed ſecundũ dictamẽtum rectæ rationis Recta autem ratio dictat, quòd actus humanus debet habere obiectum cõueniens, & determinatum modum, & ſic de aliis circunſtãtiis. Ex quo ſequitur, ꝙ talis bonitas nõ eſt à ſolo fine. Prima autẽ ratio huius bonitatis eſt efficiens, à quo habet actusquòd ſit moralis, quãdo videlicet libere eli-

citur, & hoc eſt commune bono & malo. Nihil enim eſt laudabile, aut vituperabile, niſi fiat à voluntate. Secunda vero ratio bonitatis moralis eſt ex cõuenientia ad obiectum. & huiuſmodi eſt bonitas ex genere, quæ habet cõtrahi per bonitatẽ ſpecialem, quæ eſt ex aliis ſpecialibus circunſtantiis, cuiuſmodi ſunt finis intẽtus, & forma, ſiue modus agẽdi vbi,& quãdo,& hmõi. Vlterius autẽ eſt bonitas meritoria, quæ videlicet pręſuppoſita cõpleta morali bonitate ſuperadditur ex relatione operis in finẽ, quæ tunc bene fit quãdo ex charitate procedit. Secundo notãdum, quòd intẽtio poteſt dici bona dupliciter. Vno modo bonitate finis intenti tantũ. Alio modo bonitate finis, & bonitate ordinationis mediorũ in finem. Hæc enim duo ſimul requiruntur ad hoc, quòd oculus mẽtis ſit ſimplex, videlicet quòd voluntas intendat debitũ finem, & quòd per rectã viam ad ipſum incedat. Tertio notandũ, quòd quantitatẽ meriti menſurari ſecundũ quantitatem intentionis poteſt intelligi dupliciter. Vno modo attendẽdo quantitatem bonitatis in intẽtione ex parte finis, ſiue boni intenti, ſic videlicet, quòd tantũ mereatur aliquis quãtum intendit mereri. alio modo attendẽdo quantitatem bonitatis in intẽtione ex parte ipſius actus intẽdendi, ſic videlicet quòd tantũ ſit bonitatis, & meriti in opere exteriori, quantũ bonitatis in intentione, quæ eſt ſecundum charitatẽ. Quarto notãdum, quòd ſecũdum doctor. tã vis eſt in intẽtione finis: vt ſine ea nihil meritoriũ eſſe poſſit ꝓpter quod di. Ber. quòd ſola intẽtio meritũ facit, & non requiritur actualis intẽtio in tota cõtinuatiõe operis, ſed virtute intẽtionis habitæ in inchoatione operis, vel ante tota operatio ſit meritoria, dum tamẽ nõ interueniat intentio cõtraria. Puta cũ quis peregrinaturus incipit viam ſuam actualiter cogitans de Deo, & ad ipſum per actualẽ intentionem referens peregrinationẽ ſuam, tota peregrinatio ſequẽs eſt meritoria virtute illius primæ intẽtionis, quãuis peregrinando nõ actualiter referat laborem ſuum ad gloriam Dei. Et hoc ſequitur quòd religioſus virtute voti ſui in ſua profeſſione explicite facti meretur exequẽdo ea ad quæ aſtringitur per illud votũ, licet non ſemper actualiter referat in Deũ, dum tamen nõ interueniat intentio cõtraria. Quãuis autẽ intentio ſit tanti valoris, nõ

In lib. de lib. arb.

tamen ſola ſufficere abſque exteriori opere, niſi quando facultas,& opportunitas deeſſent. His præmiſſis,ponēdæ ſunt tres cōcluſiones. Prima eſt. Omne opus factum intētione bona bonitate finis,& ordinis ſimul eſt bonum. Sed ad hoc nō ſufficeret bonitas finis intenti. Prima pars patet,quia intentio illo modo bona includit omnes circunſtantias,quæ requiruntur ad bonitaté operis. Vnde voluntas habens intentionē ſic bonam dicitur à Saluatore. Arbor bona, quæ ſemper fructus bonos facit. Secunda pars patet ex primo notabili. Item ſic ꝓbatur Intentio boni finis nō abſoluit à Dei præcepto: ergo nō poteſt facere, quòd tranſgreſſio diuini præcepti ſit bona, puta ſi quis furetur ad nutriendū pauperem nō excuſatur à tranſgreſſione præcepti. Secunda cōcluſio. Attendendo quantitatem bonitatis in intēſione ex parte finis,ſiue boni intenti nō eſt menſuranda quātitas bonitatis meritoriè,neq; etiā bonitatis moralis ſimpliciter ex quantitate ipſius intētionis: ſed bene attendendo quātitatem ex parte actus intēdendi. Prima pars patet,quoniā aliquando ſuperbus intēdit facere multum bonū,& multum mereri in opere ſuo, qui tamen apud Deū parū,aut nihil meretur vbi di.Bon. Et hoc ſæpius cōtingit, quòd quanto quis plus exiſtimat opus ſuum valere ad meritum, tanto minus valet. Secus autem dicendū eſſet de mala intentione quo ad malum: tantū enim quis malum facit,& tantum demeretur,quantum malum vult,& intendit facere. Vnde etiam ſola intētio mali finis, reddit totum opus malum. Etiam ſi ſint omnes aliæ circunſtantię bonæ. Ideo dicit Diony. quòd bonum eſt ex integra cauſa: malum vero ex ſingularibus defectibus. Secunda pars patet, quia omne meritum in opere exteriori, reducendum eſt ad radicem intentionis interioris per charitatem habitæ. Tertia cōcluſio. Sola intentio ſine opere exteriori nō ſufficit ad meritū, ſi facultas aſſit operandi. Patet, quia præcepta diuina nō ſolum ſunt de intendendo, vel volendo bonum, ſed de faciēdo. Ad duo prima argumenta dicendū, quòd per illas auctoritates intelligi debet, quòd intētio finis, eſt principalior in bonitate operis: ſed tamen nō eſt ſimpliciter ſufficiēs. Poteſt etiam dici, quòd loquuntur de intentione bona bonitate finis, & ordinis ſimul. Poſſent etiam intelligi

Matth 7.

De diui. nom.

præciſe de bonitate meritoria :iuxta id quòd dictũ eſt in fine primi notabilis. Ad tertium patet ſolutio ex ſecũdo notabili, & prima concluſione. Ad quartum dicendum, quòd licet bonum ſit potentius ad bonum, quàm malum, ad malum : tamen plura requiruntur ad bonum, quàm ad malum. Bonum enim conſiſtit in conſtruendo. Malum vero in deſtruendo. Facilius autem eſt deſtruere, quàm conſtruere. Ad quintum dicendum, quod bonitas humanæ operationis, non eſt vna vnitate ſimpliciter dicta, ſed vnitate congregationis particularium bonitatum ſecundum plures particulares circunſtantias.

QVÆSTIO OCTAVA.

Vtrum bonæ voluntatis ſit tantum vnius.

D. Tho. 1.2. q. 1. ar. 1. & q. 18. ar. 2. 3. 4.
Durand. 2. diſtinct 38. quæſtio.

OCtauo quæritur. Vtrum bonæ voluntatis ſit tantum vnus finis, ergo intentus, vel poſſint eſſe plures? Primo arg. quòd poſſunt eſſe plures, quia malę volũtatis poſſunt eſſe plures fines : ergo à ſimili & bonæ. Secundo arg. Bonum additum, bono facit ipſum melius, Sed bonus finis facit bonam voluntatem : ergo ſi ſint plures boni fines intenti ex hoc erit voluntas melior. Tertio arguitur. Poteſt aliquis ex bona volũtate ire ad eccleſiam, vt audiat ſermonem & vt adoret Deum: ſed illi ſunt fines diſtincti. igitur Contra, ſuper illud Deuteronomii. Diliges dominum Deũ ex toto corde tuo. Dicit gloſa. Non vult Deus amorem ſuum partiri, vt ſimul aliquid cũ eo diligamus. *Deutero. c. 6.*
Primo notandum quòd finis dicitur dupliciter, videlicet finis in quo quieſcitur, & finis quo quieſcitur. Et hoc dupliciter Vel ſimpliciter, vel vt nunc. Finis in quo quieſcitur, eſt ipſe Deus. Finis vero quo quieſcitur eſt charitas creata: charitas quidem conſummata eſt finis, quę ſimpliciter quieſcitur : & charitas viæ eſt finis quo quieſcitur in Deo vt nunc. Sicut enim locatum non quieſcit in loco, ni ſi mediante pondere, ſic anima in Deo quieſt quaſi locus

2.d.38 q.1. eius, non quieſcit niſi mediante dilectione. Secundo notandum, quòd ſicut dicit be. Bonauent. Contingit ſtatuere plures fines tripliciter. Primo modo ita quòd ſit finis ſub fine & propter finem. Secundo modo, quòd vnus ſit principalis, & alter non principalis, ſed non actualiter relatus in principalẽ. Tertio modo ſic, quòd vterq; ſit principalis. Exemplũ de primo modo, vt ſi quis vadat ad eccleſiam intendens dicere laudes diuinas, & ſimul cũ hoc pecuniam pro diſtributionibus accipere quam intendit expendere ad gloriam Dei. Exemplum de ſecundo, vt ſi quis vadat ad eccleſiam intendens laudare Deum, & cum hoc accipere pecuniam de qua non cogitat actualiter quid facturus ſit: nec tamen diligit eam propter ſe. Exemplũ de tertio, vt ſi quis vadat ad eccleſiam duplicata intenſione intendens, videlicet placere Deo, & ſimul cum hoc recipere pecuniam, quam ſicut auarus diligit ad amplianandum theſaurum, & in ea delectandũ. Primo modo ſtatuere plures fines eſt bonæ voluntatis. Secundo modo nõ eſt bonæ voluntatis formaliter, nec tamen ita ſibi repugnare non poſſit eſſe cum ea, quia non eſt mortale peccatum, *Confeſſ.li. 1.* ſed veniale tantum. Et quantum ad hoc dicit Auguſt. Minus domine te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat. Tertio modo ſtatuere plures fines, eſt cõtra bonam voluntatem: talis enim vult duobus dominis ſeruire. Tertio notandum ſecundũ eundem Bonau. quod non eſt ſimile de bona voluntate, & de mala voluntate. Bona enim voluntas tendit in bonum incommutabile, quod eſt tantum vnum in quo eſt ratio omnis boni. Mala vero voluntas tendit in bonum cõmutabile, quod eſt multiplex nec in aliquo tali eſt plena ratio bonitatis. His pręmiſſis, ponendæ ſunt tres cõcluſiones. Prima eſt. Conuenienter dicitur charitas finis cuiuſlibet bonæ voluntatis, patet, quia charitas increata, quæ eſt. ipſe Deus, eſt finis in quo quieſcit bona voluntas: charitas vero creata eſt finis quo quieſcit vt patet ex primo notabili. Item ſic probatur, quia j ad Thi.j.c. dicitur. Finis præcepti charitas: ſed ad illum finem tendit bona volũtas ad quam ordinatur Dei præceptum. igitur. Secunda concluſio. Bonæ voluntatis eſt tantum vnus finis principalis: patet, quia eſt tãtum vnum ſummum bonum, quod ſolum eſt quietatiuum

bonæ voluntatis, vt alias dicetur. Tertia concluſio. Malæ voluntatis poſſunt eſſe vniuerſi fines principales: patet ſatis ex iij. notabili. Ad primum arg. patet ſolutio ex iij. notabili Ad ſecundum dicendum, quòd maior eſt vera quando ſeruatur ordo debitus: cum autem quis intendit plures fines, vt principales licet ſint ambo boni peruertitur ordo debitus, ſecundum quem omnia debent referri ad vnum vltimum finem. Ad tertium patet reſponſio ex iij nota.

Vtrum aliquis actus voluntatis ſit indifferens.

D. Tho. 1 2 q. 18 ar. 8. & 9. Scot. 2. d. 41. q. 1. Dur. 2. d. 4 q. 1.

NOno quæritur. Vtrum aliquis actus voluntatis poſſit eſſe indifferens. Primo arg. quod non. Bonum & malum priuatiue opponuntur: priuatiue autem oppoſita circa ſubiectum propriũ ſunt contradictoria, vt habetur. xij. metha. Inter contradictoria vero non eſt dare mediũ. *t. c. 3.*
vt habetur iiij. metha. igitur. Secundo arguitur. Si poſſint eſſe actus indifferentes, ſequitur, ꝙ etiam poterit eſſe ha- *t. c. 27.*
bitus indifferens: quod patet, quia ex talibus actibus frequẽtatis generabitur habitus inclinãs ad cõſimiles actus. Tertio arguitur Omnis actus volũtatis, aut habet ea quæ ſibi conueniunt: & ſic eſt bonus, vel non habet: & ſic videtur eſſe malus: ergo nullus eſt indifferens. Contra. dicit Ambro. Affectus operi tuo nomen imponit. Si autem nõ poſſet eſſe actus indifferens, de ſe non videtur, quod ex alio affectu poſſet eſſe bonus & ex alio malus. Primo notandum, quod duplex eſt actus hominis: quidam eſt ex ſola imaginatione procedens: puta mouere pedem fricare barbam, & huiuſmodi: & tales non dicuntur humani: quia non ſunt à voluntate imperati. Alij ſunt ex deliberatione procedẽtes: & iſti proprie dicuntur humani. Præterea poſſumus loqui de actu humano dupliciter, vel ſecundum rationem ſuæ ſpeciei in cõmuni, vel de actu in eſſe ſingulari, & indiuiduo. ſecundo notandum, quod quadrũplex bonitas cõuenire poteſt actui humano, ſcilicet enti-

tatiua naturalis: moralis, & pluſquam moralis, ſcilicet meritoria. Bonitas entitatiua, vniuerſaliter conuenit omni actu. immo etiam loquendo de hac bonitate: omne ens eſt bonum, & ideo talis bonitas nullam habet malitiam oppoſitam. Bonitas vero naturalis, vt dictum eſt conuenit actui ex eo, quod habet omnia quæ conueniunt ſibi ex natura ſua. Malitia vero oppoſita erit ſi in actu ſit aliquid ſibi diſconueniens ex natura ſua puta modus diſcōueniens, vel finis. Loquēdo itaque de hac bonitate vel malitia, probabile videtur dicere, ꝙ omnis actus eſt bonus vel malus maxime loquendo de actu ſingulari: aut enim habet oīa quæ ex natura ſua ſibi conueniunt, & ſic eſt bonus, aut non habet omnia ex natura ſibi conuenientia: & ſic in eo eſt aliqua imperfectio naturæ ſuæ diſcōueniens: & ſic eſt malus. Tertio notandum, quòd bonitas moralis poteſt dici dupliciter. Vno modo ſtricte, prout actus dicitur bonus moraliter, quia cauſatur ab habitu virtutis, & ex oppoſito dicitur malus quia cauſatur ex habitu vitioſo. Alio modo dicitur bonitas moralis ex eo quod actus habet ea, quæ ſibi conueniunt ſecundum dictamen rectę rationis. Et hæc bonitas eſt duplex, videlicet ex genere, & ex circunſtantia vt patet ex his, quæ dicta ſunt quando quærebatur: vtrum malus angelus neceſſario velit male: & quando quærebatur vtrum omne opus quòd fit bona intentione ſit bonum. Quarto notandum ſecundum Sco. quòd bonitas meritoria conuenit actui bene circunſtantionato ex relatione eius ad finem debitum per habitum charitatis. Contingit autem actum per charitatem referri tripliciter. Primo modo actualiter, puta cum quis actualiter cogitans de Deo, vult aliquid propter Deum. Secundo modo virtualiter puta cum aliquis ex cognitione, & dilectione Dei deuenit in cognitionem, & volitionem alicuius operis: & tamen exequendo opus illud non actualiter cogitat de Deo. Tertio modo habitualiter tātum puta ſi omnis actus referibilis in finem vltimum productus ab habente charitatem dicatur referri. Tripliciter etiam dici poteſt actus nō referri. Primo modo priuatiue: quia. ſ. non refertur actualiter, nec virtualiter, licet ſit natus referri. Secundo modo negatiue per negationem videlicet non ſolum relationis actualis, & virtualis ſed etiam

2. diſt. 7. q. 1.

per negationem referibilitatis ſicut peccatum veniale. Tertio modo contrarie, quia videlicet corrumpit principium referendi. ſ. charitatem cuiuſmodi eſt peccatum mortale Certum eſt autē, quod actus qui refertur actualiter eſt meritorius: & hoc etiā eſt valde probabile de relato virtualiter Certum eſt etiam, ꝙ actus qui negatiue nō refertur per negationē tam relationis quàm referibilitatis: licet ſit cū charitate eſt demeritorius. Et hoc certius eſt de actu non relato contrarie. De actu autem qui refertur habitualiter tantum: aut etiam de actu qui nō refertur nec actualiter, nec virtualiter: probabile eſt, quod talis eſt indifferens. quia poſſibile eſt nullam deordinationem eſſe in eo, quæ ſufficiat ad rationem peccati, ſiue demeriti: quia nō tenetur homo referre quæcunque actum ſuum in Deum, nec videtur eſſe ibi ſufficiens ratio bonitatis meritorię: quia non videtur ad meritum ſufficere relatio minor, quòd virtualis, Dicit autem Bon. in eadem diſ. ꝙ ſufficit relatio habitualis: ſed tamen ex intentione di. idem cum Sco. ſic. n. dicit. Habitualem aut reſolutionē voco non ſolum, quia aliquis habeat charitatem, per quam ſit habilis ad referendum, ſed quia in principio operationis illius, vel alterius ad quam illa conſequenter ſe habet intentionem, habet ad Deum directā. Vnde ſi quis intendit dare pro Deo centum marchas, licet poſtea non actu cogitet de Deo in ſingulis donationibus: nihilominus tamen omnes illæ ſunt meritoriæ ex virtute primæ intentionis, ad qua conſequenter ſe habent. Secus autē eſſet ſi opus alterius generis inciperet: quia opporteret intentionē renouari. dicit præterea Bon. Habitualem etiā intētionē, ſiue relationē voco quoniā non præcogitato in actu, tunc fine vltimo ex ſola boni operis conſideratione ipſa charitas prompta, vel alia virtus charitate informata ad bonum opus inclinat, ſicut obediens meretur: etiam ſi nihil tunc cogitet de Deo, ſed ſolū conſideret, ꝙ bonum eſt obedire. His præmiſſis, ponendæ ſunt ſeptē concluſiones. Prima eſt loquendo de bonitate entitatiua, aut etiam de bonitate naturali, nullus actus eſt indifferens ad bonitatē, & malitiā maxime loquendò de actu ſecundū rationē ſingularē. Patet, quia omnis actus eſt bonus bonitate entitatiua: & nullus eſt qui nō ſit bonus, aut malus bonitate natu-

rali:patet ex 2. notab. Secunda concluſio. Actus ex ſola imaginatione procedēs, non eſt bonus, neque malus moraliter: patet, quia non eſt voluntarie elicitus. Tertia concluſio. Actus ex deliberatione procedens ſecūdum ſuam rationem ſpecificam poteſt eſſe indifferēs ad bonitatem, & maliciam moralē. Patet, quia contingit duos actus eſſe eiuſdem ſpeciei, quorum vnus eſt bonus moraliter, non autem alius. Quarta concluſio probabile eſt dicere, ſecundum Scot. quòd actus humanus poſſit eſſe indifferens ad bonitatem, & maliciam moralem ſtrictè ſumptam loquendo etiam de actu, vt ſingularis eſt. Probat Scot. quia ſecundum philoſophum, Iuſtitia generatur ex operibus iuſtis: ſed non iuſtè factis. Illa ergo opera non ſunt mala moraliter cùm ſint iuſta, nec tamen habet illam bonitatem, quæ eſt ex habitu virtutis. Item vt dicit Scot. Nulla videtur neceſſitas, quòd homo habens habitum virtutis, vtatur eo in omni actu: ſed ſolùm quando imminet paſſio tam vehemēs, quæ poſſet ſubuertere rationem Quinta concluſio. Nullus eſt actus indifferens ad bonitatem, & maliciam ex genere: patet ex dictis ſuprà in illa quæſtione. Vtrum mali angeli neceſſario male velint. Sexta concluſio. Poteſt eſſe actus aliquis indifferens ad bonitatem, & malitiam ex circunſtātia: patet ex dictis ibidem. Septima concluſio. Poteſt eſſe aliquis actus voluntatis indifferens ad bonitatem meritoriam, & malitiam demeritoriam: patet ex 4. notab. Ad primum arg. dicendum, quòd bonum & malū, non opponuntur priuatiuè circa actum humanū, loquendo vniuerſaliter: ſed ſolùm quando actus debet habere bonitatem: non enim ſemper dicitur actus malus moraliter, aut etiam demeritoriè, quando non habet bonitatem moralem, aut etiam meritoriam, ſed tunc dicitur malus priuatiuè, quando non habet bonitatem, quam debet habere. Ad ſecundum dicendum, quòd illud totum eſt concedendum, nec eſt inconueniēs. Ad tertium dicendum, quòd actus non ſemper eſt malus moraliter, aut demeritoriè, quia non habet omnia, quæ ſibi eſſent cōuenientia: ſed ſolū quādo non habet, & deberet habere.

2. *Ethic.*

Vtrum fruitio ſit actus voluntatis.

Duran.1.d.1.q 1. Scot.1.d.1.q 3. Thom.1.2 q. 11 art.1 & q.25.art.1.

DEcimò quæritur. Vtrum fruitio cõtra vſum diſtincta ſit actus voluntatis circa vltimum finem apprehenſum per intellectum, neceſſario elicitus. Primo arguitur, quòd fruitio non diſtinguatur ab vſu. Deus enim eodem actu voluntatis fruitur ſeipſo, & vtitur creaturis: beati etiam eodem actu Deo fruuntur, & vtūtur creaturis viſis in Deo, & vniuerſaliter eodem actu poteſt diligi finis, & id quod eſt ad finem: dilectio autem finis eſt fruitio: dilectio vero eius, quod eſt ad finem dicitur vſus: igitur. Secundo arg. quòd fruitio non ſit actus voluntatis. Dicit etiam Auguſt lib. de doctri. chriſtiana. Summa merces eſt, vt Deo perfruamur. Et ſecundum eundem lib. de Trin. Sola viſio eſt tota merces: ergo fruitio eſt viſio: viſio autem eſt actus intellectus. ergo, &c. Tertio arg. quòd fruitio nō ſit circa vltimum finem: quia in motu in infinitum non eſt quietatio, & ſic neque fruitio. Sed circa obiectum infinitū, poteſt potentia in infinitum proficere perfectius cognoſcendo, & perfectius appetendo: igitur. Quarto arg. Capacitas voluntatis creatæ eſt finita: ergo ſatiari poteſt bono finito. Quinto arg. Aliquid eſt excedens capacitatem animæ rationalis, vt Deus, & aliquid ab ipſa deficiens, vt ſenſibilia: ergo aliquid eſt ſibi æquale in quo ſatiari poteſt, & id eſt minus Deo Sexto arg. Quælibet forma naturalis ſatiat potētiam materiæ: ergo etiā quodlibet obiectum ſatiat capacitatem potentiæ fruitiuæ. Antecedens patet, quia niſi ſic ſtante tali forma, materia naturaliter inclinaretur ad aliam formam, & ſic violenter quieſceret ſub tali forma. Septimo arg. quòd voluntas fruatur neceſſario vltimo ſiue apprehēſo per intellectum, quia ſecundum Auguſt. 13. de Trin. Certum eſt, quòd omnes volunt beatitudinem, quod non poſſet eſſe verum, ſi poſſent non velle beatitudinem. Octauo arg. ſecundum Auicen. 8. Metha. dilectio eſt ex cōiunctione conuenientis: ſed finis vltimus neceſſario conuenit voluntati: ergo ex coniunctione eius cum voluntate neceſſario cauſatur

dupliciter. Vno modo generaliter pro omni actu delectatiuo, ſecundum quem modum di. Augu. quòd frui eſt vti cũ gaudio. Alio modo ſpecialiter, & propriè pro actu delectatiuo, & quietatiuo, ſecundum quem modum, dicit Auguſt. quòd fruimur cognitis, in quibus voluntas propter ſe delectata cõquieſcit. Et cùm non poſſit eſſe quies, niſi in fine vltimo: ſequitur quòd nihil poteſt eſſe obiectum fruitionis, niſi finis vltimus, ſiue verus, ſiue apparẽs per rationem videlicet erroneam: ſiue præfixus, aut præſtitutus cui videlicet volũtas ex libertate ſua adhæret tanquam fini vltimo. Non eſt tamen intelligẽdum, quòd ratio finis ſit ratio obiectiua fruitionis, cùm dicat ſolum reſpectum rationis: ſed in fruitione, quæ eſt reſpectu veri finis vltimi, ratio finis concomitatur ſecũdum veritatem obiectum fruibile. Et in fruitione finis apparentis ratio finis concomitatur apparenter ipſum obiectum. In fruitione vero finis præfixi ratio finis cõſequitur ipſum actũ voluntatis circa obiectum, quia videlicet voluntas per actum ſuum ex libertate ſua adhærens tali obiecto propter ſeipſum irreferibiliter tribuit ei rationem finis. Tertio notanda ſunt quatuor dicta de comparatione fruitionis ad vſum. Primum eſt, quòd vſus ſe habet ad fruitionẽ, ſicut actus imperfectus ad perfectum. Vſus enim eſt actus voluntatis quo diligimus bonum propter aliud: fruitio vero eſt actus voluntatis, quo diligimus bonum propter ſe, quod eſt intelligendum propter ſe finaliter & non formaliter tantùm: vnde quamuis virtutes, ſecundum Ambroſium, ſint diligendę propter ſe formaliter, non tamen finaliter: ideo non eſt eis fruendũ. Et ſi quæratur. An fruitio, & vſus ſufficienter diuidant actum voluntatis tãquam membra immediata. Dicendum eſt, quòd non: eſt enim dare actum neutrum; qui videlicet nec eſt vſus nec fruitio: puta cum quis diligit aliquod bonum non referendo ipſum actualiter in finem nec tamen in eo ſiſtendo, vt in fine, quod poteſt fieri abſque inordinatione: alias quandocunque aliquod bonum creatum diligimus, non cogitantes actualiter de Deo, ſemper peccaremus. Secundum eſt, quòd aliquis actus fruendi realiter differt ab omni actu vtendi, patet, quia poſſumus Deum concipere nihil aliud cogitando, & ita frui eo non vtẽdo aliquo. Tertium

eſt. Aliquis actus vtēdi realiter differt ab omni actu fruēdi, patet cum aliquis diligit aliquod bonū propter finem non vltimum. Eſt enim ibi actus vtendi per quem illud bonum refertur ad finē, & tamen non eſt ibi actus fruendi reſpectu finis, cùm in illo fine non ſe quietet voluntas, nec in eo ſiſtit, vt in vltimo fine Quartum eſt. Aliquis actus vtendi eſt idem realiter cum aliquo actu fruendi: puta cum quis vtitur creatura, propter Deum. In tali tamen actu ſunt rationes vſus, & fruitionis formaliter diſtinctę, videlicet pœnes diuerſa obiecta. Quarto notandū, quod fruitio aliquando ſumitur abuſiuè tantùm pro quietatione appetitus ſenſitiui in obiecto ſuo, ſecundū quem modum dicit Auguſtinus. Frui quidem cibo, & qualibet corporali voluptate non abſurde exiſtimātur, & beſtiæ, quia videlicet adhærent obiecto delectabili non referendo illud in finem, quamuis non ſibi adhæreant irreferibiliter contrarię appręciando videlicet id tanquam irreferibile: ſed non referendo negatiuè tantùm. Aliquando vero dicitur fruitio proprię prout videlicet eſt actus voluntatis irreferibiliter adhærentis obiecto, & ſe in eo liberè quietantis. Eſt autem fruitio proprię dicta duplex. Quædam eſt formaliter infinita, quæ videlicet diuina volūtas fruitur eſſentia diuina. Alia vero eſt finita formaliter. Et hæc eſt duplex. Quædam eſt inordinata, qua videlicet voluntas peccatoris ſe liberè quietat in bono cōmutabili non quidem in bono, quod ſibi cōcupiſcit, quia omnis amor concupiſcentiæ præſupponit amorem amicitiæ. ſed magis in ſeipſo quem inordinate amat. Ideo vt communiter dicitur peccator fruitur ſeipſo. Et hoc videtur dicere Auguſtinus, quando dicit, quod amor ſui ædificat ciuitatem Babylonis. Alia vero eſt fruitio ordinata, qua videlicet voluntas creata fruitur bono infinito. Et hæc eſt duplex: videlicet imperfecta, quæ eſt viatorum iuſtorum. Et perfecta, quæ eſt beatorum. Quinto notandum, quod titulus quæſtionis poteſt intelligi quadrupliciter. Primo modo de fine obſcurè in vniuerſali apprehenſo, ſicut dum concipimus beatitudinem ſub communi ratione. Secundo modo de fine in particulari obſcurè appręhenſo, vt dum concipimus beatitudinem in Deo trino, & vno. Tertio modo de fine, clarè viſo in voluntate ſupernaturaliter eleuata

Lib. 83. Quæſt.

De ciuit. Dei 18. c. 17.

eleuata per habitum charitatis. Quarto modo de fine clarè viſo in voluntate non eleuata ſupernaturaliter. His præmiſſis ponendæ ſunt quindecim concluſiones. Prima eſt. Viſus,& fruitio ſemper formaliter diſtinguuntur, & aliquando realiter. patet ex tertio notabili. Secunda concluſio. Fruitio eſt actus voluntatis: patet, quia fruitio nominat actum quietatiuum. quietatio autē pertinet ad voluntatem. Item dicit Auguſtinus in libro de quæſtionum, quod omnis peruerſitas, quæ vitium dicitur, eſt vti fruendis,& frui vtendis. peruerſitas autem formaliter eſt in voluntate. Tertia cōcluſio. Peior eſt actus vti fruendis, quàm frui vtendis: patet, quia peior eſt deordinatio circa Deū, quàm circa creaturas. Sed vti fruēdis nominat actum inordinatum circa Deum. Frui vero vtēdis circa creaturas. Ad maiorem huius intelligentiam notandum eſt, ſecundum magiſtrum Franciſcum de Maronis, quod quattuor ſunt genera virtutum. Quædam enim ſunt ad actum meritorum regulandum cuiuſmodi eſt prudentia, quę eſt directiua tantùm,& non motiua. Aliæ ſunt ad actum remittendum, cuiuſmodi eſt temperantia eo, quod circa delectabilia nimia eſt pronitas ad intendendum Aliæ ſunt ad actum intendēdum, cuiuſmodi eſt fortitudo eo, quòd potentia ſæpius refugit id, quod eſt arduum circa, quod eſt fortitudo. Aliæ ſunt partim ad intendendum, & partim ad remittendum cuiuſmodi eſt iuſtitia, quæ inquantū eſt punitiua habet remittere actum & inquātum remuneratiua habet intendere eo, quòd homines ex natura proni ſunt ad puniendum: & ex cupiditate parci ſunt ad remunerandum. De his ergo datur generalis regula. Quandocunque virtus ordinatur ad intendendum actum, vitium quod ſe tenet ex parte defectus eſt peius, quia magis contra tēdit virtuti. Quando vero virtus ordinatur ad remittendum actum: vitium quod ſe tenet ex parte ſuperabūdantiæ eſt peius propter eandem cauſam. Nunc autem ad propoſitum amicitia ordinatur ad intendēdum actum amādi eo, quòd homines proni ſunt ad diſcordiam. Ideo vitium, quod importat defectum amoris cuiuſmodi eſt vti fruendis peius eſt, quàm vitium, quod nominat ſuperabundantiam, ſiue exceſſum amandi cuiuſmodi eſt frui vtendis. Et ſi inſtetur, quia optimo opponitur peſſimum.

Lib 83. Quæſt.

Fruitio autem circa Deum eſt optimus actus, ergo videtur, quòd inordinata fruitio, quæ eſt circa creaturas eſt actus peſſimus. Dicendum, quòd vti Deo magis & formalius repugnat fruitioni ordinatæ, quæ eſt de Deo, quàm fruitio, quæ eſt circa creaturas, quia videlicet eſt circa idem obiectũ. Quarta concluſio. Nulla creatura poteſt eſſe obiectũ ordinatæ fruitionis patet, quia omnis voluntas ordinata diligit bonũ, ſecũdum naturam ſuæ diligibilitatis. Nulla autẽ creatura eſt bona, & diligibilis propter ſe finaliter, ſed propter vltimũ finem. Itẽ vltra bonitatem cuiuſcunque creaturæ, cùm ſit finita poteſt intellectus concipere maiorem, & voluntas eam appetere, ergo nunquam verè quietari poteſt in creatura. Et ſi arguatur, quia quod eſt bonum per eſſentiam eſt propter ſe diligẽdum. virtutes ſunt huiuſmodi, igitur. Dicendum, quòd virtutes ſunt bonæ per eſſentiam, vt per eſſentiã opponitur ad per accidens, ſed non vt opponitur ad per aliud. ſiue huic, quod eſt eſſe ab alio. Quinta concluſio. Solum bonũ infinitum eſt obiectum ordinatæ fruitionis. patet, quia non poteſt potẽtia quietari, niſi vbi eſt obiectum ſuum perfectiſſimæ, & in ſummo. Sed obiectũ potẽtiæ fruentis eſt ens in cõmuni, vt dicit Auicẽna: ergo non poteſt quietari niſi in bono perfectiſſimo, & ſummo ente, quod includit omnia alia entia eminenter, quantum includi poſſunt in aliquo vno. Sexta concluſio. Et ſi ſolus vltimus finis, ſit obiectum fruitionis non tamen ſub ratione finis. Prima pars patet ex dictis. Item ſic probatur, quia ſicut primo vero eſt aſſentiẽdum tantùm propter ſe, ita etiam primo bono eſt tantùm adhærendum propter ſe. Secunda pars patet, quia ratio finis non includitur in per ſe obiecto beatifico cùm ſit reſpectus rationis tantùm. Item ſi diligeremus Deum inquantum eſt finis noſter, diligeremus eum propter nos. & ſic non frueremur Deo, immo vteremur. Ratio ergo abiectiua fruibilis non eſt ipſa ratio finis, ſed eſt ratio illius boni abſoluti, ſiue fundamenti cui conuenit ratio finis. illud enim eſt, quod habet rationem optimi. Septima cõcluſio. Voluntas non neceſſario fruitur vltimo fine in vniuerſali obſcurę appræhenſo patet, quia omne mobile, quod naturali neceſſitate quieſcit in aliquo termino eadem neceſſitate ſe tenet in illo. Sed

Met. 2.

voluntas non neceſſario ſe tenet in dilectione vltimi finis, cum quandocunque diuertat intellectum ad alia conſideranda: igitur Item omne agens ex neceſſitate neceſſario agit quantum poteſt. Sicut enim non eſt in eius poteſtate actio, ſic nec intentio actionis. Sed voluntas non neceſſario diligit Deum, quantum poteſt igitur. Octaua conclusio. Voluntas non neceſſario fruitur vltimo fine in particulari obſcurè apprehenſo. Patet ſicut concluſio præcedens. Item ſic probatur, quia poteſt voluntas frui aliquo, quod eſt incompoſſibile tali fini, vt patet in peccante mortaliter. Nona concluſio. Si actus fruitionis beatificę cauſetur totaliter à Deo non eſt in poteſtate voluntatis, non frui vltimo, fine clarè viſo. Si vero cauſetur totaliter, aut partiali à voluntate creata ipſa non neceſſario fruitur. Prima pars patet, quia nullum mobile inquantum mobile habet in ſua poteſtate illud moueri, quod in eo cauſatur totaliter ab agente extrinſeco fortiori. Sed in hoc caſu voluntas creata eſt huiuſmodi mobile: igitur. Item potentia obedientialis, non eſt in poteſtate creaturæ ſecundun Auguſt. ſuper gene. Sed in hoc caſu voluntas creata eſt in potentia obedientiali reſpectu fruitionis ſicut, & reſpectu gratiæ: igitur. Item in hoc caſu voluntas eſt tantùm receptiua: potentia autem receptiua eſt mere naturalis & neceſſaria: igitur. Eſt itaque aduertendum, quòd voluntas vt eſt paſſiua, & receptiua neceſſitari poteſt: non autem vt eſt actiua, & productiua. Secunda pars concluſionis probatur, quia ſicut omnis cauſalitas diuinæ voluntatis eſt contingens: ita & omnis cauſalitas voluntatis creatæ, cùm ſint vniformis rationis. Decima concluſio. Voluntas non habens habitum ſupernaturalem, ſcilicet charitatem poteſt frui vltimo, fine in particulari clarè viſo patet, quia ſi voluntas in puris naturalibus, non poſſet illo frui: habens autem charitatem poſſet. Sequeretur, quòd charitas eſſet potentia volitiua, vel pars eius circa vltimum finem clarè viſum, quod eſt falſum, & patet cōſequentia, quia id eſt potentia quo aliquid eſt ſimpliciter potēs agere. Si ergo aliquis clarè videret vltimum finem dato etiā, ꝙ voluntas non eſſet eleuata per charitatē poſſet tamen frui & non frui Illa tamen fruitio non eſſet ſupernaturalis, quia per naturalem virtutē potentiæ elicere-

retur, nec eſſet beatifica, quia ad illã requiritur charitas, vt ſit operatio perfectiſſima. Et ſi arguatur, quia talis ſic fruens vltimo fine habet quicquid vult. Augu. autẽ dicit, quia beatus eſt, qui habet quicquid vult: & nihil mali vult. Dicendum, ꝙ illud Aug ſic debet intelligi. beatus eſt, qui habet quicquid ordinate poteſt velle. poteſt autẽ talis ordinatę velle habere charitatem, vt ſua fruitio ſit accepta Deo. Vndecima concluſio. Et ſi fruitione actuali poſſit viator ordinatefrui eſſentia diuina, & nõ perſona, & vna perſona non fruendo, alia tamen fruitio habitualis ordinata neceſſario ſimul eſt triũ perſonarũ in eſſentia vna. Prima pars probatur, quia poteſt eſſentia cõcipi non cõcipiendo perſonã, quæ non eſt de eius intellectu: ſic autẽ concepta habet rationẽ ſummi boni, & ſic eſt obiectum fruibile. Secunda pars patet, quia cũ ſint tres diſtincti articuli fidei de tribus perſonis, poteſt vna cõcipi non concipiendo aliã, & in illa eſt ratio ſummi boni. Et ſi dicatur quia perſonæ ſunt relatiuę: ergo vna non concipitur, ſine alia. Dicendum, quòd quamuis cõcipientem vnum relatiuum oporteat concipere reliquum, non tamen oportet fruentem vno relatiuorum frui reliquo. Et præterea licet pater, & filius relatiuè dicãtur ad inuicem, nec poſſit vnus concipi, ſine alio, tamen poſſunt concipi, ſine Spirituſancto ad quem non referuntur inquantum pater & filius. Tertia pars patet, quia non poteſt aliquis ordinate frui vna perſona, niſi ſit in diſpoſitione proxima fruendi alia ſi ab eo concipiatur diſtincte: ideo non poteſt eſſe fruitio vnius perſonæ cum odio alterius, ideo dicebat ſaluator. Qui me odit, & patrem meum odit. Duodecima cõcluſio. Beatus de potentia Dei abſoluta poteſt frui eſſentia non fruendo attributis nec fruẽdo perſonis, & frui vna perſona non fruendo alia. Probatur, quia de potentia Dei abſoluta poteſt beatus videre eſſentiam non videndo attributa, neque perſonas, & videre vnam perſonam non videndo aliam. Nullus autẽ frui poteſt eo, quod eſt ſibi incognitũ: igitur. Prima pars maioris probatur, quia quandocunque actus aliquis habet obiectũ primarium, & ſecundarium, poteſt terminari ad primarium abſque hoc, quòd terminetur ad ſecundarium. Primum enim non dependet à ſecundo in cognoſcendo, ſed econuerſo. Sed

De Trinit. lib18.

eſſentia diuina eſt primarium obiectum viſionis, attributa autem ſunt obiectum ſecundarium: igitur. Item licet actio tranſiens non poſſit terminari ad vnum eorum, quæ ſunt realiter idem quinetiam terminetur ad aliud, bene tamen actio immanens, ſicut ſcire philoſophorum terminabatur ad diuinam vnitatem, ſed non ad communicabilitatem tribus perſonis. Secunda pars probatur, quia pater in primo ſigno originis, in quo eſt prior filio, eſt beatus, cùm à ſe habeat omnem perfectionem ſimpliciter, ergo in illo primo ſigno habet obiectum beatificum. non autem vt in tribus perſonis, quia tūc nondum eſt cōmunicata eſſentia filio & ſpirituiſancto. Item quælibet res prius intelligitur ſecundum ſe, quàm ſecundum proprietatem reſpectiuam, ergo beatus prius videt eſſentiam ſecundum rationem abſolutam, quàm ſecundum proprietates reſpectiuas. In illo autem priori eſt beatus: habet enim obiectum beatificum primo infinitum, nec enim beatificatur aliquis in perſona, niſi ratione eſſentiæ, & ideo remanente notitia eſſentiæ, & ſecluſa notitia perſonæ quantum ad proprietatem perſonalem, nihilominus eſſet beatitudo. Tertia pars probatur, quia pater & filius inquantum tales non referuntur ad Spiritum ſanctum, ſed ſolùm per relationem ſpirationis actiuę, quæ eſt eis aduētitia, ergo poſſunt intelligi ſine ea, & per conſequens ſine relatione oppoſita. Licet ergo pater non poſſet videri ſine filio, poſſunt tamen ab eo videri ſine ſpiritu ſancto. Iuxta prædicta dubitari poteſt, an fruitio, aut adoratio terminari poſſet directæ ad attributa, & ad relationes perſonales, vt præſcindunt ab eſſentia. Dicendum breuiter, quòd ſic, quia omnia illa ſunt diuina nullus, tamen poteſt beatificari, niſi in eſſentia, vt in formali obiecto primo. Decimatertia concluſio. Non eſt in poteſtate voluntatis creatæ ordinatæ frui eſſentia clarę viſa non fruendo perſona, aut vna perſona, ne fruendo alia. Patet, quia ſicut non eſt in poteſtate voluntatis creatæ ordinatę manentis frui, & non frui ſine clarę viſo, ſi enim non frueretur, non impedita peccaret, & mereretur non frui, ita non eſt in poteſtate eius vt ordinatę fruatur, & non fruatur quomodocunque frui poteſt. Decimaquarta concluſio. Non eſt etiam in poteſtate abſoluta voluntatis

creatæ frui eſſentia non fruendo perſonis Probatur, quia licet actus aliquis ſit in poteſtate voluntatis, vt ponatur, vel non ponatur in eſſe, tamen non eſt in eius poteſtate, vt actus ille poſitus in eſſe habeat, vel non habeat conditionem, quæ naturaliter ei competit ex ratione obiecti. Exemplum in poteſtate voluntatis eſt ponere vel nõ ponere in eſſe actũ peccati, cui eſt neceſſario annexa deformitas, ſed non eſt in eius poteſtate, vt actus ille poſitus in eſſe habeat vel nõ habeat deformitatem. Actus autẽ fruitionis ex natura obiecti natus eſt eſſe trium perſonarum in eſſentia. Et ſi quæratur de intellectu creato. An de potentia ſua poſſit videre eſſentiam non videndo perſonas. Dicendũ eſt quòd non Intellectus enim eſt potentia naturalis, & ideo obiecto agente naturaliter agit. ſi ergo obiectum agat quantũ eſt ex ſe ad manifeſtationẽ eſſentiæ, & trium perſonarum. Non eſt in poteſtate intellectus videre eſſentiam ſine perſonis, nec vnam perſonam ſine alia. Non eſt tamẽ intelligendum, quòd obiectum beatificum moueat obiectiuè. Aliud enim eſt mouere obiectiuè, & eſſe obiectum: ſiue aliud eſt eſſe obiectũ motiuum, & aliud eſt eſſe obiectũ terminatiuum. Vnde dicit Petrus de nongento: quòd licet eſſentia diuina terminet viſionẽ animæ beatæ, non tamen cauſat eam concurrendo obiectiuè. Concurſus enim obiectiuus eſt merè naturalis. Deus autem non poteſt extra concurrere naturaliter. Ideo oportet dicere, quòd Deus cauſat viſionem in intellectu creato concurrẽdo mere liberè eo modo quo cauſaret in aliquo noticiam intuitiuam materiæ primæ, quæ tunc eſſet obiectum terminatiuum talis noticiæ, ſed non motiuum. Decimaquinta concluſio. De facto vna eſt viſio & vna fruitio diuinæ eſſentiæ in tribus perſonis. Patet per Auguſtinũ lib. de Trin. dicentẽ. Neuter oſtendi poteſt ſine alio. Quod eſt intelligendum de potentia ordinata. Et loquitur de patre, & filio. Et ibidem tractat verba Philippi petentis patrem ſibi oſtendi, & reſponſionẽ Chriſti ad petitionem eius. Ad primum arg. patet ex tertio notabili in dicto. Ad ſecundum dicendum, quòd cum Auguſt. dicit, quòd ſola viſio eſt tota merces, hoc non eſt intelligendũ de viſione præciſè ſumpta, ſed cum ſuis concomitantibus quæ ſunt fruitio & tentio. Vel aliter dicendum,

quòd viſio dicitur tota merces quantum ad intellectum, ſed non quantum ad totam animam. Ad tertium dicendum, quòd potentiæ ſufficit gradus ſuæ ſpecificæ perfectionis. In eo enim ſaluatur tota natura ſpeciei, & ideo vltra non appetit,& ſi appeteret Deo permittente diceretur nō perfectè quietari,& eadem ratione poſſet quietari in creatura Deo non concurrente ad vlteriorem appetitum. Dicendum tamen, quòd quietatio attenditur in ordine ad appetitum ſpecifice perfectionis, & nō modi intrinſeci. Ad quartum dicendum, quòd licet capacitas voluntatis creatæ ſit finita ſubiectiue, nec perfici poſſit intrinſecæ, niſi aliquo finito, eſt tamen infinita obiectiue, & terminatiue, quia videlicet actus eius terminari poteſt ad obiectum infinitū, cuius eſt capax extrinſece. Ad quintum dicēdum, quòd nihil eſt excedens capacitatē animæ rationalis in ratione obiecti, licet ſit aliquid excedens ex natura rei,& ex cōditione ſuæ entitatis. Ad ſextum dicēdum, quòd non quælibet forma ſatiat potentiam ſiue appetitum materiæ. Tot enim ſunt potentialitates,& appetitus materiæ ad formas, quot ſunt formæ in ea receptibiles. Et ideo vna forma ſatiat tantum vnum appetitum eius; nulla ergo ſatiat totum eius appetitū extenſiue niſi eſſet aliqua forma aliquo modo in ſe includens omnes tales formas. Ad probationem autem antecedentis dicēdum, quòd non eſt quies violenta, niſi quando quieſcens inclinatur determinate ad oppoſitum, ſicut diceretur de graui quieſcēte ſupra trabem, materia autem nō inclinatur determinate ad aliquam vnam formam. Et ideo non quieſcit violente ſub aliqua. Ad ſeptimum dicendū, quòd Augu. ibi loquitur de volitione appetitudinali ſecundum quam videlicet voluntas eſt prōpta ad volendum actualiter beatitudinem ſi ei præſentetur ab intellectu. Præterea ipſe loquitur de volitione cōcupiſcentiæ, & nō amicitiæ. Neutra autem iſtarum volitionum poteſt eſſe fruitio, ſed ſola volitio amicitiæ. Ad octauum dicendum, quòd finis vltimus licet neceſſario cōueniat voluntati aptitudinaliter, nō tamen actualiter. Nihil enim actualiter conuenit voluntati, niſi quia voluntas actualiter vult illud. Sola autem cōuenientia aptitudinalis non ſufficit ad fruitionem quæ nominat actum licet ſecundum aliquos ſufficiat ad

delectationem. Ad nonum dicendum, quòd licet voluntas non poſſit nolle finem vltimum, poteſt tamen nõ velle. Et ad id quòd adducitur: dicendum, quòd illud repugnat, eſt ipſa voluntas quæ nõ eſt receptiua, niſi velle vel nolle poſſibilis. Nolle autem finem includit cõtradictionem: id enim non eſt obiectum poſſibile talis actus, quẽadmodum ſi diceretur, quòd nõ eſt poſſibile ſonum videri. Repugnat enim ex ratione actus, & obiecti. Non eſt itaque inconueniens dicere, quòd impoſſibile eſt finem eſſe obiectum odij, & beatitudinem fugæ, ſicut etiam impoſſibile eſt, quòd miſeria ſit obiectum deſiderij. Vnde dicit Augu. Miſeri nõ ſolum eſſe volumus, ſed & nequaquam velle poſſumus, licet ergo voluntas nõ poſſit nolle finem. poteſt tamen nõ velle ſuſpendendo, videlicet omnem actum circa tale obiectum, quod ſit per aliquẽ actũ illicitum Verbi gratia, volo non elicere actum, vel nolo elicere actum circa tale obiectum. Eſt autem illud velle vel nolle actus elicitus quaſi reflexus ſupra velle obiecti non quod ineſt: ſed, quod in eſſe poteſt, & quod oſtenditur non in ſe, ſed in obiecto oſtenſo, quòd natum eſt eſſe cauſa eius in aliquo genere principij. Ad decimum argu. dicendum, quòd in potentiis ſeparatis nulla eſt per ſe difficultas ſed eſſe eis difficile, eſt eſſe eis impoſſibile. Et ideo dicendum, quòd voluntas æque faciliter ſuſpẽdit actum, & elicit licet ex parte virium ſenſitiuarũ ſint multæ difficultates propter habitus, & paſſiones, quæ faciunt difficultatem homini, ſed non voluntati, & inde triſtatur homo in appetitu ſenſitiuo: ſed nõ in voluntate. Et ſi dicatur, quòd habitus datur ad facilius operandum: ergo fruſtra ponerentur habitus in voluntate ſi nullam habeat difficultatem. Dicendum, quòd habitus facit perfectius operari, ſed nõ facilius in potentiis ſeparatis, quemadmodum ſi motori cæli adderetur alius cõmotor, ille moueret velocius: ſed tamen non facilius. Vtrum eſt tamen, quòd in potentiis cõiunctis habitus facit facilius operari.

QVÆSTIO VNDECIMA.

Vtrum conſcientia, & Sindereſis pertinent ad intellectum, an ad voluntatem.

Dur.2.d.39.q.4. Scot.2.d.39. queſt.1.2. Thom.1 p. queſt.79. art.12. 13.

VNdecimo quæritur. Vtrum ſinderesis,& conſcientia ſint in intellectu,vel in voluntate obligantes ad omne id quod dictant.Primo arguitur,quòd ſint in voluntate. Synderesis enim dicitur remurmurare cõtra malum: & conſcientia remordere de malo : ſed iſti ſunt actus voluntatis,igitur. Secundo arguitur quòd conſcientia obliget ſemper ad omne id quòd dictat, quia ſuper illo ad Rom.13 Omne, quod non eſt ex fide, peccatum eſt. diſt. gloſa. Omne,quòd non eſt ex fide,id eſt omne, quòd eſt contra cõſcientiam. Vnde videtur ſuum dictum illud eſſe omne quod eſt cõtra conſcientiam ædificat ad gehennã. Hoc autem non eſſet niſi omne illud quod dictat conſcientia eſſet obligatorium, igitur. Tertio arguitur. Lex obligat ad omne id quod dictat. Lex enim dicitur à ligãdo: ſed ſecundum Damaſc cõſcientia eſt lex intellectus noſtri,igitur. Quarto arguitur.Cõſcientia eſt quaſi iudex noſter. Tenetur autẽ ſubditus facere, quod iudex dictat. igitur. Contra. Synderesis dicitur ſcintilla conſcientiæ. Conſcientia autem nominat ſcientiam. Vnde dicitur Eccleſiaſtes. Scit enim cõſcientia tua, quia crebro maledixiſti aliis. Scientia autem pertinet ad intellectum, ergo tam ſynderesis,quàm cõſcientia eſt in intellectu. Et quòd conſcientia nõ ſemper obliget. Arguitur, quia conſcientia poteſt aliquando dictare aliquid contra legem Dei. Nullus autem obligatur aliquid agere cõtra legem Dei. *Eccle. 7.*
Primo notandum, quòd synderesis dicitur habere actum neceſſario tendentem in bonũ,& reſiſtentem malo. Ideo conuenienter dicit Scot. quòd ſynderesis eſt habitus principiorum operabilium, qui ſemper eſt rectus, quia ex ratione terminorum virtute luminis naturalis, intellectus ſtatim aſſentit huiuſmodi principiis, & tunc liberum arbitrium quantum eſt ex parte intellectus eſt ſufficienter diſpoſitum ad volẽdum cõcorditer huiuſmodi principiis. Et licet nõ velit libere,hoc eſt ratione alterius cauſæ partialis,ſcilicet voluntatis. Cõſcientia vero eſt habitus proprius cõcluſionis practicæ, ſecundum cuius actũ nata eſt *2.d.39.q.1.2.*

conformari electio recta in agibilibus, & ita dicitur ſtimulare ad bonum inquantum liberũ arbitrium, tunc habet vnam cauſam partialem bene diſpoſitam, & ſequeretur ſemper recta volitio, niſi eſſet defectus ex parte alterius cauſæ partialis, id eſt, voluntatis. Secundo notandũ, quòd cõſcientia formatur ex aliqua propoſitione particulari ſumpta ſub vniuerſali regula agendorum, cuius eſt ſyndereſis. Verbi gratia. Syndereſis ponit maiorem puta nullum illicitum eſt faciendum. Ratio vero, aut ſuperior, aut inferior ſubſumit minorem, puta fornicatio eſt illicita, quia videlicet eſt à Deo prohibita ſecundum rationem ſuperiorem, & quia in honeſta ſecundum rationẽ inferiorem. Et deinde ſequitur cõcluſio, quæ ſpectat ad cõſcientiam, videlicet, quòd fornicatio nõ eſt facienda. Tertio notandum, quòd in ſyndereſi non poteſt eſſe error cum ſit de principiis per ſe notis. In conſcientia vero contingit error. Minor enim propoſitio ſubſumpta, ex qua formatur conſcientia non eſt per ſe nota, ſed habet notificari per fidem, vel rationẽ inquirentem: ideo circa ipſam contingit error aliquando, quia ratio deficit in inquirendo, vel cõferendo ex inconſideratione eorum quæ conſideranda ſunt vel ex paſſione, quæ abducit iudicium rationis. Aliquãdo etiam, quia fidei nõ aſſentitur, non enim
2. Theſ. 3. omnium eſt fides. 2. ad Theſſalonicen. tertio. Verbi gratia. Syndereſis dicit nunquam eſt faciendum illicitũ, ratio vero errans dicit iuramentum ſemper eſſe illicitum eo ꝙ
Matth. 5. dominus dicit Matth. quinto. Ego autem dico vobis, non iurare omnino, & tunc ſequitur concluſio erronea, videlicet, quòd nunquam eſt iuramentum faciendum, & tunc hæc cõſideratio ſpectat ad conſcientiam errãtem. Quarto notandum, quòd ſecundum Bonauenturam cõſcientia poteſt dictare aliquid agẽdum tripliciter. Vno modo ſecundum legem Dei, vt cum dictat, non eſſe furandum. Secundo modo dictat aliquid præter legem Dei, vt ſi dictet neceſſarium eſſe ad ſalutem leuare feſtucam de terra. Tertio modo dictare poteſt aliquid cõtra legem Dei, vt ſi dictet furandum eſſe pro dando eleemoſinam. Quinto notandum, quòd ſicut dicit Durandus, aliud eſt obligari, & aliud ligari. Qui enim obligatur, tenetur, & debet facere id ad quod obligatur. Nullus autem tenetur facere il-

licitum, aut non debitum, & ideo obligatio non poteſt eſſe alicuius illiciti: nec etiam propriè loquēdo, eſt obligatio ſimpliciter dicta liciti nō debiti. Ille autem ligatur moraliter, qui ſic eſt diſpoſitus circa aliquod agibilè, quòd non poteſt licite procedere ad opus, quemadmodum ille qui eſt ligatus corporaliter, nō poteſt incedere etiam in recta. & plena via. His præmiſſis, ponendæ ſunt ſeptem concluſiones. Prima eſt. Syndereſis, & cōſcientia non pertinent ad voluntatem, ſed ad intellectum. Probatur primo de ſyndereſi, quia habet actum neceſſario tendentem in bonum. nihil autem tale poteſt eſſe in voluntate, quæ cōtingenter operatur. Secundo probatur de cōſcientia, quia actus eius, qui ſunt teſtificare, accuſare, & iudicare pertinent ad intellectum. Secunda concluſio. Syndereſis ſimpliciter obligat ad id quod dictat. Patet ex diffinitione ſua in primo notabili. Eſt autem hoc ſic intelligendum, quòd ſyndereſis obligationem oſtendit. eſt enim quaſi nuncius præceptorum iuris naturalis. Tertia concluſio. Recta conſcientia, quæ ſcilicet dictat aliquid ſecundum legem Dei ſimpliciter obligat. Patet, quia eſt vera nuncia legis diuinæ, quæ eſt ſimpliciter obligatoria. Quarta concluſio. Conſcientia erronea, quæ dictat aliquid præter legem Dei obligat ſecundum quid, ſcilicet manente illa conſcientia, ſed non ſimpliciter. Prima pars patet, quia conſcientia ſic dictans, offert ſuum dictamen voluntati, ac ſi eſſet de præcepto legis diuinæ: ergo ſi quis faciat oppoſitum ſic culpabilis eſt, ac ſi ageret contra præceptum Dei. Illud enim quod hoc modo agitur, licet ex natura ſui placeat Deo, tamen ex modo agēdi ſibi diſplicet, quoniam ex modo agendi eſt in cōtemptum Dei. Deus autem magis conſiderat modum actionis, & affectum agentis, quàm ſubſtantiam facti. Quinta concluſio. Conſcientia erronea dictans aliquid contra legem Dei, non obligat. Patet, quia nullus obligatur ad illicitum: ſed talis conſcientia dictat aliquid quod eſt illicitū, igitur. Sexta concluſio. Conſcientia erronea dictans aliquid contra legem Dei ligat hominē: patet, quia non poteſt licite agere, neque ſecundum conſcientiā, neq; cōtra. Quocunq; enim modo agat, tunc peccat, licet autē tunc

ſtante tali conſcientia ſit perplexus, non tamen eſt ſimpliciter perplexus, quia poteſt & debet deponere talem conſcientiam. Si autem ex ſeipſo neſcit iudicare debet conſilium peritorum requirere, & ſi deſit conſilium humanum, debet per orationem ad Deum recurrere. Septima concluſio. Neque ſynderesis, neque conſcientia poteſt totaliter extingui Patet, quia ſi ſic hoc maxime eſſet in damnatis. Sed hoc non, quia damnati habent vermẽ conſcientiæ ex ſynderesi prodeuntem. Vnde Ezech.j. gloſa.quòd ſcintilla conſcientiæ in camino non extinguetur. Ad primum argumentum dicendum, quòd ſyderesis remurmurat oſtenſiue, quia videlicet ſynderesis oſtendit bonum eſſe faciendum, & malum fugiendum, & de ipſo dolendum, & conſcientia etiam oſtendit quòd de malo perpetrato dolendum eſt. Ad ſecundum argumentum dicendum, quod licet omne, quòd fit contra cõſcientiam ſit malum, non tamen ſequitur, quòd omne, quòd fit ſecundum conſcentiam ſit bonum. Et ideo non ſequitur, quòd obliget. Ad tertium argumentum dicendum, quòd lex inferior non obligat niſi pro quarto eſt conformis legi ſuperior, ſcilicet naturali, & legi diuinæ. Et conformiter dicendum eſt ad quartum.

De modo primariæ diſpòſitionis.

DIcto de hominis qualitate maxime quoque ad animam, & potentias eius, & actus potentiarum. Nunc dicendum eſt de ſuæ productionis modalitate. Vbi primo dicendum eſt de modo primariæ productionis. Secundo de modo primariæ diſpoſitionis. Et tertio de modo primariæ locationis.

Vtrum anima primi hominis fuerit creata in corpore.

D.Tho.1.2.q.18.ar.3. Dur.2.d.17. q.2. Scot.2.d 17.q.1.

CIrca primũ primo quęritur. Vtrũ anima primi hominis fuerit creata in corpore? Primo arguitur, ꝙ non fuerit creata, quia eadem productione qua producitur & cõpoſitũ producitur forma eius. Sicut enim dicit philoſophus. Maria nõ fit, neq; forma. Sed primus homo nõ fuit productus per creationẽ, quia formauit eũ Deus de limo terræ, vt habetur Gene. ii. ergo neque anima. Secundo arguitur, quod non fuerit creata in corpore, quia opus creationis præceſſit omnem diem. Corpus autem primi hominis factum eſt ſexta die: ergo ſi anima fuerit creata, non tamen in corpore. Tertio arg. Prius eſt animam eſſe, quàm corpori ineſſe: igitur anima primi hominis, prius fuit creata, quàm eſſet in corpore. Contra. Eſt Magiſter ſententiarum, exponens, illud Gen. ij. Inſpirauit in eo ſpiraculum vitæ, id eſt animam in corpore creauit. Notandum, quòd Origenes dicit omnes animas ſimul cum angelis à principio mundi fuiſſe creatas. Auguſt. autem de anima Adæ loquitur dubitatiue, ſic dicẽs. Si non inueniatur ſcriptura, quæ contradicat, videtur dicendum quod anima Adæ fuerit à principio cum angelis creata, & poſtmodum voluntarie ad corpus acceſſiſſe ad ipſum adminiſtrandum. Sed in lib. de eccleſiaſticis dogmatibus expreſſe dicit animã in corpore fuiſſe creatam. Vnde dicit, quod anima creando infunditur, & infundendo creatur. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Potuit Deus animam hominis creare, antequam eſſet corpus formatum: ſed tamen creata eſt de facto in corpore. Prima pars patet, quia omne habens eſſe abſolutum quo per ſe exiſtit, poteſt ab omni potente per ſe creari: ſed anima eſt huiuſmodi, vt patet quando eſt à corpore ſeparata. Secunda pars probatur, quia Dei perfecta ſunt opera, vt habetur Deuteron. Sed anima extra corpus eſt imperfecta. omnis enim pars ſeparata à toto eſt imperfecta: ergo anima noeſt creata extra corpus. Itẽ ſi anima fuerit creata antequam eſſet in corpore, cum tũc habuerit liberum arbitrium potuit mereri, aut demereri: ergo fuiſſet cum bonis angelis beatificata, vel cum alijs damnata. Non enim videtur eſſe alia ratio de angelis, & de anima, quantum ad hoc & ſic non fuiſſet corpori vnita. Ad primum argum. dicendum, quòd maior eſt vera

7. Met.

2. ſent. d. 17.

Super Geneſ. lib. xiii.

Deutero. 32.

de forma, quæ non habet propriam productionem: anima vero propriam productionem habet per quam habet eſſe ſibi proprium, quo ſecundum naturam præcedit cõpoſitum. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd maior eſt vera quantum ad entia creata, quæ ſunt completæ ſpeciei, cuiuſmodi ſunt angeli, & cælum empireum & etiam quantum ad ipſam materiam, quæ eſt fundamẽtum, ſiue receptiuum formarum. Sed non oportuit animam, quæ non eſt ens completæ ſpeciei, neque materiale principium rei completæ, immo pars formalis naturæ humanæ, ſic à principio produci. Ad tertium argumentum dicendum, quòd procedit de prioritate naturæ, & non temporis.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum corpus Adæ conuenienter factum fuerit de limo terræ.

D.Tho. 1.p. q. 91. ar.1.

SEcundo quæritur. Vtrũ corpus Adæ conuenienter factum fuerit de limo terræ? Primo ar. quòd nõ: ſic. Corpus hominis eſt nobiliſſimum cum informetur nobiliſſima forma Sed corpus cœleſte eſt nobilius quàm terra: ergo potius fieri debuit corpus hominis ex corpore cœleſti, quam ex terra. Secundo arguitur. Corpus hominis eſt compoſitum ex quatuor elementis: ergo nõ eſt magis ex limo terræ, quàm ex aëre, & igne. Tertio ar. Inter elementa nobiliora ſunt ignis, & aër, quæ ſunt elementa ſuperiora, ergo ex ipſis fieri debuit corpus hominis magis, quàm ex terra. Contra. Formauit Deus hominẽ de limo terræ. Et Eccle. xvij Creauit Deus hominem ex terra. Notanda ſunt quinq; præambula iuxta doctrinam Scot. in. ij. ſententiarum diſt. xv. Primum eſt, quòd elementa nõ manent formaliter in mixto ſecundum ſubſtantias, ſiue formas ſubſtantiales. Patet, quia forma elementaris nata eſt conſtituere ſuppoſitum per ſe ſubſiſtens in genere ſubſtãtiæ, ergo ſi in eodem mixto eſſent elementa ſecundũ for-

mas ſuas ſubſtãtiales in ipſo eſſent plura ſuppoſita, ſcilicet ſuppoſitum terræ ſuppoſitum aquæ, & ignis, & aëris, quod videtur abſurdum dicere. Secundum eſt, quòd corpus mixtum cuiuſmodi eſt corpus humanum dicitur eſſe compoſitum ex elementis, non tanquam ex partibus ſui: ſed vt compoſitio dicitur naturalis cõuenientia mixti cũ ipſis elementis, quæ quidem conuenientia non eſt elemẽti ad elementum quemadmodum color medius puta rubor, dicitur componi ex extremis, quia naturalẽ habet cõuenientiam cum ipſis extremis, quæ conuenientia nõ eſt extremi ad extremum, ſed non eſt cõpoſitio proprie dicta, vt tanquam ex partibus ſui, immo rubor eſt æque ſimplex qualitas, ſicut colores extremi. Tertium eſt, ꝙ non oportet quatuor elementa concurrere ad compoſitionẽ mixti, immo fieri poteſt mixtum ex vnico elemento, aut ex duobus tantum Nam Gen. j. dicitur. Producant aquæ reptile. &c. Et Gen ij Formauit Deus hominem de limo terræ. Et tamen nihilominus tale corpus dicitur cõpoſitũ ex quatuor elemẽtis modo prædicto, licet dici poſſit, vt alias dictum eſt, ꝙ in auctoritatibus prædictis ſumitur aqua & terra generaliter pro corpore elemẽtari, vt alias dictum fuit, ſed tamen modus dicendi præcedens videtur conuenientior Quartũ eſt Elementa non manent in mixto ſecundum ſuas qualitates. Non enim poteſt manere accidens naturaliter ſine proprio ſubiecto. manent tamẽ ſecundum qualitates conſimiles, & ſecundum dominum alicuius talis qualitatis. Dicitur aliquod elementum prædominari in mixto, ſicut in corpore humano dicitur terra dominari, quia ibi dominatur grauitas, quæ eſt qualitas motiua localiter conueniens terræ. Quintum eſt, quòd in corpore mixto dicũtur virtualiter manere, vel eſſe elemẽta eo ꝙ forma ſubſtantialis mixti in virtute ſua, continet formas elementares, quemadmodum anima intellectiua virtualiter continet animam vegetatiuam, & ſenſitiuam. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conueniẽter factum eſſe corpus Adæ de limo terræ. Probat magiſter Alexander de halis, quia hoc maxime fuit conueniens ad hominis humiliationem, & reprimendum elationẽ, vt fieret ex viliſſima materia, cuiuſmodi eſt limus terræ. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ licet corpus

cœleſte ſit nobilius quàm terra non eſt tamen ita conueniens propter actus animæ rationalis. Anima enim notitiam rerum accipit per ſenſus, quorum organa nō poſſunt eſſe ex corpore cœleſti cum ſit naturę impaſſibilis, & oportet organa ſenſuum pati ab obiectis. Ad ſecundum, & tertium, ſatis patet reſponſio ex dictis.

Vtrum corpus Euæ factum fuerit de coſta viri.

Diuus Thom.1.p quæſt 92.art 3 Henr. quodl.7.quæſt.9.Duran.2.d.44 q.1.

TErtio quæritur. Vtrum corpus Euæ fuerit factum de coſta Adæ ſecundum rationem ſeminalem? Primo arguitur quod non ſit factum de coſta Adæ, quia nihil erit ſuperfluum in Adam. Inconueniens enim eſt dicere, quod in primis operibus Dei fuerit aliquid ſuperfluum, ergo ſi fuerit illa coſta ſeparata de Adam, ſequitur, quod manſit imperfectus, quòd eſt inconueniens dicere. Secundo ar. Aut factum eſt corpus Euæ de coſta Adæ per additionem alterius materiæ, vel ſine. Si dicatur primũ ſequitur, quod corpus Euæ magis deberet dici factum ex illa alia materia, quàm de coſta. Nec poteſt dici ſecũdũ, quia illa coſta erat multo minor quàm corpus Euæ. Tertio arguitur, quod fuerit factum ſecundum rationem ſeminalem, quia dicit Auguſt. vj. ſuper Geneſ. quando omnia creata ſunt ſimul, tunc corpora Adæ, & Euæ facta fuerunt ſecundum potentiam tanquam ſeminaliter mundo inditam. Contra. Quod ſit per rationem ſeminalem de aliquo naturaliter fit. Sed corpus Euæ non potuit naturaliter fieri de coſta Adæ igitur. Notanda ſunt quatuor præãbula. Primum eſt, quod ratio ſeminalis non eſt ipſa materia, aut potentia paſſiua eius. probat Scotus, quia dicit Auguſtinus, quòd Leui fuit in Abraham, & ſimiliter Chriſtus fuit in Abraham, ſecundum Apoſtolum ad Hebræos vii. Sed diuerſimode, quia Leui fuit in Abraham ſecundum rationem ſeminalem. Et ideo dicitur fuiſſe in lumbis paternis, ſecundum Apoſtolum ibidem, Chriſtus vero non fuit in Abraham ſecundum rationem ſeminalẽ, ſed

Super Geneſ. lib. x.

ſed tantum ſecundum corpulentam ſubſtantiam. Vterque tamen fuit in Abraham ſecundum materiam, ſiue potentiam paſſiuam materiæ. Secundum eſt, quòd ſemen dicitur corpus imperfectum productum à generante non intentum à natura propter ſe, ſed tantum propter aliud: vt videlicet ſit via aſcendendi ad formas perfectiores, & tandem generetur ex ipſo aliquid ſimile agenti. Ratio vero ſeminalis dicitur forma ſubſtantialis ſeminis, vel qualitas neceſſario conſequens formam ſeminis. Tertium eſt, quòd ſemen non poteſt dici principium actiuũ formæ geniti, cum forma geniti ſit perfectior forma ſeminis, & aliquando ante generationem talis formæ iã eſt corruptum ſemen. Poteſt tamen dici, quòd ſemen ſe habet in ratione principii diſpoſitiui materiæ, quod pertinet ad genus principii effectiui. Sed tunc dubium eſt cum enim ſemen ſit vniforme, & vnigeneum, & materia etiam ex qua fit genitum ſit vniformis à principio, quomodo cauſari poteſt diuerſitas organorum in corpore animalis. Dicit autem Scotus, hic recurrendum eſt ad virtutem diuinam, ſicut etiam recurrit Auerroys in ſecundo cœli, & mundi. Et ideo etiam Galienus dicit virtutes ſeminum eſſe diuinas. Virtus itaque, quæ cauſat diuerſitatem organorum in corpore animalis eſt agens diforme, & videtur eſſe virtus corporis cœleſtis conſone agentis diuinæ volũtati. Nec tamen dici poteſt, vt videtur, ꝙ cœlum poſſit eſſe cauſa productiua formæ animalis cum multæ formæ animaliũ videantur eſſe nobiliores forma celi propter quod, vt dictum eſt recurrendũ eſt ad virtutem Dei. Quartum eſt, quòd differentia eſt inter rationem primordialem, obedientialem, naturalem & ſeminalem. Ratio enim primordialis, eſt ratio ydealis in mente primi. Ratio vero obediẽtialis, eſt potentia paſſiua creaturæ reſpectu Dei. Ratio vero naturalis eſt potẽtia actiua, vel paſſiua ſecundum quam aliquid naturaliter fit. Ratio vero ſeminalis contrahit rationem naturalem. Omnis enim ratio ſeminalis, eſt naturalis, ſed non econtra, immo illa ſola, quæ eſt in ſemine. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt, conuenienter facta eſt mulier de viro. Probat Doctor ſanctus in prima parte, quæſtione nonageſima ſextaitum quia hoc fuit cõ- *1 p q. 96. ar 3.*

ueniens ad ſeruandam dignitatem viri, vt videlicet eſſet principium totius ſuæ ſpeciei, ſicut Deus eſt principium totius vniuerſi: tum quia hoc fuit conueniens ad ſeruandam mutuam dilectionem inter virum & mulierem, tum etiam quia per hoc conuenienter ſignificatur, quòd eccleſia originatur à Chriſto. Iuxta quòd dicit Apoſ. Sacramentum hoc magnum eſt ſcilicet matrimonium, ego autem dico in Chriſto, & in eccleſia Secunda concluſio. Cõuenienter facta eſt mulier de coſta viri. Probat doctor ſanctus ibidem, quia per hoc conueniẽter deſignatur amicabilis, & ſocialis cõmunicatio inter virum & mulierẽ. Nõ enim debuit mulier dominari viro: ideo non eſt facta de capite. Nec deſpici à viro tanquam ſeruiliter ſubiecta: ideo non eſt facta de pedibus. Tertia concluſio. Corpus mulieris non eſt factũ de coſta Adæ ſecundum rationẽ ſeminalẽ. Patet, quia ſecundum philoſophum, ratio ſeminalis nõ attenditur ſecundum quamcunq, potentiam, ſed ſolum ſecundum potentiam proximam, quando videlicet ex aliquo proxime, & per vnum proceſſum poteſt res formari. Nihil autem tale erit in coſta Adę, reſpectu corporis Euę; neque enim per quãcunq; tranſmutationem, neq; per plures potuit illa coſta naturaliter conuerti in corpus Euæ; ſed ſola diuina virtute. Ad primum argumentum dicendum, quòd illa coſta non erat ſuperflua Adæ ſecundum rationem ſpeciei, licet ſecundum rationem indiuidui. Ad ſecundum argumẽtum dici poteſt, quòd ex ſola coſta per diuinam virtutem fieri potuit totum corpus Euæ, quemadmodum per diuinam virtutem modica panis portio conuertitur in totum corpus Chriſti Aliqui autem dicũt, quòd hoc factum fuit per additionem materiæ, vel tunc, vel prius creatæ. Ad tertium argumentum dicendũ, quòd Auguſtinus loquitur de potentia obedientiali, tantum quæ non poteſt proprie dici ratio ſeminalis.

Eph 5. *5. Met.*

De modo primariæ diſpoſitionis.

Vtrum in ſtatu Innocentiæ fuiſſent omnes homines æquales.

D. Tho. 1 p. q. 96. ar. 2. 3. 4.

Circa ſecundum, videlicet, quod eſt modo primariæ diſpoſitionis in natura humana. Primo quæritur. Vtrum in ſtatu innocentiæ fuiſſent omnes homines æquales dominantes omnibus ceteris creaturis. Primo arguitur, quòd fuiſſent æquales, quia dicit Gregorius. Vbi non delinquimus omnes pares ſumus. Secundo arguitur. Similitudo, & æqualitas eſt cauſa amicitiæ. Iuxta illud Eccleſiaſt. Omne animal diligit ſibi ſimile, ſed in ſtatu innocētię fuiſſet maxima amicitia, ergo & ęqualitas. Tertio arguitur. quòd homo nō habuiſſet dominiū ſuper omnes alias creaturas, quia non potuiſſet immutare curſum corporum cæleſtiū. Hoc enim ſolius Dei eſt, vt dicit Auguſt. in epiſtola ad Policarp. Nō potuiſſet etiam tranſmutare materiā de forma in formā Nam ſicut dicit Aug. Materia etiam non ſubiicitur angelis ad nutum, ergo nec hominum. Contra. Dicit Auguſtin. Noluit. Deus à principio hominem, niſi irrationabilius dominari non hominem homini, ſed hominem pecori. ꝙ autem non fuiſſent omnes æquales, ſic arguitur, quia inter eos fuiſſet ordo, Nā vt dicit Apo. ad Roma. quæ à Deo ſunt ordinata ſunt vbi autem eſt omnimoda paritas non eſt ordo. Primo notandum, quòd in ſtatu innocentiæ potuit eſſe diſparitas, tam ex parte animæ, quam ex parte corporis. Patet de primo, quia tunc operati fuiſſent homines ex libero arbitrio, & non ex neceſſitate. ideo plus profeciſſet vnus, quàm alius in ſcientia & iuſtitia. De ſecundo patet quia nihil prohibet dicere, quòd propter diuerſam diſpoſitionem aëris, aut diuerſum aſpectum ſiderum generati fuiſſent aliqui robuſtiores aliis, & maiores, atque pulchriores. In nullis tamen fuiſſet aliquis defectus vitioſus, aut vituperabilis, neque vitioſitate naturæ, neque culpæ. Secundo notandum, quòd duplex eſt dominium. Vnum eſt dominium coërciuè poteſtatis, quo videlicet dominatur aliquis alicui, vt ſeruo quo videlicet vtitur ad vtilitatem ſui, ſcilicet dominantis. Aliud eſt dominium directiuè benignitatis. ſiue gubernatiuè auctoritatis, quo videlicet dominatur aliquis alicui, vt libero ipsū, videlicet gubernando ad vtilitatem ipſius liberi. Sicut. n. habetur. Liber dicitur, qui eſt gratia ſui, vel etiam ordinādo gubernationem illam ad bonum communem. Tertio

Eccle. 13.

De Tri li. 3.

ad Ro. 13.

1. Met. t. c. 15.

notandum, ꝙ in homine eſt quatuor conſiderare videlicet rationem in qua conuenit cum Angelis, & potentias ſenſitiuas in quibus cõuenit cum brutis,& vires naturales in quibus conuenit cum plantis, & corpus in quod conuenit cum rebus inanimatis. Ratio autem habet modum dominantis, nec alicui ſubiicitur in homine: ideo in ſtatu innocentiæ, non habuiſſet homo dominum ſuper Angelos. Vnde quod dicitur. Præſit vniuerſæ creaturæ. *Gen.1.* Intelligendum eſt, quæ non eſt ad imaginem Dei. Vires autem ſenſitiuę puta vis irraſcibilis, & concupiſcibilis natæ ſunt obedire rationi, & eis habet ratio imperare: ideo in ſtatu innocentiæ homo dominatus fuiſſet cæteris animalibus imperando. Viribus autem naturalibus ac etiam corporis non dominatur ratio imperando ſed vtendo: ideo dominatus fuiſſet homo plãtis, & rebus inanimatis non per imperium & immutationem, ſed abſque difficultate eis vtendo in bonum ſuum. His præmiſſis ponendæ ſunt tres concluſiones Prima eſt. In ſtatu innocentię, non fuiſſent omnes æquales. Patet, ex primo notabili. Secunda concluſio. In illo ſtatu, non habuiſſet homo dominium coerciuæ poteſtatis ſuper hominem: ſed bene dominium gubernatiuæ directionis. Primum patet quia, quòd aliquis ſubiiciatur, vt ſeruus hoc pertinet ad pænã, quæ non debuit eſſe ante culpam. Secundum patet, quia in illo ſtatu fuiſſet ſocialis cõmunicatio. Homo enim eſt naturaliter animal ſociale: ergo tunc fuiſſet aliquis præſidens, qui haberet alios dirigere ad bonum communitatis. Tertia concluſio. In ſtatu innocentiæ habuiſſet homo dominium ſuper omnes creaturas irrationales. Patet ſatis ex tertio notabili. Ad primum argumentum dicendum, quod Grego. intendit ſolum excludere diſparitatem, quæ eſt ex diuerſitate iuſtitiæ & iniuſtitiæ ex qua cõtingit, quòd aliqui ſint ſub aliis pœnaliter coërcendi. Ad ſecundum argumentum dicendum, quod æqualitas eſt cauſa, ꝙ amicitia ſit æqualis Sed tamen poteſt eſſe amicitia maior inter inæquales quã inter æquales licet inæqualiter exhibeatur, ſicut pater plus diligit filium naturaliter, quàm fratrem. Filius tamen non tantum diligit patrem naturaliter quantum diligitur à patre. Ad tertium argumentum ſatis patet reſponſio, ex tertio notabili.

Vtrum in ſtatu innocentiæ, corpora hominum fuiſſent paſſibilia.

D. Tho. 1 p q. 97. ar. 2. Scot. 2. d 19. q. 1. Duran 2. d. 19 q. 2.

SEcundo quæritur. Vtrum in ſtatu innocentiæ fuiſſent corpora hominum immortalia, impaſſibilia? Primo arg. quod non. ſic. Omne generabile eſt corruptibile: vt habetur. Sed in illo ſtatu fuiſſent homines generabiles & incorruptibiles. igitur. Secundo argu. Omne nutribile eſt corruptibile. Nutritio enim ordinatur ad reparationem deperditi: ſed corpus hominis tunc fuiſſet nutribile. Vnde primo homini dictum eſt. De omni ligno paradiſi comede. igitur. Tertio arg. ſecundum philoſophũ. Sentire eſt, quoddam pati. Sed in ſtatu innocentiæ, fuiſſet corpus hominis ſenſitiuum: ergo & paſſibile. Contra. Ad Roma. dicitur, quòd per peccatum mors intrauit in mũdum. Primo notandum eſt, ꝙ mortale dicitur, ꝙ eſt aptum natum, ſiue potẽs mori. Immortale vero dicitur per negationem mortalitatis. Sed illa negatio poteſt dupliciter intelligi. Vno modo negando aptitudinẽ ſiue potẽtiam moriendi, & ſic immortale idem eſt, quòd non potens mori. Alio modo negando actum moriendi tantum: & ſic immortale idem eſt, quòd potens non mori. Secundo notandum, quòd homo ſecundum diuerſos ſtatus diuerſimodè ſe habet ad poſſe mori, & non poſſe. Eſt enim triplex ſtatus naturæ humanæ. vt dicit Hugo. Primus eſt ſtatus naturæ inſtitutæ in quo poterat homo mori, & non mori. Secundus eſt ſtatus naturæ lapſæ, in quo homo poteſt mori: ſed non poteſt non mori. Tertius eſt ſtatus naturæ glorificatæ, in quo homo non poteſt mori. Tertio notandum, quòd triplex eſt paſſio. Quædam eſt paſſio immutatiua tantum, quæ ſcilicet eſt perfectiua: ſed nõ abiectiua conuenientis, neque læſiua ſubiecti, cuiuſmodi eſt receptio ſpeciei ſenſibilis in organo. Secunda eſt paſſio immutatiua & abiectiua cõuenientis: ſed non læſiua ſubiecti, aut afflictiua cuiuſmodi eſt aliqualis conſumptio humidi radicalis. Tertia eſt paſſio immutatiua & abiecti-

1. de cælo. t. c. 131.

Gen. 2.

2. de anima. t. c. 118.

ad Ro. 5.

Libr. de ſacramentis.

ua conuenientis ac etiã læſiua ſiue afflictiua ſubiecti cuiuſ modi eſſet notabilis cõſumptio humidi radicalis, aut exceſſiua minutio ſanguinis. His præmiſſis ponendæ ſunt ſeptem concluſiones Prima eſt. Homo in ſtatu innocentiæ ex natura ſua erat mortalis. Patet, quia calor naturalis poterat agendo in humidum radicale id conſumere ad cuius conſumptionem ſequeretur etiam extinctio caloris & mors. Patet per exemplum de igne & oleo. Item omne agens phiſicum in agendo repatitur: & ſic per continuã actionem debilitatur, & tandem conſumitur: ergo calor naturalis agendo in humidum radicale ac etiam agendo in nutrimentum ſuper additum conuertendo illud in ſubſtantiam aliti tandem fuiſſet debilitatus & conſumptus: Et ſi dicatur, quòd fuiſſet facta reſtauratio per æſum ligni vitæ. Contra. Arguitur, quia non poterat fieri talis reſtauratio, niſi per conuerſionem illius ligni vitæ in ſubſtantiam aliti. Sed id conuerſum non poteſt eſſe fortius: immo debilius, quàm conuertens: ergo tandem oporteret ipſum corpus alitum deficere: quia videlicet tandem alteraretur alteratione improportionata formæ quemadmodum ſi aqua infundatur vino: vinum quidem cõuertit aquam in prima vice, poteſt etiam conuertere ſecunda & tertia: ſed tamen continuè debilitatur virtus vini, & tã dem adeo erit debilis virtus vini, vt tandẽ non poſſit amplius aquã conuertere in vinum: immo corrumpetur vinum. Secunda concluſio. In ſtatu innocentiæ corpus hominis non erat immortale i. non potens mori. Patet per experientiã, quia mortuũ eſt. Hæc enim immortalitas eſt immortalitas gloriæ, quæ non poteſt competere viatori. Tertia concluſio. In ſtatu innocentiæ corpus hominis erat immortale, ideò potens non mori. Patet quia poterat non peccare: & ſi non peccaſſet non fuiſſet mortuus. Vnde dicit dominus Adæ Gen. In quacunque die comederis *Gen.2.* morte morieris, id eſt morti obnoxius eris. Ex quo ſequitur, quòd ſi nõ comediſſet non mortuus fuiſſet. Vnde credendum eſt, vt dicit Scotus, ꝙ antequàm corpus hominis fuiſſet alteratum alteratione improportionata animę trãſlatus fuiſſet homo in paradiſum cœleſtem: & tunc factus fuiſſet omnino immortalis, id eſt non potens mori. Quarta concluſio. Immortalitas in ſtatu innocentię non

erat per naturam, ſed per gratiam. Patet per Auguſt. ſuper Geneſis, dicentem. Creauit Deus hominem immortalem non ex conditione naturæ, ſed ex beneficio conditoris. Item ſic probatur. Omnis proprietas naturalis ſemper cōſequitur ſuum ſubiectum: ſed iſta immortalitas non remanſit in homine poſt peccatum: ergo non erat ei naturalis. Quinta cōcluſio. Corpus hominis in illo ſtatu erat paſſibile paſſione immutatiua. Patet per tertium argumētum adductum in pede quæſtionis. Sexta concluſio. Corpus hominis tunc erat paſſibile paſſione immutatiua & abiectiua conuenientis. Patet, quia per actionem caloris naturalis fiebat in eo aliqua conſumptio humidi radicalis. Septima concluſio. Corpus hominis tunc non erat paſſibile paſſione læſiua, aut afflictiua: patet, quia poterat ipſe homo & debebat in illo ſtatu cauere à læſiuis & afflictiuis: & Deus etiam præſeruaſſet eum ab omnibus nociuis. vnde non fuiſſet in eo tanta conſumptio humidi radicalis: vt exinde ſequeretur fames, aut ſitis. Ad primum argum. conceditur, quòd corpus hominis tunc erat corruptibile: ſed illa potentia non fuiſſet reducta ad actū, quia tandem tranſlatus fuiſſet in paradiſum antequam veniret ad mortem. Aliqui autem dicunt, quòd præſeruatus fuiſſet à morte per fructum ligni vitæ: ſed non videtur, quòd in perpetuum potuiſſet præſeruari per illū fructū: quamuis potuiſſet diu viuere. Ad ſecundum argumentum dicendum eſt ſimiliter. Ad tertium argumentum patet, ex tertio notabili.

Vtrum in ſtatu innocentiæ filij nati fuiſſent in iuſtitia confirmati & omnes electi.

Thom. 1. p. q. 100. art. 1 Scot. 2 d. 20 q. 1. Dur. 2. d. 20. q 5.

TErtiò quæritur. Vtrum in ſtatu innocentiæ filij nati fuiſſent in iuſtitia confirmati & omnes electi. Arguitur, quòd omnes nati fuiſſent confirmati in iuſtitia, quia dicit Anſel. Si primi parentes, ſic vixiſſent & primò tentati non peccaſſent: ſic in iuſtitia cum ſua progenie confirmati fuiſſent, vt iam vlterius peccare nō poſſent. Cōtrà. Filij nati fuiſſent pro tempore viatores: ergo non fuiſſent *Lib Cur Deus homo.*

confirmati. Notandum vt dicit Scot. quòd aliquis poteſt dici confirmatus in iuſtitia dupliciter. Vno modo, quia non poteſt peccare eo modo quo nõ poſſet peccare cõpetit beatis de quo aliàs dicetur. Alio modo, quia de facto non peccat, nec peccabit. Hoc breuiter præmiſſo ponẽdæ ſunt quinque cõcluſiones. Prima eſt. In ſtatu innocẽtię nõ fuiſſent filij confirmati primo modo, patet, quia ſi ſic certi fuiſſent, & ſecuri de ſua beatitudine, quod nõ poteſt competere viatori. Maxima enim pars beatitudinis eſt certitudo, ſiue ſecuritas. Et probatur conſequentia, quia ſi ſic fuiſſent cõfirmati, quòd non poſſent peccare, hoc fuiſſet ab eis ſcibile quemadmodũ ex oppoſito nunc ſcimus nos poſſe peccare. Secunda concluſio. Filij nati fuiſſent cum iuſtitia originali. Probatur, quia iuſtitia originalis non erat donum perſonale: ſed erat donum naturæ ſpecificè primo datum ipſi Adę pro ſe, & ſua poſteritate, niſi eam per culpã ſuam amiſiſſet. Tertia concluſio. Filij non habuiſſent iuſtitiam originalem per transfuſionẽ parentis, neque ex eius merito. Probatur quia, quod eſt cõmune toti ſpeciei non conuenit vni indiuiduo per medium alterius. Huiuſmodi autem iuſtitia erat donum commune ipſius naturæ humanę non quidẽ ſibi naturaliter conueniens, ſed ex gratuito beneficio conditoris, vnicuique ergo filiorũ data fuiſſet ex mera liberalitate Dei. Quarta concluſio. Filij nati non ſtatim fuiſſent in iuſtitia confirmati: ſed poſtquam viciſſent primam tentationem. Patet, quia nõ habuiſſent perfectiorem iuſtitiam, quàm Adam. Adam autem non ſtatim fuit in iuſtitia confirmatus: ſed confirmatus fuiſſet ſi primæ tentationi reſtitiſſet. Confirmatus inquam non ſic, quòd non poſſet peccare: ſed quia nunquam poſtea peccaſſet. Et ſic dicendum eſt de filiis. Et ſi quæratur. An filij mox nati fuiſſent perfecti in quantitate in vſu membrorum, & in ſcientia. Licet multi multipliciter loquantur: tamen veriſimilius videtur, quòd mox nati non habuiſſent perfectam quantitatem corporis: ſed proceſſu temporis ad eam perueniſſent. Hæc eſt enim naturę conditio, vt procedat de imperfecto ad perfectum. Non habuiſſent etiam vſum membrorũ. quantum ad omnes actus, ſed ſolùm quantum ad actus conuenientes, & neceſſarios infantili ætati. Nec habuiſſent

etiam perfectum rationis vſum quantum ad omnia: ſed cognouiſſent quid eſſet cõueniens, vel nociuum eis protunc nam & agniculus ſtatim natus cognoſcit matrem & fugit lupum. Non habuiſſent ergo ſcientiam perfectam: ſed eam proceſſu temporis, ſine difficultate acquiſiuiſſent inueniendo, & addiſcendo. Licet autem à primordio habuiſſent iuſtitiam quantum ad habitum, non tamen quantum ad plenum executionis actum. Quinta concluſio. In ſtatu innocentiæ illi ſoli nati fuiſſent, qui modò ſunt electi. Patet per Grego. dicentem. Si primum parentem nulla peccati putredo corrupiſſet, nequaquam ex ſe filios gehennæ generaſſet. Hoc autem ſic declarat Scot. quia omnis ordinatæ volens primo vult finem, & deinde ea, quæ ſunt ad finem ſecundum, quòd magis vel minus ſunt propinqua fini: ergo Deus, quæ eſt ordinatæ volens primo vult ſeipſum, tanquam vltimum finem. Deinde vult communicationem beatificam ſuæ bonitatis rationali creaturæ tanquam eius optimum bonum, & deinde gratiam per quam habet peruenire ad tale bonũ. Minus autem principaliter vult talem electum naſciturum eſſe ex tali parte, licet ergo nunc multi electi naſcãtur ex parentibus reprobis, tamen idem numero nati fuiſſent ex aliis parentibus, ſcilicet electis. Idem enim homo in numero non ſolum, ſecundum animam: ſed etiam ſecundum corpus, poteſt eſſe à diuerſis generantibus: corpus enim organicum ad hoc, quòd ſit idem numero non requirit, ꝙ ſit idem agens in numero: ſed ſufficit, quòd ſit eadẽ materia in numero. Præterea etiam dicit Scot. quòd forte tunc perſonæ humanæ, quæ nunc ſunt fœminæ fuiſſent viri, aut econtra, & tamen eſſet eadem perſona in numero. Nam ſecundum philoſophum. Mas & fœmina differunt tantùm accidentaliter, & non ſecundum ſpeciem. Sicut ergo ſexus non facit differentiam in ſpecie: ſic neque hic ſexus facit differentiam in perſona. Ad argum. dicendum, quòd ideo Anſel. dicit, ꝙ vlterius peccare non poſſent, quia non haberent potẽtiam proximam ad peccandum: habuiſſent enim multa impedimẽta ne peccarẽt, videlicet ſollicitam doctrinam parẽtũ, & iuſtitiam originalem & ſpecialẽ quandam Dei prouidẽtiam. Sed tamẽ ſimpliciter loquẽdo peccare potuiſſent occurrẽte inductiuo.

Mora. lib. 4.

Met. 10.

De modo primariæ locationis.

Vtrum primus homo conuenienter locatus fuerit in paradiſo.

D. Thom. 1 p q. 102 art. 1. & 2. Duran. d. 17. q. 3 Scot. 2 d. 17. q. 2.

CIrca tertium, quod eſt de modo primariæ locationis. Quæritur. Vtrum primus homo conuenienter locatus fuerit in paradiſo terreſtri. Arguitur quòd non, quia non fuit ibi factus. Contrà Gen. 2. Tulit Dominus Deus hominem & poſuit eum in paradiſo. Primo notandum, quòd de paradiſo terreſtri multi multa dicunt, & quantum ad altitudinem: & quantum ad latitudinem: & quãtum ad ſituationem: ſed hæc omnia multùm ſunt nobis incerta & dubia. Hoc autem pro certo tenendum eſt, quòd paradiſus terreſtris locus eſtameniſſimus in terra fructiferis arboribus conſitus cõueniens habitationi humanæ, tam pro ſtatu naturæ inſtitutæ, quàm pro ſtatu naturæ lapſæ. De primo patet in Adam & Eua. Gen. 2. De ſecundo patet in Enoch. Gen. 4. & Eccleſiaſtici 44. & in Helya. 4. Regum 2. nec eum hic oportet recurrere ad miraculum, cum nulla videatur neceſſitas, quæ autem ſit ratio, vel cauſa conuenientiæ talis, vel temperamenti loci, melius videtur ſilentio prætereundum, quàm aliquid diffinitiuè aſſerendum, cùm de hoc aut etiam de ſitu, vel latitudine, aut altitudine paradiſi terreſtris nihil ſit in ſpirituali reuelatum, nec aliquid per experiẽtiam cognitum, nec etiam aliquid ratione naturali diiudicandum. Secundo notandum, quòd ſecundum Auguſtinum ſuper Gen. id, quod dicitur Gen. 2. Tulit Deus hominẽ, & poſuit eũ in paradiſo, vt operaretur & cuſtodiret illum. Poteſt dupliciter intelligi. Vno modo ſic: vt ipſe Deus operaretur illum, ſcilicet hominẽ, operaretur inquãtum hominẽ ſemper iuſtificãdo. ſicut enim ceſſante influentia luminis ſtatim aër obtenebratur: ſic ceſſante Dei operatione ſtatim homo amitteret iuſtitiam & gratiam, & cuſtodiret ipſum hominẽ à malo. Alio modo ſic, vt ipſe homo operaretur, nec tamen eſſet ipſa operatio laborioſa, ſed iocunda pro-

pter experientiam virtutis naturæ, & cuſtodiret illum, ſcilicet paradiſum non ab inſultu inimicorũ, ſed ſibiipſi cuſtodiret illum, ne peccando amitteret. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter factus eſt primus homo extra paradiſum, & conuenienter ibi locatus, & poſt peccatum conuenienter inde eiectus. Prima pars probatur, quia per hoc magis inducitur homo ad recognoſcendum beneficium Dei gratuitum. Si enim in paradiſo factus fuiſſet poterat ei videri, quòd locus ille ſibi debebatur ex naturæ ſuæ conditione. Item per hoc inducebatur ad cognoſcendum, quòd ibi non poſitus eſt ad perpetuò manendum, ſed ad temporaliter peregrinãdũ, Secunda pars probatur quia homini puro & innocẽti debetur locus purus, & innocens, cuiuſmodi erat paradiſus ille. Tertia pars patet, quia per hoc inducitur homo ad recognoſcẽdum quãta ſpiritualia bona per peccatum perdiderit. Ad argumentum patet ex dictis.

De aſsimilatione hominis ad Deum.

Vtrum in homine ſit imago Trinitatis.

D. Thom. 1. p. q. 93. art. 1. Scot. 2 d. 16. q. 1.

DIcto de hominis qualitate maximè ſecundum animam & de primariæ productionis modalitate. Reſtat in hac parte dicẽdũ de aſſimilationis eius ad Deum ſublimitate, ſiue dignitate, quæ maximè in hoc cõſiſtit, ꝙ homo factus eſt ad imaginẽ Dei. vbi Quæritur. Vtrum in homine ſecundum animam ſit diſtinctè imago Trinitatis. Primo arg. quòd nõ, quia ſi ſic cum imago repreſentet diſtinctè, id cuius eſt imago, ſequeretur, ꝙ ex anima naturaliter cognita, poſſet naturaliter cognoſci myſteriũ Tri. quod eſt falſum. Secũdo arg. Nihil eſt in anima, quod magis repreſentet totã Trinitatẽ. Antecedens patet, quia pater eſt memoria, intelligẽtia, & volũtas: & fili⁹ ſimiliter, & ſpirituſſanctus. Tertio arg. Tres perſonæ diuinæ realiter diſtinguũtur, ſed in anima nõ ſunt aliqua tria realiter diſtincta: igitur. Minor probatur, quia dicit Aug. 10. de trin. quòd iſta tria, memoria, intelligentia, & voluntas ſunt vna ſubſtantia. Et ſi dicatur, quòd in anima ſunt actus realiter

diſtincti, hoc non videtur ſufficere. Cum enim imago Trinitatis in anima ſit perpetua, non poteſt conſiſtere in actibus, qui non ſemper inſunt. Contra. dicit dominus,
Gene. 1. Faciamus hominem ad imaginem, & ſimilitudinem noſtram. Primo notandum, quod ad imaginem tria requiruntur. Primum eſt, quòd ſit ſimilitudo repræſentatiua rei, cuius eſt imago. Secundum eſt, quòd repræſentet ſecundum totum, & in hoc differt à veſtigio, vt alias dictũ eſt cum de veſtigio quæreretur. Tertium eſt imitatio, ſiue eſſentialis ordo, reſpectu rei, cuius eſt imago. Vnde vnum ouum quantumcunque ſit alteri ſimile, non tamen dicitur eius imago. Secundo notandum, quòd conceptus alicuius perſonæ, eſt quaſi partialis. Conceptus vero totius Trinitatis, quaſi totalis. Oportet igitur, quòd id quod eſt imago Trinitatis, repręſentet eam ſecundum totalem conceptum. Oportet igitur, vt repręſentet diſtinctionem perſonarum, & vnitatem eſſentiæ, ac etiam perſonarum originem, per quam ſit diſtinctio realis ipſarum. Et præter ea requiritur imitatio quædam reſpectu ipſius trinitatis. Tertio notandum, quòd in nobis experimur eſſe actum intellectiōis, & actum volitionis, & iſtos actus eſſe in poteſtate noſtra quando obiectum eſt præſens. Vnde ſecundo de anima dicitur, quòd intelligimus quando volumus. Oportet igitur in nobis eſſe potentias quæ ſint principia actiua iſtorum actuum. Nec poteſt idem ſub eadem ratione eſſe principium iſtorum actuum cum ſint diuerſæ rationis. Quarto notandum, quòd in anima noſtra eſt aliquid, quod eſt actus primus, reſpectu actuum ſecundorum, qui ſunt intellectio, & volitio, & illud eſt ipſa anima, ſiue potentia intellectiua eius habens obiectum ſibi præſens. Eſt etiam aliquid, quod eſt receptiuum intellectionis, & habens ipſam intellectionem. & etiam aliquid habens actualem volitionem. Primum dicitur memoria. Secundum intelligentia. Tertium voluntas,
De trin. lib. 10. cap. 13. prout aſſignat Auguſtinus, vbi debet ſumi memoria pro ipſa anima, vt habet duplicem fœcunditatem ſcilicet intellectiuam, & volitiuam, prout videlicet eſt in actu primo perfecto reſpectu vtriuſque actus ſecundi, & ſic habet perfectè rationem parentis. Intelligentia vero nominat intellectum ſub actu intelligendi. Et voluntas ibi ſumi-

tur pro potentia volitiua ſub actu volendi. Ponit etiam Auguſtinus.ix. de Trin. aliam aſſignationem, videlicet in his tribus mens: noticia, & amor, quæ ſunt accipienda, & exponenda ſicut prædicta tria. Quinto notandum, quòd anima poteſt comparari ad triplex obiectum, videlicet ad ipſum Deum ad ſeipſam: vel etiam ad angelum, & ad id, quòd eſt ea inferius. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt, neque in actibus primis, neque in actibus ſecundis præciſe conſiſtit in anima imago trinitatis, patet, quia actus primi ſunt duo tantum: videlicet potentia intellectiua, & potentia volitiua. Actus etiam ſecundi ſunt duo tantum, ſcilicet intellectio, & volitio, ergo non eſt ibi trinitas: ſed dualitas tantum. Item, licet in actibus primis ſit conſubſtantialitas: tamen non eſt realis diſtinctio, & ordo, & licet in actibus ſecundis ſit diſtinctio, & ordo, non eſt tamen conſubſtantialitas. Secunda concluſio. In actibus primis prout ſunt ſub actib⁹ ſecundis cōſiſtit imago trinitatis. Patet, quia eſt ibi conſubſtantialitas quantum ad realitates actuum primorum, quæ ſunt ex parte animæ: & eſt realis diſtinctio, & ordo ex parte actuum ſecundorum. Tertia concluſio. Perfectiſſima, & maximè expreſſiua imago trinitatis eſt in anima reſpectu Dei, vt obiecti: minus autem perfecta imago eſt reſpectu ipſius animæ, vel angeli. Quando vero anima habet aliquid ſe ipſa inferius pro obiecto, non eſt ibi propriè, & expreſſe imago diuinæ trinitatis, licet ſit aliqualis imago, & imperfecta. Prima pars patet, quia quando anima habet Deum pro obiecto, tunc eſt ſimilitudo ad Deum non ſolum propter tria prędicta quantum ad rationes eorũ in ſe: ſed etiam ea parte, qua ipſi actus aſſimilantur obiecto. actus enim eſt verè ſimilitudo obiecti. Secunda pars patet, quia tunc ſimilitudo illa licet non ſit à Deo tanquam ab obiecto proximo, eſt tamen ab eius imagine in qua cognoſcitur Deus. Tertia pars patet, quia nullum obiectum inferius anima eſt imago diuinæ trinitatis reſpectu cuius principaliter, & reſpectu imaginis eius ſecundario eſt illa ſimilitudo, quæ eſt in imagine ab obiecto. Ideo quantum ad illam ſimilitudinem, quæ eſt in actibus ab obiecto, nõ eſt imago trinitatis in anima, quando habet obiectum inferius ſeipſa. Vn-

de Auguſtinus non ponit imaginem aliquam eſſe. Et tamen quia tunc reperiuntur illa tria ſuperius dicta in quibus eſt realis diſtinctio, & etiam conſubſtantialitas modo ſuperius dicto, ideo eſt ibi aliqualis imago, licet non quantum ad illam ſimilitudinem, quæ eſt ex obiecto. Ad primum argumentum negatur conſequentia, quia omnia illa in quibus conſiſtit imago, poſſunt eſſe, & ſunt vna perſona. Et ideo licet valeant ad perſuadendum trinitatem credenti, tamen non valent ad concludendum eam non credenti. Ad ſecundū argumentum. Negatur antecedens. Et ad probationem negatur conſequētia, quia licet pater ſit memoria intelligentia, & voluntas, & ſimiliter filius, & ſpirituſſanctus, tamen pater gignit in quantum habet rationem memoriæ, non autem inquantum habet rationem intelligentiæ, aut voluntatis. Ad tertium argumentum dicendum primo concedendo, quòd memoria, intelligentia & voluntas quantum ad realitates, quæ ſunt ex parte animæ ſunt eadem ſubſtantia, ſed diſtinctio realis eſt in actibus ſecundis. Secundo dicendum eſt, quòd in anima abſolute conſiderata, ſeclusis actibus ſecundis, non eſt completa ratio imaginis, ſed vt in radice tantum. Eſt ergo imago trinitatis in realitatibus potentiarum radicaliter, & virtualiter. Et quo ad hoc eſt perpetua, ſed non eſt formaliter, & completa in illis realitatibus, niſi prout ſunt ſub actibus ſecundis.

INCIPIT TERTIA PARS.

Vtrum omnia gubernentur à Deo.

Diu. Thom. 1. p. q. 103. & per totum, ſpecialiter tamen artic. 6.

SEQVITVR tertia pars principalis huius tractatus in qua dicendum eſt de rerum gubernatione. Vbi primo quæritur. Vtrū omnia à Deo gubernentur ſine cauſis mediis. Primo ar. quòd non. Omnia gubernantur à Deo, quia multa neceſſitate naturali tendunt in fines ſuos, igitur. Secundo arg. Dicit

Apoſtolus primæ ad Corin. 9. quòd non eſt Deo cura de bobus, igitur. Tertio argu. Creatura rationalis ſeipſam gubernat cum habeat dominium ſui actus, igitur. Quarto arg. quòd omnia gubernantur à Deo abſque cauſis ſecundis, quia melius eſt aliquid fieri per vnum, quàm per multa ſi ſit poſſibile. Sed Deus poteſt per ſeipſum omnia gubernare, igitur. Contra. Sapientiæ 4. dicitur. Tu autẽ pater gubernas omnia prouidentia. Et quantum ad ſecũdam partem dicit Augu. Quemadmodum corpora craſſiora, & inferiora per ſubtiliora, & potentiora quodam ordine reguntur. Ita omnia corpora per ſpiritum vitæ rationalem. Et ſpiritus vitæ rationalis deſertor, atq; peccator per ſpiritum vitæ rationalem iuſtum, & pium. Et ille per ipſum Deum. Notandum, quòd in gubernatione rerum, duo ſunt cõſideranda. Primum eſt præordinatio, aut præuiſio eorum, quæ ad rerum gubernationem ſpectant. Secundum eſt executio huius præuiſionis ſiue præordinationis. Hoc breuiter præmiſſo ponẽdæ ſunt quinque concluſiones. Prima eſt. Omnia ſubſunt diuinæ gubernationi. Probatur, quia eiuſdem eſt rem in eſſe producere, & eam in finem ſiue perfectionem adducere. Sed Deus eſt cauſa vniuerſalis omnium rerum, ergo etiam eius eſt omnia creata in finem, ſiue perfectionem adducere, quod pertinet ad gubernationem. Secunda cõcluſio. Si loquamur de gubernatione quãtum ad præuiſionem, aut præordinationem eorum, quæ ad gubernationẽ ſpectant. Sic Deus omnia immediate gubernat. Patet, quia immediate per eſſentiam ſuam omnia cognoſcit, & ex libertate voluntatis ſuę omnia prout vult ordinat. Tertia concluſio. Si loquamur de gubernatione quantum ad executionem præuiſionis aut pręordinationis diuinæ. Sic Deus multa gubernat mediantibus cauſis ſecundis. Patet, quia multæ ſunt cauſæ ſecũdæ, quæ ſicut ſunt productiuæ rerum aliquarum ita ſunt earum conſeruatiuæ, & motiuæ in proprios fines. Et hoc eſt maximè conueniens ad maiorem manifeſtationem diuinæ bonitatis, quæ magis manifeſtatur ex hoc, quod Deus non ſolum tribuit creaturis bonitatẽ. Sed etiam eis hoc tribuit, vt ſint aliis cauſa bonitatis, quàm ſi ſolum eis tribueret bonitatem. Quarta concluſio. Nihil cõtingere poteſt propter ordinẽ diuinæ

1. Cor. 9.
Sap. 4.
De Trini. lib. 3. ca. 5.

gubernationis. Patet, quia nihil impedire poteſt ordinem cauſæ vniuerſalis ad omnia, & ſuper omnia ſe potentiſſime extendentis. Quinta concluſio. Deus gubernando mundum, poteſt multa facere præter ſolitum, & naturalē ordinem rebus inditum. Probatur primo per Aug. contra Fauſtum dicentem, quòd Deus aliquando facit præter ſolitum curſum naturæ. Et, quòd hoc poſſit patet, quia Deus non eſt ſubiectus ordini cauſarum ſecundarum, immo talis ordo ei ſubiicitur quaſi ab eo præcedens nō per neceſſitatem naturæ, ſed per arbitrium voluntatis. Poteſt enim alium ordinem inſtituere, & ſecundum illum ordinem agere. Et ſic facere præter hunc ordinem inſtitutum. Quæ autem ſic fiunt, præter ſolitum ordinem naturæ mirabilia dicuntur. Vnde dicit Augu. contra Fauſtum. Cum Deus aliquid facit contra nobis cognitum, & ſolitum curſum naturæ, tunc mirabilia nominantur. Ad primum argumentum negatur conſequentia, quia neceſſitas illa naturalis eſt à Deo gubernante. Ad ſecundum dicendum, quòd Apoſtolus non excludit boues, & huiuſmodi animalia omnino à diuina gubernatione. Sed ſolū quantum ad modum ſpecialem qui competit rationali creaturæ, quam ſic ſpecialiter gubernat Deus, quòd eam inducit ad bonum, & retrahit à malo per præcepta, & prohibitiones per comminationes, & promiſſiones. Intendit ergo dicere Apoſtolus, quòd Deus non curat remunerare, aut punire opera brutorum animalium. Ad tertium dicendum, quòd creatura rationalis non habet à ſe, quòd ſeipſam gubernet. Sed hoc habet à Deo primo gubernante. Vnde creatura rationalis non eſt prima regula ſuorum actuum. Ad quartum dicendum ad maiorē, quòd hoc eſt intelligendum quando aliquid æque conuenienter fieri poteſt per vnum ſicut fit per multa, quòd non habet locum in propoſito, quia ſi ſolus Deus gubernaret, ſubtraheretur perfectio cauſalis à rebus creatis.

De rei corporalis per Angelum tranſmutatione.

DEINDE omiſſis multis minus neceſſariis, quæ circa materiam hanc tractari poſſent ſpecialiter cōſiderandum eſt quomodo per myſterium, ſiue medium angelorum

angelorum fiat mundi gubernatio. Vbi ſunt tria conſideranda. Primum eſt de rei corporalis per angelum tranſmutatione. Secundum eſt de angeli in angelum actione. Tertium eſt de hominum per angelos directione.

Vtrum creatura corporalis obediat Angelis ad nutum.

Diu. Tho. 1 p. q 110. art. 2. Dur. 2 d. 7. q. 4.

CIRCA primum quæritur. Vtrum creatura corporalis obediat angelis ad nutum. Arg. ſic, quia quicquid poteſt virtus inferior, poteſt virtus ſuperior. Sed virtus angeli eſt ſuperior, quàm virtus corporalis. Virtus autem corporalis, poteſt tranſmutare corpus ſiue materiam corporalem ad formam aliquam, igitur. Contra. Dicit Augu. Non eſt putandum his tranſgreſſoribus angelis ad nutum ſeruire hanc viſibilium rerum materiã, ſed ſoli Deo. Notandum quòd quæſtio poteſt intelligi vel vniuerſaliter de quacunque ſpecie tranſmutationis, vel ſpecialiter de motu locali. Hoc autem breuiter præmiſſo, ponitur talis concluſio. Materia corporalis non obedit angelis ad nutum, quantum ad tranſmutationem de formæ in formam, ſed bene quantum ad motum localẽ. Prima pars probatur, quia omne agens agit ſibi ſimile, id autem quod agitur in rebus corporalibus, non eſt materia, neque forma, ſed ipſum cõpoſitum, vt dicit Ariſtoteles, id ergo quod facit res corporales, habet ſimilitudinẽ cum compoſito. Et hoc poteſt eſſe dupliciter. Vno modo, quia ipſum eſt cõpoſitum, ſicut ignis generat ignem. Alio modo, quia totum cõpoſitum quãtum ad materiam, & formam eſt in virtute ipſius. Et hoc eſt proprium Dei. Omnis ergo informatio materiæ, vel eſt à Deo immediate, vel ab aliquo agente corporali. Non autem immediate ab angelo. Secunda pars probatur, quia ſecundum Dionyſium. Diuina ſapiẽtia coniungit fines primorum principiis ſecundorum. Ex quo ſequitur, quòd natura inferior in ſupremo attingitur à ſuperiori. Natura autem corporalis eſt inferior ſpirituali. inter autem omnes motus corporeos perfectior eſt motus localis, vt ꝓbat philoſophus. Mobile enim ſecundum locum inquantũ huiuſmodi non

De Trini. lib. 13. — *7. Met to. cap. 32.* — *De Diuin. no. cap. 7.* — *8. Phiſ. t. c.*

eſt in potentia ad aliquid intrinſecum: ſed ſolum ad aliud extrinſecum. Natura igitur corporalis nata eſt moueri localiter à natura ſpirituali. Vnde & philoſophi poſuerunt ſuprema corpora localiter moueri à ſpiritualibus ſubſtantiis. Ad argumentum dicendum, quòd virtus ſuperior poteſt illud quod virtus inferior non quidem eodẽ modo, ſed excellentiori modo. Sicut intellectus excellentiori modo cognoſcit ſenſibilia, quàm ſenſus. Et ſic angelus excellentiori modo trãſmutat materiam corporalem, quàm agentia corporalia ſcilicet mouendo ipſa agentia corporalia, tanquam ſuperior ipſis.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum vnus Angelus poßit loqui alteri.

Scot. 2. d. 9. q. 2. Diu. *Thom. 1. p. q. 107. art 1.*
Duran. 2. diſt. 11. q. 2.

CIRCA ſecundum primo quæritur de angelorum locutione. Vtrum vnus angelus poſſit intellectualiter loqui alteri. Arguitur, quòd non. Primo ſic Eſſentia angeli eſt ſibi intimior, quàm ſua intellectio. Et tamen non obſtãte illa intimitate vnus angelus videt eſſentiam alterius: ergo & ſuam intellectionem. Sed fruſtra fit locutio de eo quod ante locutionẽ fuit manifeſtum, igitur. Secundo arguitur. Si angelus poſſit loqui ita poteſt loqui diſtanti, ſicut præſenti, quia & hoc conuenit in quibus hominibus eſt imperfectior virtus. Sed conſequens eſt falſum propter duo. Primo, quia tũc oporteret, quòd primo immutaret medium, & poſtea angelum, quia omni actione in extremũ prior eſt actio in mediũ: ſed hoc eſt inconueniens, quia nec ab intelligente gignitur aliquid in medio corporali, nec à medio corporali poteſt aliquid gigni in angelo. Secundo, quia tunc oporteret eum loqui omnibus angelis æque præſentibus, & prius propinquiori, quàm diſtantiori in eadẽ linea recta. Quorum vtrunq; videtur inconueniẽs. Tertio arg. Angelus non intelligit, niſi per ſpecies innatas. Sed illas habet quilibet angelus de quocunque ſibi intelligibili: ergo quilibet angelus

quodcunque intelligibile habet ſibi præſens: eo modo quo poteſt eſſe ſibi præſens: ergo ſuperflua eſt locutio. Contra. Eſt Damaſc. Primo notandum, quòd locutio eſt actio per quam vnus intelligens alteri intelligenti libere communicat conceptum ſuum. Vnde in intelligentibus ad hoc eſt potiſſime locutio, vt liberaliter & libere communicent ſibi inuicem conceptus ſuos. Si autem videret conceptus alterius in ipſo non eſſet ibi locutio, quia non eſſet libera cõmunicatio. Vnde nec in ipſo vidente eſſet auditio. Sed tunc eſt locutio quando vnus libere conceptum ſuum exprimit alteri. Vnde patet, quòd poteſt eſſe locutio de eo quod prius erat notum audienti. Quod etiã patet, quia angeli conceduntur loqui Deo, & tamen non poſſunt aliquid ſibi facere manifeſtius, quàm prius, vel aliud, aut alio modo manifeſtum quàm prius. Sed tantũ ex liberalitate poſſunt velle hoc eſſe patens Deo. Secundo notandum, quòd angelus aliquis præter viſionem rei alicuius in verbo poteſt eam quadrupliciter intelligere, videlicet intuitiue in ſe, & intuitiue in intellectu alterius angeli cognoſcentis rem illam. Et abſtractiuè per ſpeciem habitualem concreatam, vel acquiſitam. Et nulla iſtarum intellectionum eſt auditio, quia nulla per ſe expreſſa ab intelligente inquantum intelligens eſt. Tertio poteſt iſte cognoſcere rem aliquam, ſic quòd intellectio fiat in eo per intellectum alium exprimentem, & intellectus iſtius nullam habeat cauſalitatem reſpectu huius actus, ſed tantum ſit paſſiuus. Et iſta ſola intellectio eſt auditio, quæ videlicet eſt expreſſa ab intelligente inquãtum intelligens eſt. Quarto notandum, quòd voluntas loquentis facit ad ipſam locutionem, quia ſicut ipſa voluntas poſt primam intellectioñe facit ad copulationem memoriæ, & intelligentiæ ad quæcunque actum ſecundum habendum in ipſo angelo loquente ita poteſt facere ad actum illum poſteriorem habendum in angelo audiẽte. Si enim effectus prior, ſine quo non cauſatur poſterior, eſt in poteſtate alicuius. Si prior non ſit, nec poſterior erit. Et ex hoc apparet quomodo actualis intellectio in ipſo angelo loquente, non eſt ratio agendi ſibi inquãtum loquitur, ſed aliquid pertinens ad memoriã loquentis, quia in effectibus ordinatis, quaſi eiuſdem rationis,

Lib 2. c.17. & 18.

quorum vterque natus eſt gigni à cauſa æquiuoca, non oportet priorem eſſe cauſam poſterioris. His præmiſſis, ponendæ ſunt quinque concluſiones. Prima eſt Angelus

2.d.9.q 2. loquitur angelo cauſando in eo conceptum immediate illius obiecti, de quo loquitur. Probat Scot. quia omnis loquens intellectualiter cauſaret immediate in eo, cui loquitur conceptum de eo, de quo loquitur ſi poſſet. Angelus autem hoc poteſt reſpectu alterius angeli, igitur. Maior patet, quia quodlibet agens naturale, ſtatim induceret ſi poſſet illud quod principaliter intendit. Loquens autem principaliter intendit exprimere conceptum ſuum illi intellectui cui loquitur. Minor probatur, quia illud quod eſt ſufficienter in actu primo reſpectu alicuius effectus, poteſt illum cauſare in receptiuo proportionato, & approximato. Angelus autem habens noticiam habitualem alicuius obiecti eſt ſufficienter in actu primo ad cauſandum intellectionẽ actualem illius obiecti. Intellectus autem alterius angeli eſt receptiuus talis intellectionis, igitur. Et ſi inſtetur, quia ratio non videtur concludere niſi de angelo, & angelo approximatis, quia ſi diſtant abinuicem diſtantia, erit impedimentum, propter quod nõ poteſt vnus agere in alium. Non enim poteſt diſtans agere in diſtans, niſi prius agat in medium. Medium autem non eſt locutionis angeli receptiuum. Confirmatur hoc per Ariſto. vbi dicit, quòd ſi eſſet vacuum nihil videretur, quia ſpecies viſibilis non poſſet pertingere ad oculum.

2. de anima. Item Ariſtot. dicit, quòd mouens, & motum ſimul ſunt.

to.cap.8. Ad iſta excludenda dicit Scot. quòd actio in medium nõ præcedit naturaliter actionem in terminum, niſi duplici

7.Phiſ.9.c 9. ex cauſa, aut quia eſt eiuſdem rationis medium, & terminus autem ſi eſt alterius rationis agẽs, habet duas formas actiuas, quarum vna eſt prior naturaliter reliqua, & ſecũdum priorem natum eſt agere in medium, & ſecundum aliam in terminum. Exemplum primi, vt quando ſol illuminat partes medij. Exemplum ſecundi, vt quando obiectum viſibile cauſat ſpeciem in medio, & viſionem in organo. Excluſa autem vtraque harum cauſarum nullo modo præcedit actio in medium actionem in terminum. Sic autem eſt in propoſito. Mediũ enim corporale, quod eſt inter angelos diſtantes, neque natum eſt recipere a-

ctionem eiuſdem rationis cum angelo diſtante audiente, nec aliam alterius rationis priorem illa. Quemadmodum etiam in primo tractatu dictum eſt, quòd ſi Deus eſſet omnipotens, & tamen non eſſet vbique, poſſet ſuo omnipotentiſſimo velle aliquid agere vbi non eſſet. Dicendum ergo ad inſtantiam de ij. de anima, quòd non videretur aliquid niſi eſſet medium, non quòd de per ſe ratione coloris viſibilis ſit aliquid cauſare in medio ad hoc, quòd videatur. Sed quia ſpecies viſibilis, & viſio ſunt effectus ordinati eiuſdem obiecti, ita quòd ſpecies prius nata eſt gigni quàm viſio, ſicut actus primus, quàm ſecundus. Et prius eſt ſpecies in medio, vel organo propinquiori, quã diſtantiori. Ad illud autem de ſeptimo phyſ. dicendum, quòd oportet agẽs eſſe immediatum paſſo proximo immediatione correſpondente tactui mathematico quãdo medium eſt receptiuum actionis eiuſdem rationis, vel alterius rationis reſpectu cuius agens habet formam, vel immediatione correſpõdente tactui virtuali, licet agens, & paſſum diſtent mathematice. Dicitur autem agens eſſe præſens paſſo præſentia virtuali, non quia ſua virtus, aut potentia ſit ibi: ſed quia potentia ſua poteſt ibi cauſare effectum, ac ſi ibi eſſet. Et ſi inſtetur cõtra, quia ſi diſtantia localis non impediat locationẽ angeli, ſequitur, quòd vnus angelus poterit loqui alteri quantumcunque diſtanti. Dicendum, quòd cum virtus angeli ſit finita, oportet dare terminum vltra quem non poterit loqui, nec ab alio audiri. Secunda concluſio. Angelus loquens quandoque in angelo audiente, cauſat tãtum actum, & non ſpeciem. Patet, quia quandoque contingit eum loqui de his, quæ prius erant habitualiter nota angelo audienti, & tunc ſi cauſaret ſpeciem, eſſent duæ ſpecies eiuſdem obiecti in eodem, quod eſt inconueniens dicere. Item locutiones, vt plurimum ſunt de cõplexionibus. Complexiones autem cõtingentes, nõ cognoſcuntur ex terminis. Et ideo, dato quòd angelus audiens, habeat ſpecies terminorum, tamen adhuc intellectus ſuus eſt capax cognitionis complexæ, quam poteſt in eo cauſare angelus loquens.
Tertia concluſio. Angelus loquens, quandoque cauſat in audiente actum ſimul & ſpeciem. Patet, quia quan-

doque contingit eum loqui de aliquo ſingulari, cuius ſpeciem non præhabuit angelus audiens. Intellectus ergo audiens, tunc eſt capax tam actus, quàm ſpeciei. Et eſt carens vtroque. Angelus autem loquens eſt in ſufficienti diſpoſitione proxima ad cauſandum tam actum, quàm ſpeciem in intellectu receptiuo. Quarta concluſio. Angelus loquens quandoque in audiente cauſat ſpeciem tantum, & non actum. Patet, quia cum inferior angelus loquitur ſuperiori actu conſideranti aliud intelligibile, non poteſt ipſum impedire ab actu ſuo. Virtus enim inferior, non poteſt impedire ſuperiorem: ergo non poteſt in eo cauſare intellectionem obiecti, de quo loquitur, quia non poſſunt duæ intellectiones actuales eſſe ſimul in eodem. Et tamen aliquid cauſat, quia vult exprimere conceptum ſuum alteri, quantum poteſt, ergo tunc cauſat ſpeciem, ſi non præfuerit. Quinta concluſio. Angelus loquens quandoque in audiente, neque cauſat ſpeciem, neque actum. Patet, quia contingit eum loqui de eo quod actualiter cõſiderabat audiens. Et confirmatur, quia legimus angelos loqui Deo, & tamen certum eſt, quòd nihil cauſant in Deo. Ad primum argumentum dicendum, quòd licet vnus angelus videre poſſit intellectionem alterius in eo: illa tamen viſio non eſt auditio: ſed illa ſola intellectio: quæ exprimitur à loquente. Ad ſecundum argumentum patet ex prima cõcluſione, quomodo poteſt angelus loqui angelo diſtanti abſque eo quòd aliquid cauſet in medio. Quod autem poſſit loqui vni angelo, & non alteri æque diſtanti, aut etiam propinquiori, ratio eſt quia libere loquitur, & ſic libere cõmunicat ſuum conceptum cui vult. Ad tertiuma rgumentum negatur maior. Dato enim, quòd intellectus angelicus non haberet ſpecies innatas, poſſet tamen eas acquirere, cum hoc poſſit intellectus humanus, qui eſt imperfectior. Item quamuis habeat ſpecies omnium quidditatum, non tamen habet ſpecies omnium ſingularium. Præterea, ſicut dictum eſt, locutiones fiunt, vt plurimum de complexis. Complexiones autem contingentes non cognoſcuntur per ſpecies extremorum.

De angelorum illuminatione.

Vtrum vnus Angelus illuminet alium.

D. Tho. 1 p. q. 106. art. 1. Scot. 2. d. 9. q. 1. Dur. 2. d. 12 q. 3.

SEcundo quæritur de angelorum illuminatione. Vtrũ vnus angelus illuminet alium. Arguitur quòd non, quia omnis mutatio eſt de oppoſito in oppoſitum, ergo quod illuminatur prius erat tenebroſum: ſed in bonis angelis nulla eſt tenebroſitas, ergo nec illuminatio. Contra. Eſt Damaſcenus. Notandum, quòd illuminatio in angelis eſt locutio quædam, ſcilicet de ſingulari relatio, vbi primo intelligitur purgatio à neſcientia. Et deinde intelligitur diſpoſitio angeli illuminati ad videndum illud reuelatum in angelo illuminante, & exinde ad idem videndum in Deo: & ſic perfecte illuminatur, & perficitur. Perfectiue quidẽ à Deo: diſpoſitiue vero ab angelo. Hoc præmiſſo, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. De longe communi angelus ſuperior illuminat inferiorem. Patet, quia de communi lege reuelationes primo fiunt ſuperioribus, & per ſuperiores inferioribus. Vt patet per Dionyſ. lib. de angel. ierarchia. Secunda concluſio De potentia Dei abſoluta fieri poteſt, vt angelus inferior illuminet ſuperiorem. Patet, quia Deus de potentia abſoluta poteſt aliquid ignotũ angelo ſuperiori, primo reuelare angelo inferiori: & tunc ille angelus inferior poteſt illud reuelare ſuperiori Non tamen habet tantam efficaciam ſupra intellectum ſuperioris ad cauſandum in eo auditionẽ, ſicut econtra: vt patet ex dictis in præcedẽti quæſtione in quarta cõcluſione. Tertia concluſio. Licet bonus angelus poſſit aliquid reuelare malo, nõ tamen proprie dicitur ipſum illuminare. Prima pars patet, quia nulla in hoc videtur repugnantia. Secunda probatur, quia malus angelus ſic eſt malicia obſcuratus, ꝙ non poteſt reuelationẽ recipere in illa limpiditate qua bonus recipit eã. Et ideo non proprie dici poteſt illuminatio. Et ex hoc etiam ſequitur, quòd vnus malus angelus nõ poteſt alium illuminare, quia ex peruerſitate ſua nũquam vult alium in Deũ

De Angel. lib. 2. c 17. 18.

ordinare: ſed magis à Deo ſubtrahere. Non eſt autem proprie illuminatio, niſi ſecundum ordinationem in Deum, qui eſt lux ſumma illuminans omnem intellectum. Ad argumentum dicendum, quòd licet in bonis angelis non ſit aliqua tenebroſitas malitiæ, aut etiam ignorantiæ prauę diſpoſitionis, tamen eſt ibi tenebroſitas neſcientiæ, ſiue ignorantiæ puræ negationis ad aliqua ſingularia ſibi ignota.

De angelorum ierarchiis.

Vtrum in Angelis ſit prælatio.

D. Tho. 1 p. q. 109 art. 1. Durand. 2. diſtinct. 6. quæſtio. 3.

TErtio quæritur de ierarchiis & ordinibus angelorũ. Vtrum in angelis ſecundum diſtinctas ierarchias, & ordines ſit prælatio euacuanda completo finali iudicio. Primo ar. quòd in angelis non ſint plures ierarchiæ. Ierarchia enim idem eſt, ꝙ ſacer principatus, ſed tantum eſt vnus ſummus princeps omniũ. igitur. Secundo arg. Tantũ eſt vna ierarchia humana, ergo etiam tãtum eſt vna ierarchia angelica. Tertio ar. Quilibet ordo angelorum eſt ſacer principatus: ergo quilibet ordo eſt ierarchia, ergo nõ conuenienter aſſignantur pauciores ierarchiæ, quàm ordines. Quarto arg. ꝙ in angelis non ſit prælatio, quia omnes angeli æque immediate vident diuinam eſſentiam, & fruũtur ea, ergo eſt in eis ęqualitas, & nulla pręlatio. Quinto arguitur, quòd prælatio angelorum non ſit euacuãda, quia non euacuabitur niſi illud ꝙ eſt ex parte. patet per Apoſtolum. Sed in angelis bonis nihil eſt ex parte cum ſint beati & in termino, ergo nihil eſt in eis euacuandum. Contra. Eſt beatus Dionyſius in libro de cœleſti ierarchia. Primo notandum, quòd ierarchia dicitur à iera, quod eſt ſacrum & archos, quod eſt principatus quaſi ſacer principatus ierarchia, igitur non eſt niſi in rebus ſacris. Res autem ſacræ propriè loquendo non ſunt niſi intellectuales. Sũt autem triplicia genera rerum intellectualium & ſacrarũ. videlicet perſonarum diuinarum, angelorum, & homi-

1. Cor. 13.

num. Et ideo conuenienter diſtinguitur triplex ierarchia videlicet ierarchia ſuper cœleſtis, quæ eſt diuinarũ perſonarũ non quod in diuinis perſonis, ſit ordo præcipiendi, ſed ordo principiẽdi, quo videlicet pater eſt à nullo: filius à patre: & Spiritusſanctus ab vtroque. Alia eſt ierarchia cæleſtis, ſiue angelica Tertia vero eſt ierarchia ſubcœleſtis ſiue humana. Secundo notandum, ꝙ ſecundum Greg. ordo angelicus dicitur multitudo cœleſtium ſpirituum, qui inter ſe aliquo munere gratiæ ſimilantur ſicut, & naturalium donorum participatione conueniunt. Vbi eſt conſiderandũ, quòd ordinum diſtinctio fundamentũ habet ex natura, diſpoſitionẽ ex gratia, & complementũ ex gloria. Vnde in dæmonibus eſt ordo quantum ad naturã, quia vt dicit Dion. libro de diuinis nominibus. Naturalia in dæmonibus remanſerunt integra, ſed obſcurata per malitiam. Non tamen inuenitur in ſcriptura dæmonem dici ſeraphin, aut thronum, quia huiuſmodi nomina ſunt pure gratuita. Homines autẽ aſſumuntur ad ordines angelorum, ſecundum rationẽ & gradum gratiæ & gloriæ, licet non ſecundum dignitatem naturæ. Tertio notandum, quod de donis quibus fit diſtinctio ordinum tria ſunt cõſideranda. Primum eſt, quòd vnum donum eſt excellentius alio. Secundum eſt quod omnia huiuſmodi dona ſunt omnibus angelis communia. Sunt tamẽ excellentiora in ſuperioribus, quàm in inferioribus. Tertiũ eſt. ꝙ denominatio debet fieri à principaliori & nobiliori dono. Vnde ſupremus ordo denominatur à ſuperabundãtia & feruore charitatis. Et ſi dicatur quòd etiam in ſecundo ordine principalius donum eſt charitas, ergo debet ab illo denominari. Non valet conſequentia, quia ordo ſuperior iam ab illo dono præcellentiori nomen accepit. Sed ſecundus ordo nomen ſumit à plenitudine ſcientię, quę eſt donum pręcellens poſt charitatem. Et ſic dicendum eſt de alijs per ordinem. Quarto notandum eſt, ꝙ ſi conſideremus vnitatem principis cui habent obtemperare tam angeli, quàm homines, ſic diceretur eſſe tantũ vna ierarchia angelorum, & hominum ſub Deo, quemadmodum dicit Auguſtinus, ꝙ in patria erit tantum vna ſocietas angelorum & hominum. Sed ſi conſideretur multitudo ſacra obtemperans principi ſummo ſic aſſignãdę

ſunt plures ierarchiæ, ſecundũ diuerſos ſtatus & modos recipiendi gubernationem ſummi principis. Vnde hoc modo ponũtur tres ierarchiæ angelorum. Prima eſt angelorum Deo familiariter aſſiſtentium, & cum eo conquieſcentium. Secunda eſt quaſi perfectorum de maioribus ſe intromittendum. Tertia eſt angelorum nobis in hoc mũdo miniſtrantium. Prima igitur ierarchia comparatur ſtatui contemplatiuorum, & in ea tres gradus ſiue ordines, ſecundum tres actus contemplationis. Primus eſt, tenere quo perficitur memoria. Et ſecundum hunc accipitur ordo thronorum, in quibus Deus ſedere dicitur familiariter & quieſcere. Secundus eſt, videre quo perficitur intelligentia. Et ſecundum hunc accipitur ordo cherubin, quod interpretatur plenitudo ſcientiæ. Tertius eſt, amare quo perficitur voluntas. Et ſecundum hunc accipitur ordo ſeraphin, quod interpretatur ardor, vel incendiũ charitatis. Et quia amare eſt nobiliſſimus actus per quem fit vnio perfectiſſima creaturę intellectualis cũ Deo. Ideo ſecundũ ordinem dignitatis primus ordo eſt ſeraphim: ſecundus cherubin: & tertius thronorum. Secunda autẽ ierarchia comparatur ſtatui prælatorum. Et in ea ſunt tres ordines ſecundũ tres actus prælationis. Primus eſt imperare ſiue ſentẽtiare. & ſecundũ hunc ſumitur ordo dominationũ: ad quem ſpectat ordinare de omnibus, quæ ſpectãt ad generale regimen vniuerſi. Secundus eſt exequi. Et ſecundũ hunc ſumitur ordo virtutum. Exequi enim eſt habentis virtutem. Tertius eſt amouere impedimenta executionis. Et ſecundũ hunc ſumitur ordo poteſtatum. Poteſtates enim habent amouere impedimenta bonorũ arcendo, videlicet malignos ſpiritus, ne tantum noceãt, quãtum vellent. Et, quia nobilior eſt actus ſententiare, ſiue imperare deinde exequi & vltimo tollere impedimenta. Ideo primus ordo huius ierarchiæ eſt ordo dominationum. Secundus virtutum. Tertius poteſtatum. Tertia vero ierarchia comparatur ſtatui actiuorũ. Angeli enim huius ierarchiæ agunt circa regimen ſpeciale aliquarum partiũ mundi vel perſonarum. In hac itaque ierarchia ſunt tres ordines ſecundum tres actus ad huiuſmodi regimen pertinentes. Primus eſt actus præſidere principi ipſum dirigendo. Et ſecundum hunc actum ſumitur ordo princi-

patuum. ſecūdus eſt regere prouinciam vel gentem. Et ſecundum hunc ſumitur ordo archangelorum quorum eſt procurare & nunciare bonum comitatis. Tertius eſt gubernare ſiue cuſtodire ſingularem perſonam. Et ſecundū hunc ſumitur ordo angelorum. Vnde, quia nobilior actus eſt præſidere principi: deinde regere gentem ſiue communitatem, & vltimo regere ſingularem perſonam. Ideo in hac ierarchia primus eſt ordo principatuum. Secundus archangelorum: & infimus angelorum. Quinto notandum, quod prædicta aſſignatio ordinum ſumitur à Dioniſio in libro de ierarchia angelica. Gregorius autem videtur aliquo modo ab ipſo diſcordare. Ponit. n. principatus, vbi Dioniſius ponit virtutes & econtra. Si autem quæras cui ſit magis aſſentiendum. Dicendum, quòd Dioniſio, quia fuit à Paulo edoctus. Poteſt tamen cidi, quod non contradicunt in re, ſed vtuntur alia & alia nominis ratione. ita, quòd illos eoſdem angelos quos Dioniſius, vocat virtutes Gregorius vocat principatus & econtra. Virtus enim eſt vltimum de potentia. Summa autem potentia in regimine multitudinis eſt potētia principis. Sexto notandum, quod prælatio vnius rei ad aliam poteſt eſſe tripliciter, vt dicit beatus Bonauc. Primo modo per modum excedentis, tantum ſicut aurum præfertur argento. Secundo modo per modum excedentis, & influentis, ſicut cœlum præfertur terræ. Tertio modo per modum excedentis influentis & imperantis, ſicut dominus præfertur miniſtro. Et ſecundum hæc tria eſt prælatio in angelis. Superiores enim ſunt excellentiores inferioribus, & ipſis influūt illuminationes, & eis imperant. Vnde Zachariæ habetur, quòd ſuperior angelus dicit inferiori. Egredere curre, & loquere ad puerum iſtum abſque muro habitabitur Hieruſalem &c. His præmiſſis ponendæ ſunt tres concluſioes. Prima eſt. In angelis ſunt tres ierarchiæ, & nouem ordines, patet, per beatum Dioniſium in libro de angelica ierarchia. Secunda concluſio. Sic ſunt homines aſſumendi ad ordines angelorum, quod tamen erunt aliqui faciētes ordinem decimum. Prima pars patet, per verbum ſaluatoris dicentis, quòd homines erunt æquales angelis Dei. Secunda pars probatur, quia multi ſunt, & erunt non habentes Zach. 2.

tantam excellentiam meriti, vt pertingant ad aliquem ordinem angelorum. Et hoc maximè videtur de pueris ab originali purgatis decedentibus abſque merito proprio, qui ſaluantur tantùm in merito Chriſti. Omnes autem angeli etiam infimi habent ſpeciale meritum proprium, & excellentiam aliquam in merito proprio. Hanc autem poſitionē, vt dicit beatus Bon. reddit probabilem inuentio dragmæ decimæ & denarij perfectio, & Chriſti veri ſolis iuſtitiæ per decem gradus deſcenſio, quod figuratum eſt per deſcenſionem ſolis. de qua habetur quarti
4. Reg. 20. Regum. Tertia concluſio. Prælatio in angelis ſemper manebit quantum ad rationem excedentiæ, ſed euacuabitur completo iudicio, quantum ad relationem influentiæ & imperij. Prima pars patet, quia angeli ſuperiorum ordinum ſemper erunt excellentiores tam in donis naturæ, quàm in donis gratiæ. Secunda pars patet, quia cōpleto finali iudicio ceſſabunt actus angelici, qui ſunt purgare, illuminare & perficere. Et ſic ceſſabit influentia, atque imperium ſuperiorum ad inferiores. Ad primum argumentum dicendum, quòd bene probat tantùm eſſe vnam ierarchiam ſi attendatur vnitas ſummi principis, ſed non ſequitur, quin ſint plures, ſecundū diſtinctas multitudines alio & alio modo gubernationem principis recipientes. Ad ſecundum argumētum negatur conſequentia, quia omnes homines ſunt eiuſdem ſpeciei & ſimili modo recipiunt gubernationem ſummi principis. non ſic autem eſt de angelis. Ad tertium argumentum dicendum, quòd cum ierarchia interpretatur ſacer principatus non eſt interpretatio conuertibilis, immo excedens interpretatum. Si autem ſumeretur ierarchia, ſic generaliter pro quocunque ſacro principatu, id eſt pro quacūque ſacra multitudine ſub principe. hoc modo quilibet ordo eſſet ierarchia. ſed nomen ierarchiæ hic tantummodo ſumitur pro ſacra multitudine, ſub principe in qua ſunt gradus, ſiue ordines diſtincti ſecundum alios & alios actus. Ad quartum argumentum dicendum, quòd licet omnes angeli æquè immediate videant diuinam eſſentiam non tamen æquè perfectæ. Ad quintum argumentum dicendum, quòd licet angeli ſint beati, & in termino quantum ad vim contemplatiuam. Et ſecundum hoc nihil fit in eis

ex parte. Sunt tamen aliqualiter viatores quãtum ad vim miniſtratiuam, ſecundum quam etiam merentur præmium accidentale.

De hominum per Angelos directione.

Vtrum Angeli mittantur ad homines illuminandos.

D. Thom. 1. p. q. 112. art. 2. Scot. 2. d. 10. q. 1. Dur. 2. d. 10. q. 1.

Circa tertium ſuperius propoſitum, quod eſt de hominum per angelos directione. Primo quæritur. Vtrum angeli mittantur ad homines illuminandos & inflammandos. Primo arg. quòd non mittãtur. Fruſtrà enim mittit nuncium, qui præſens eſt, & per ſeipſum poteſt facere. Sed Deus vnicuique homini pręſens eſt, & poteſt per ſeipſum vnũ quẽque dirigere: igitur. Secũdo arg. quòd non illuminant homines, quia facilius eſt producere formam corporalem, quàm facere illuminationẽ ſpiritualem. Sed angeli non poſſunt producere formam corporalem, ſed ſolummodo ad eam producendam diſpoſitionem: igitur. Tertio arg. quòd non inflammant, quia per inflammationem amoris efficitur homo deiformis, ſed ſolius Dei eſt facere deiformem: igitur. Contrà quantum ad primum, quia Lucę primo dicitur: Miſſus eſt Angelus Gabriel, &c. Et quantum ad ſecundum & tertium, ſic arguitur. Omnes angeli habent iſtos actus, qui ſunt purgare, illuminare, & perficere: vt patet per Dionyſium in lib. de cœleſti ierarchia. Angeli autem infimi ordinis non exercent iſtos actus in alios Angelos cùm nullos habeant inferiores, ergo illos exercent in homines. Quicquid autẽ poſſunt inferiores angeli, poſſunt & ſuperiores: ergo omnes Angeli poſſunt purgare, illuminare, & perficere homines. Primo notandum, quòd duplex eſt miſſio Angelorum ſcilicet intra, & extra. Diuina enim myſteria primo reuelantur ex communi lege ſuperioribus angelis & ſuperiores mittuntur ad inferiores ad illuminandum eos interius. Inferiores vero mittuntur ad huiuſmodi reuelata nuncianda interius hominibus, aut ad implenda

Secundo notandum, quòd ſimpliciter loquendo vniuerſaliter omnes angeli ſunt aſſiſtentes, cùm omnes immediate ſemper videant diuinam eſſentiam:& omnes etiam ſunt miniſtrantes, ſiue mediatę, ſiue immediatę. Tamen ſecundum communem vſum loquendi per quandam appropriationem illi angeli dicuntur aſſiſtentes, qui de cõmuni lege,& ex officio non mittuntur exterius. Alij vero, qui ex officio mittuntur exterius dicuntur miniſtrantes.

2.d.10.q.1.

Tertio notandum, ſecundum Doctorem ſubtilem, quòd angelus poteſt hominem docere quadrupliciter. Primo modo vtendo ſignis ſenſibilibus ad placitum inſtitutis: puta cùm apparet in corpore aſſumpto, aut cum alio modo format huiuſmodi ſigna, vel vtẽdo ſignis naturalibus, videlicet rebus ipſis faciẽdo eas prçſentes ſenſui ſic, quòd eis ſenſus ordinatè immutantur & fantaſmata ordinatè generantur, & exinde ex eis ſpecies intelligibiles ordinatè abſtrahuntur. Secundò modo agendo circa virtutem fantaſticam, vel cauſando nouum fantaſma, quod tamen non conceditur angelum poſſe facere, ſine cauſa naturali videlicet, ſine obiecto nato cauſare tale fantaſma, vel transferendo fantaſma de organo vnius hominis in organum alterius, vel in eodem homine transferendo fantaſma per motum localem humorũ & ſpirituum. Dicit tamen Scot. quòd non eſt ſatis certum, quòd angelus poſſit ſic transferre fantaſma, eſt tamen apparẽtia ad hoc eo, quòd fantaſmata ſunt ſubiectiuè in aliquo humore, vel ſpiritu corporeo, qui ſubeſt angelo quantum ad motum localem. Tertio modo amouendo impedimentum: puta ſi impedimentum ordinatę immutationis ſit perturbatio humorum, vel ſpirituum angelus poteſt eam ſedare qua ſedata fantaſmata ordinate occurrent. Quarto modo agẽdo circa intellectum poſſibilem non quidem immediate cauſando ſpeciem intelligibilem, vt cauſa totalis, ſed coagendo intellectui agenti hominis. Duo enim intellectus agentes, ſcilicet angeli & hominis, qui ſunt eiuſdem rationis perfectius poſſunt agere, quàm ſolus intellectus agens hominis, & ſic poſſunt producere perfectiorem ſpeciem, & expreſſius repræſentatiuam. Et per conſequens perfectiorem actum intelligendi. Poteſt autem vlterius dici, quòd angelus docet ſiue illuminat hominem diſpoſitiuè conſeruando à vitiis per quod diſpo-

nitur homo ad diuinas illuminationes. Quarto notandum, quòd hominem inflammari ab angelo poteſt intelligi dupliciter. Vno modo tanquam ab agente principali. Alio modo tãquam ab excitante & adiuuante. His premiſſis ponendæ ſunt ſex concluſiones. Prima eſt. Conuenienter angeli mittuntur ad homines. Ratio autem huius concluſionis præcipuè ſumitur ex charitate, vt dicit beatus Bonau. Primo enim hoc eſt conueniens charitati diuinæ, quæ intantũ homines diligit, quòd pro ſalute ipſorum nobiliſſimos ſpiritus tranſmittit. Secundo hoc eſt conueniẽs charitati angelicæ, quæ ſic fruens eſt, quòd angeli noſtram ſalutem deſiderãt procurare. Tertio hoc eſt conueniens charitati humanæ, quæ paruula eſt & debilis & indiget per angelos roborari & foueri. Secunda concluſio Omnes angeli tam ſuperiores quã inferiores mittuntur, ſiue intra, ſiue extra. Patet, quia omnino vera eſt propoſitio Apoſtoli ad Hebræos 1, dicentis: Omnes ſunt administratorij Spiritus in miniſteriũ miſſi propter eos, qui hæreditatem capiunt ſalutis. Vnde etiam ſequitur, quòd licet non omnes angeli mittantur immediatè ad nos, tamen omnes mittuntur propter nos. Tertia concluſio. Licet ſoli angeli quinque inferiorum ordinum mittantur extra ex officio, & de communi lege, tamen quinque contingit ex ſpeciali diuina diſpẽſatione aliquem ex ſuperioribus mitti. Prima pars patet, quia illorum quinque ordinum inferiorum officium eſt aliquid exequi circa creaturas, ſiue quantum ad regimen generale vniuerſi, ſiue quantum ad regimen ſpeciale aliquarum partiũ vniuerſi, vel perſonarum. Quatuor autem ordinum ſuperiorum non eſt tale officium, vt patet ex dictis in præcedẽti quæſtione in quarto notabili. Secunda pars patet, quia multi angelorum neſcierunt incarnationem Chriſti ante tempus incarnationis & paſſionis. Vnde dicit Apoſtolus ad Eph. Vt innoteſcat principatibus, & poteſtatibus per Eccleſiam, &c. Vbi gloſa Hier. dicit angelicas poteſtates, ſiue dignitates ad plenum neſciſſe incarnationem Chriſti antequam paſſio eius eſſet completa, & Apoſtolorum prædicatio gentibus dilata. Quod tamen non vſque tunc latuit omnes angelos, quemadmodum dicit gloſa Auguſtini, ibidem. Cõſtat enim, quòd hoc non latuit angelum

Heb. 1.

Epheſ. 3.

miſſum ad hoc nunciandum beatæ Virgini glorioſæ Mariæ. Ideo oportet dicere, quòd ille fuit de ſupremis angelis. Quod etiam ſic perſuadetur, quia ſi ipſemet filius Dei miſſus, vt incarnetur quid mirum ſi vnus de ſuperioribus angelis, & fortè ſupremus miſſus eſt ad id nunciandum. Quarta concluſio. Nullam intellectionem actualem, aut ſpeciem intelligibilē poteſt angelus miſſus cauſare in homine immediatè tanquam cauſa totalis. Ratio autem huius concluſionis, vt dicit Scotus, non eſt ex defectu virtutis actiuæ in angelo. Intellectus eius ſufficienter eſt in actu primo, & poſſet in alio angelo cauſare actū ſecundum. Nec etiam ratio eius eſt ex impotentia virtutis receptiuæ in intellectu hominis abſolutæ, cum de ſe ſit receptiuus ſpeciei & intellectionis cuiuſcunque obiecti. Sed ratio eſt ex parte ſtatus præſentis vitæ. Intellectus enim hominis pro ſtatu iſto eſt determinatum paſſiuum reſpectu determinati actiui. ſcilicet intellectus agentis & fantaſmatis. Quinta concluſio. Poteſt angelus hominem docere, & illuminare. Patet, quia nō minoris eſt virtutis angelus, quàm homo. Homo autē poteſt hominem docere, ergo & angelus. De modo autem dictum eſt in tertio notabili. Sexta concluſio. Licet angelus poſſit inflammare voluntatem hominis diſpoſitiue, & excitatiue, non tamen tanquam cauſa principalis. Prima pars patet, quia Eſaiæ 6. dicit Eſaias. Volauit ad me vnus de ſeraphin, &c. *Eſa 6.* Dicit autem Dionyſius in libro de cœleſti Hierarchia, quòd angelus ille dicitur ſeraph, non quia eſſet de ordine ſeraphico, ſed quia veniebat ad incendēdum prophetam. Item angelus poteſt hominem docere: ſed doctrina eſt diſpoſitio ad inflammationem: igitur. Secunda pars patet, quia non fit inflammatio niſi per charitatem: ſolius autem Dei eſt principaliter cauſare charitatem: igitur. Ad primum argumentum dicendum, quòd licet Deus ſit nobis præſens, tamen propter imbecillitatem intellectus noſtri cognoſcitur à nobis, vt abſens. Ideo conueniens eſt, vt nobis mittantur angeli, vt per eos excitemur ad cognitionem, & dilectionem Dei. Quod vtrique non eſt neceſſarium propter inſufficientiam Dei, ad id agendum per ſeipſum: ſed propter ordinem diuinæ ſapientiæ conſeruandum, & propter creaturæ bonum tam illius cui miniſtratur,

miniſtratur, quàm illius, qui miniſterium impendit. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd bene probat, quòd angelus non poteſt illuminare hominem immediatè cauſando in ipſo actum intelligendi, aut ſpeciem tanquam cauſa totalis. Ad tertium argumentum dicendum, quòd bene probat, quòd angelus non eſt agens principale in inflammatione voluntatis humanæ, ſed excitatiuum tantùm, & diſpoſitiuum.

Vtrum Angeli cuſtodes hominum pugnent inter ſe.

D. Thom. 1 p q. 113. art. 4 5. 6. 9. Dur. 2 d. 11 q 1.

SEcundo quæritur. Vtrum angeli cuſtodes hominum quandoque pro cuſtoditis pugnam inuicem habeant, & de eorum ſalute maius gaudium acquirant. Primo arguitur, quòd angeli non ſint cuſtodes hominum. Cuſtos enim habet miniſtrare cuſtodito: ſed angeli non habent miniſtrare hominibus: igitur. Minor pàtet, quia ſicut habetur Luc. Maior eſt cui miniſtratur, quàm qui miniſtrat: ſed homo viator nullo modo maior eſt angelo: igitur. Secundo arg. quòd inuicem pugnam habeāt, quia in eis eſt vera, & perfecta charitas: igitur. Tertio arg. ꝙ in eis gaudium non accreſcat: quia cùm ſint beati gaudium eorum eſt plenum: igitur. Contrà Quantum ad primum dicit Pſal. Angelis ſuis Deus mandauit de te, vt cuſtod. &c. Quod, vt dicit Aug. non eſt intelligēdum de Chriſto capite ſed de membris eius. Quantum ad ſecūdum. Daniel. 10. Dicit Gabriel Danieli Princeps regni Perſarum reſtitit mihi viginti vno diebus Et ſicut dicit Gregorius 17. Moralium. Princeps regni Perſarum dicitur bonus angelus cuſtodiæ illius regni deputatus: quantum ad tertium dicitur Lucæ 15. Gaudium eſt angelis Dei ſuper vno peccatore pœnitentiam agente: ergo multo magis de eius beatitudine. Primo notandum, quòd neceſſitas angelicæ cuſtodiæ, reſpectu hominis maximè attenditur propter tria. Primo propter bonum faciendum, acquirendum, & conſeruandum. Secundo propter malum cauendum, & fugiendum. Tertio propter diabolum repellendum, & euincendum. Ad hæc enim tria homo de ſe eſt minus

Luc. 22.
Dan. 10.
Mor. lib. 17.
Luc. 15.

ſufficiens. Vnde dicit Hieronymus. Inter tot, & tantas hoſtis verſutias, non poſſet tuta eſſe humana infirmitas niſi angelico muniretur auxilio. Secundo notandũ, quòd omnes angeli boni ſimpliciter, & abſolutè vnum, & idem volunt, ſcilicet executionẽ diuinæ voluntatis. Licet quandoque diuerſa velint ſub cõditione, ſcilicet ſi merita hominum exigant. De quibus aliquando habent diuerſa iudicia ſuſpenſa: tamen expectando diuinam ſententiam. Contingit enim quandoque, vt dicit Thomas in prima parte, quòd in diuerſis regnis vel hominibus conſequentia merita vel demerita inueniuntur, vt vnus alteri ſubdatur vel præſit. Quid autẽ ſuper hoc habeat diuina ſententia ſcire non poſſunt niſi Deo reuelante. Ideo neceſſe habent ſuper hoc conſulere diuinam ſapientiam. Quando ergo diuinam ſapientiam cõſulunt de meritis contrariis, & repugnantibus dicuntur ſibi inuicẽ reſiſtere. Non, quia ſint eorum contrariæ voluntates, quia vterque vult, quòd diuina voluntas impleatur. Sed, quia contraria ſunt de quibus conſulunt. Tertio notandum, quòd duplex eſt angelorum gaudium, ſcilicet ſubſtantiale. quod habet de Deo. Et accidentale, quod habet de creaturis. Præterea gaudium poteſt augeri dupliciter: videlicet extenſiuè, quando quis de pluribus gaudet. Et intenſiuè, quando perfectius gaudet. His præmiſſis, ponendæ ſunt quinque cõcluſiones. Prima eſt. Dempto Chriſto, vnuſquiſque homo ſpecialem habet angelum cuſtodem à natiuitate ſua in vtero. Prima pars patet, quia Chriſtus non indigebat angelo cuſtode, cùm eſſet comprehenſor, nec decebat eũ habere cuſtodem angelum. Cuſtoditus enim obligatur cuſtodi, & cuſtos præſidentiam habet ſuper cuſtoditum. Non decebat autem Chriſtum aliquo modo obligari angelo. Nec angelum præſidentem habere ſuper ſe. Et ſi inſtetur, quia Chriſtus habuit malum angelum tentatorem, ergo, & bonum angelum cuſtodem. Item Lucæ 22. dicitur quòd Chriſto apparuit angelus confortans eum. Ad primum dicendum, quòd conſequentia non valet, quia tentatio illa ſolùm fuit exterius, & propter nos, vt diabolum vinceret, & ad ipſum vincẽdum nos informaret. Cuſtodia autem angelica effectum habet interius in homine cuſtodito. Ad aliud dicendũ, quòd illa cõfortatio non

Luc 22.

fuit poteſtatiua:ſed miniſterialis tãtùm.ſicut ſi bonus miles confortaret regem. Habuit itaque Chriſtus omnes angelos miniſtros:ſed nullum cuſtodem. Secunda pars concluſionis probatur:quia diuina bonitas non deficit in neceſſariis ad ſalutẽ:ſed angelica cuſtodia eſt cuilibet homini neceſſaria, vt patet ex primo notabili: igitur. Vnde dicit Dion.lib.de cœleſti hierarchia: quòd lex diuinæ prouidentiæ eſt, vt inferiora reducãtur in Deum per ſuperiora. Tertia pars probatur, quia ex tunc incipit neceſſitas, ſiue indigentia angelicæ cuſtodiæ ne videlicet paruulus in vtero exiſtens ſuffocetur, aut operatione diaboli cõplexio eius deterioretur. Et fortè propter multa alia pericula vitanda. Vnde dicit Hieron.ſuper Matth. Magna dignitas animarũ, vt vnaquęque ab ortu natiuitatis ſuę ſpecialem habeat angelũ ad ſui cuſtodiam delegatũ. Et ſi inſtetur, quia dicit Damaſ.ꝙ Antichriſtus carebit angelico pręſidio dicendũ, quòd verum eſt quantũ ad procurationem ſalutis : ſed nõ omnino carebit quantũ ad repreſſionem mali: quia angelus bonus eum impediet ne tantum mali faciat quantũ vellet Secunda concluſio. Angelus cuſtos non relinquit hominẽ quandiu viuit. Nec tamen ex hac cuſtodia minuitur ſua contemplatio. Prima pars patet, quia quãdiu viuit homo ſemper ſubiicitur multis periculis. Et ſic ſemper indiget angelica cuſtodia. Et ſi fortè quandoque angelus ille ſit in cœlo: & ſic relinquat hominem quantũ ad locũ : non tamen omnino relinquit quãtum ad effectum cuſtodię:quia ſemper videt quid agatur circa hominem, & abſque notabili mora temporis poteſt ad eũ venire. Et ſi inſtetur, quia id quod habetur Hierem. *Hierem.51.* 51. Curauimus Babylonẽ & non eſt curata. Relinquamus eam. Dicitur eſſe vox angelorum cuſtodientium Babylonem Item propter peccatum mortale Deus relinquit hominem, cũ tamen ſit maioris miſericordiæ, quàm angelus:igitur. Ad primũ dicendum, quòd angeli relinquunt obſtinatos quo ad procurationem ſuæ ſalutis, & etiam, quia iuſto Dei iudicio relinquunt eos cadere in culpas grauiores. Et prætereà relinquunt ſubiici multis tribulationibus à quibus eos antea pręſeruabant, ſed tamen non omnino relinquunt eos, quin præſeruent ne in peius labantur. Ad ſecundum negatur conſequentia:quia habita-

tio Dei requirit in homine habitato dignitatē, quæ tollitur per peccatū mortale. Cuſtodia vero angeli non reſpicit in cuſtodito dignitatē, ſed indigentiam. Secunda pars cōcluſionis, patet per illud Mat. 18. Angeli eorū ſemper vident faciem patris. Et probatur ſic ſecūdum Richar. quia quando duæ cognitiones ſic ſe habent, quòd vna regulatur per aliam, & ad eam ordinatur ille, duæ poſſunt ſimul eſſe in eodē abſque hoc, quòd vna minuat alterā. Et hoc maxime certum eſſe debet de intellectu beato, cuiuſmodi eſt intellectus angeli. Sed cognitio qua angelus cognoſcit etiam in proprio genere ea, quæ ſpectant ad miniſterium ſuum, regulatur per contēplationem qua contemplatur Deū. & ad eam ordinatur: igitur. Vnde dicit Beda, quòd angeli nobis miniſtrantes in tali miniſterio ſemper intra Deū diſcurrunt. Tertia concluſio. In angelis nulla eſt pugna propter abſolutam contrarietatem voluntatum: ſed dumtaxat propter contrarietatem cauſarum quas habent ſuſtinere & defendere, quēadmodū diceretur eſſe pugna inter duos fideles aduocatos, & iuſtos, quorum quilibet defendit partē ſuam: ſed tamen vterque quærit ſolam veritatis manifeſtationē: patet ſatis iſta concluſio pro vtraq; parte ex ſecundo notabili. Vnde ſuper illo. Princeps regni Perſarum, &c. Dicit Hieron. quòd princeps regni Perſarū ibi dicitur angelus, qui ſe oppoſuit liberationi populi Iſraelitici, pro quo orabat Daniel Gabriele preces eius deo offerente. Quarta cōcluſio. Gaudium ſubſtantiale in angelis creſcere non poteſt. Gaudium vero accidētale creſcere poteſt extenſiue ac etiam intenſiue. Prima pars patet: quia beatitudo ſubſtātialis angelorum eſt completa, & ſecundū eam ſunt in termino. Secunda pars patet: quia ſecundum, quòd plures ſaluantur de pluribus gaudent. Tertia pars probatur: quia cum angelus gaudium habuerit de peccatore pœnitente, poſtea magis ac perfectius gaudet de ipſo perſeuerante: & adhuc magis de ipſo ad beatitudinem peruenientē. Quinta concluſio. Licet angeli gaudeant de cuſtoditorum ſalute: tamen non dolent de eorum perditione. Prima pars patet ex præcedenti concluſione. Secunda probatur, quia omnis dolor eſt pœna. In angelis autem beatis nulla debet eſſe pœna: quia in eis nulla eſt culpa; igitur. Item beatitudo excludit omnem

Damaſ. 10.

miſeriam. Omnis autẽ dolor pertinet ad miſeriam: ergo in angelis beatis nullus eſt dolor. Sed inſtatur, quia dicit philoſophus in Topicis. Sic propoſitum in propoſito, & oppoſitum in oppoſito: ergo ſi angeli gaudent de ſalute cuſtoditorum videtur, quòd doleant de perditione eorũ. Item Eſaiæ 33. dicitur. Angeli pacis amarè flebunt. Ad primum dicendum, quòd illa maxima Topica debet intelligi quando alterum oppoſitorum non ineſt ad modũ naturæ, ſiue inſeparabiliter: gaudium autem inſeparabiliter ineſt beatis. Ad ſecundum dicendum, quòd angeli pacis ibi dicuntur nuntij ab Ezechia pro pace habenda miſſi, qui multum ingemuerunt propter verba Rapſaſis in Deũ blaſphemantis, vt patet Eſaiæ. Item dici poteſt, quòd per angelos pacis ibi ſignificantur apoſt. qui multùm ingemuerunt de paſſione Chriſti, & de obſtinatione malorum. Si autem per angelos pacis velit aliquis intelligere ſpiritus angelicos. Dicendum, quòd illa locutio eſt figuratiua ſecundum quandam figuram, quæ dicitur Antropopatos: quando videlicet paſſiones humanæ per quandam ſimilitudinem Deo aut angelis attribuuntur ſecundum quam figuram dicitur de Deo. Tactus dolore cordis intrinſecus. Poteſt etiam dici, quòd licet in angelis non ſit dolor aut triſtitia, prout dicitur paſſio afflictiua. bene tamen prout dolor aut triſtitia dicitur priuatio alicuius gaudij. Boni enim angeli per obſtinationem malorum, & perditionem priuantur illo ſpeciali gaudio, quod haberent de eorum pœnitentia, & ſalute. Sed tamen ex alia parte recompenſantur per gaudium, quòd habẽt de diuinæ iuſtitiæ impletione in damnatione obſtinatorum. Iuxta illud pſal. Lætabitur iuſtus cum viderit vindictam. Ad primum argu. dicendum, quòd angelus miniſtrat homini, id eſt ad vtilitatem hominis: ſed non in reuerentiam ipſius hominis ipſi homini ſe ſubiiciendo. Vnde illa cuſtodia angelica non ponit aliquam ſubiectionem in angelo reſpectu hominis, ſed præſidentiam, & auctoritatem. In hoc ergo non eſt angelus miniſter hominis, ſed Dei quẽadmodum ſi quis magnus dominus ad imperium regis miniſtraret pauperibus, non diceretur miniſter pauperum, ſed miniſter regis. Ad ſecundum argu. patet ex 2. notab. & 3. concluſ. Ad tertium argumentum, patet ex 4 concluſione.

Eſa. 33.

Eſa. 36.

Gen. 6.

Vtrum Diabolus ſit cauſa peccati in homine.

Thom. 1 p. q. 114. art. 3.

TErtio quæritur. Vtrum dæmones hominum impugnatores per ſuam tentationem ſint in hominibus cauſa omnium peccatorum quandoque ſenſus illudendo, & decipiendo quandoque illabendo: quandoque cogitationes, & affectiones malas immittēdo. Primo arg. quòd dæmones non impugnāt homines, quia ſi ſic: aut ſunt ad hoc à Deo miſſi vel non. Non primum, quia intentio Dei eſt ſaluare hominem. Intentio vero dæmonis eſt ipſum perdere. Nec ſecundum: quia omnia ſubſunt diuinæ gubernationi: ergo in gubernatione creaturarum nihil fit niſi ex ordinatione Dei. Secundo arg. ꝙ dæmon per tentationem nō ſit cauſa peccati: quia non poteſt immutare voluntatem humanam in qua ſola conſiſtit peccatum: igitur. Tertio argu. quòd ex tentatione dæmonū procedant omnia peccata, quia dicit Dion. quòd multitudo dęmonū ſibi, & aliis eſt cauſa omniū malorum. Quarto arg. quòd dæmon non poſſit ſenſum hominis illudere: quia dicit philoſophus, quòd ſenſus particularis errare non poteſt circa proprium ſenſibile. Illuſio autem non poteſt eſſe ſine errore: igitur. Quinto arg. quòd dæmon poſſit illabi menti humanæ: quia ſicut anima eſt templum Dei per gratiam, ita fit templū diaboli per culpam, ſed Deus per gratiam illabitur animæ: igitur. Sexto arguitur, quòd diabolus poſſit immittere cogitationes, quia dicitur Ioā. Cùm diabolus miſiſſet in cor eius. Dicit etiam Greg. in moralib. quòd maligni ſpiritus, malignis hominib. cogitationes malas immittere non deſiſtunt. Septimo arg. ꝙ diabolus poſſit immittere prauas affectiones, quia ſuper illo, Omnes adulterātes ſicut clibanus ſuccēſus à coquēte. Dicit glo. Raba. Clibanus eſt fornicator. Coquēs vero eſt diabolus: ergo diabolus poteſt ſuccēdere, ſiue incendere prauas affectiones, & per conſequēs immittere. Contrà: quātum ad primum dicit Paul. Non eſt nobis colluctatio aduerſus carnē, & ſanguinē: ſed aduerſus principes & poteſtates, aduerſus mūdi rectores tenebrarū harū, &c. Et ꝙ non omnia peccata procedāt ex tētatione diaboli. Patet

De di. no. lib 1. *2 de anima. t. c 63.* *Ioan. 13.* *Oſe 7.* *Ephes. 6.*

per Aug. lib. de eccleſ. dogmat. di. Non omnes malæ cogitationes in nobis à diabolo excitantur: ſed multotiens ex noſtri arbitrij motu emergunt. Quia autem dæmones ſenſus humanos illudant patet; quia dicitur Exo. vij. quòd magi per incantationes fecerunt quædam ſimiliter, vbi dicit gloſ. Rabani diabolicis figmentis ſenſus humanos illudebant, ita vt res in eadem ſpecie remanentes aliæ viderentur. Quia autem dæmon non poſſit illabi homini. Patet per Auguſtinum libro de fide ad Petrum, dicentem, Ineſt ſingulis ſpiritibus naturalis terminus, quo à ſe inuicem diſtinguuntur, & vnus non eſt in altero. Quod autẽ diabolus non immittat cogitationes, aut affectionem. Patet per Bernardum dicentem, quòd diabolus non eſt immiſſor cogitationum, nec per conſequens affectionum. Primo notandum, quòd in impugnatione hominum à dæmonibus duo ſunt conſideranda. Primum eſt. Ipſa impugnatio ſecũdum quòd eſt à malitia dæmonum, qui per inuidiam nituntur impedire profectum hominis. Et ſecundum hoc impugnatio illa non eſt à Deo mittente, ſed permittente tantum. Aliud eſt. Ordinatio talis impugnationis, quæ eſt quãdoque ad bonum impugnat, videlicet ad eius exercitationem, & meritorum augmentationem. Quandoque vero eſt ad punitionem maximè in obſtinatis. Et quantum ad hoc talis impugnatio eſt à Deo non ſolum permittente, ſed etiã mittente. Vnde dicitur, quàm à Deo miſſus eſt ſpiritus mendax ad decipiendum Achab per falſos prophetas. Secundo notandum, quòd tentare eſt experimẽtum de aliquo quærere. Ad hoc autem quærit aliquis experimẽtum de aliquo, vt circa ipſum aliquid ſciat. Ideo omnis tentatio ex parte tentantis ordinatur ad ſcire. Multipliciter itaque fit tentatio Deus enim tentat, non vt ſciat, ſed vt alios ſcire faciat. Vnde dicitur Deuteronom. xiij. Tentat vos dominus Deus, vt palam ſciat an diligatis eum. Homo vero aliquando tentat, vt iuuet: puta quando vult ſcire qualis eſt aliquis, vt eum promoueat. Quandoque vero vt noceat puta quãdo vult ſcire qualis eſt aliquis, vt decipiat quandoque vero, vt ſimpliciter ſciat, & ſecundum hoc tentare Deum dicitur eſſe peccatum, quando videlicet aliquis præſumit experiri diuinam potentiam. Diabolus autem ſemper tentat,

3. Reg. vlt.

vt noceat. Et ideo tentare dicitur eſſe proprium eius officium. Vnde. Ne fortè tentauerit vos is qui tentat. Gloſ. j. diabolus, cuius officium eſt tentare. Mundus autem & caro dicuntur tẽtare non propriè, & formaliter, ſed impropriè, & materialiter pro quãto cognoſci poteſt qualis eſt aliquis ex eo, quòd ſequitur concupiſcentiam mundi, & carnis, vel eis repugnat. Tertio notandum, quòd diabolum eſſe cauſam peccati poteſt intelligi dupliciter, vel per modum principalis agentis, & neceſſitantis, vel per modum incitantis, & impellentis. Præterea omne peccatum hominis procedere ex diabolica tentatione dupliciter intelligi poteſt. Vel directè, & immediate, vel occaſionaliter, & conſecutiue. Quarto notandũ, quòd ſicut dicit beatus Bonauen. De modo poteſt tripliciter illudere ſenſus humanos. Primo modo oſtendendo aliquid eſſe præſens quod non eſt. Quod quandoque facit offerendo rerum fantaſmata fortiter, & vehementer virtuti fantaſticæ, vel fortiter detinendo virtutem fantaſticam in imaginatione alicuius rei, propter huiuſmodi enim videtur homini, quòd aſpiciat exterius illud, quod tantũmodo imaginatur interius, vt patet in freneticis. Vnde etiam narrat Aug. in lib de Trin. de quodam qui tam forti imaginatione cogitabat de quadam, quòd ipſa abſente etiam ipſe vigilans crederet ei carnaliter commiſceri. Dicunt etiam aliqui, quòd dęmon poteſt modo prædicto illudere condenſando aerem, & poliendo ſic, quòd fiat ad modum ſpeculi, in quo imprimit ſpecies rerum abſentium, & eas aliquibus præſentat, quibus per hoc videtur, quòd res ipſas videant. Secundo modo illudit oſtendendo rem præſentem aliter eſſe quàm ſit: & hæc facit aliquã variationem faciendo circa organum, vel circa medium, aut obiectum. De organo patet, quia ſi fuerit abundantia humoris ſanguinei in oculis omnia præſentia videntur rubea. Patet etiam ex parte medij, & obiecti, quia quãdoque propter variam poſitionem obiecti, & diſpoſitionem medij res apparẽt eſſe alię quàm ſint. Vnde dicunt aliqui, quòd ſi accẽdatur in domo candela facta de pinguedine ſerpentis feſtucæ videbuntur eſſe ſerpentes. Hæc autem, & ſimilia nouerunt dæmones. Tertio modo impediẽdo, ne videatur, quod præſens eſt quandoq; obſtaculum po-

Theſ. 3.

2. d. 8. q. 1.

nendo ex parte potentiæ, & quandoque impediendo ne obiectum diffundat ſpeciem ſuam Et ſecundū hoc poteſt dæmon aliquē reddere inuiſibilem Dicunt etiam aliqui, quòd hoc fieri poteſt virtute alicuius lapidis, & fortè aliquarum herbarū. Hæc autem omnia non ſunt dęmonib' ignota Pręterea etiam poſſunt dæmones ſeducere aliqua mirabiliter faciendo in rei veritate, quæ licet dici poſſint mirabilia eo quod in admirationē ducunt, & eorum cauſa eſt occulta. Non tamen ſunt propriè miracula, quia miraculum propriè dicitur tantummodo illud, quod fit per ſolam diuinam potentiam ſupra ſolitum curſum, & præter ordinem totius naturæ creatæ. Dæmones autem talia faciunt per virtutem actiuam naturalē aliquorum corporum. Quorū virtutem cognoſcentes ea ſubito tranſportant, & applicant aliquibus paſſiuis ad aliquas tranſmutationes faciendas. Et hoc modo ſecundum August. Magi Pharaonis per operationem dęmonum tranſmutauerunt virgas in veros ſerpentes, & ranas. Vnde dicit ipſe Augu. lib. octoginta trium quæſtionum. Talia faciunt Magi, qualia fiunt à ſanctis, ſed alio iure, & alio fine. Sancti enim hæc faciunt iuſſu Dei, cui omnis creatura ſubiecta eſt. Magi vero per aliqua priuata cōmercia cum dæmonibus. Sancti etiam hæc faciunt propter gloriam Dei. Magi vero propter gloriam ſui. Et quia hæc non faciunt propter veritatis manifeſtationem, ſed magis ad ſeducēdum alios. Ideo quamuis talia fiant in rei veritate, tamen dicuntur ſigna, & prodigia mendacia, quemadmodum ſecundæ ad Theſſalonicenſes ſecundo dicitur de Antichriſto, quòd erit aduentus eius in ſignis, & prodigiis mendacibus. Quinto notandum, quòd aliquid alteri illabi eſt ipſum ei intimum eſſe, & intime operari in eo, & reſpectu creaturæ intellectualis illi ſoli conuenit, qui ex nihilo eam produxit, & eam in eſſe conſeruat. Prætерea notandum, quòd dæmonem cogitationes, aut affectiones immittere, poteſt intelligi dupliciter. Vno modo immediate, & per modum cauſæ principaliter agētis. Alio modo diſpoſitiue, & per modum incitantis. His præmiſſis, ponendæ ſunt ſex concluſiones. Prima eſt. Conueniēs eſt hominem impugnari, & tentari à diabolo. Patet, quia hoc valet ad exercitationem electorum. Secunda cōclu-

ſio. Licet diabolus non poſſit eſſe cauſa principalis, & immediata peccati in homine, poteſt tamen eſſe cauſa incitatiua. Prima pars patet, quia ſi diabolus eſſet cauſa principalis, & immediata peccati in homine ſequeretur, quòd nõ eſſet in poteſtate hominis nõ peccare, quod eſt falſum. Secunda pars patet, quia poteſt diabolus inſtigare hominem ad peccandum, offerendo ſibi fantaſmata delectabilium, vel etiam ipſa delectabilia, quibus allicitur homo ad peccatum. Et multis etiam aliis modis incitare poteſt hominem ad aliquid inordinate volẽdum. Tertia concluſio. Licet non omnia peccata in hominibus ſint directè, & immediate à tentatione diaboli, bene tamen indirectè & cõſecutiue. Prima pars patet, quia poteſt homo ex libera voluntate abſque quacunque diaboli inſtigatione multa inordinata velle & facere. Non enim neceſſario bene vult. Secunda pars patet, quia diabolus inſtigauit primos parentes ad peccãdum. Ex quorum peccato ſubſecuta eſt omnibus aliis de cõmuni lege pronitas ad peccandum. Quarta concluſio. Dæmones poſſunt multipliciter ſenſus humanos illudere. Patet ex quarto notabili. Quinta concluſio. Non poſſunt dæmones illabi animæ humanæ. Patet, quia ſi dæmon illaberetur animæ, nihil eſſet ipſi animæ magis intimum, & tunc poſſet dæmon ſupra totam animã, ergo quemadmodum Deus illabens animæ ipſam cõſeruat, & rectificat vt vult. Sic etiam dæmon poſſet pro voluntate ſua eam deordinare, quod eſt falſum. Sexta concluſio. Licet dæmones dici poſſint immittere cogitationes, & affectiones per modum incitantis, & diſponentis, nõ tamen per modum cauſæ principalis, & neceſſitantis. Prima pars patet, quia poſſunt dæmones mouendo humores, & ſpiritus interiores in corpore humano cauſare aliquas immoderatas paſſiões, per quas inclinatur anima ad cogitationes, & affectiones inordinatas. Secunda pars probatur, quia ſi poſſet dæmõ immediate immittere malas cogitationes, & affectiones in anima cum ſemper nobis oportet malum, ſequeretur, quòd nunquam nos permitteret malis cogitationibus, & affectionibus carere: ſic enim non poſſemus ei reſiſtere, quod eſt falſum. Et ſi quærat aliquis. An diabolus videat cogitationes, & affectiones in anima noſtra. Dicendum

breuiter,quod de facto non videt. Vnde dicit Aug. Internas cogitationes noſtras diabolum nõ videre certum eſt. Vnde iij. Reg 8 dicebat Salomon ad Deum loquens. Tu ſolus noſti corda filiorum hominum. Hoc tamen videtur principaliter prouenire ex ſpeciali quadam diſpenſatione. Cum enim angelus tam bonus, quàm malus videat ipſam animæ eſſentiam, & eius potentia non videtur, quinetiam poſſit videre actus ibi exiſtentes, niſi diuina diſpenſatio aliter ordinaſſet. Quod autem dictum eſt, videlicet, quòd dæmones non vident cogitationes, & affectiones noſtras, hoc eſt intelligendum, quando omnino interius latent. Si enim oſtendantur aliqua ſigna, vel iudicia talium cogitationum, tunc à dæmonibus cognoſcuntur. Ad primum argu. patet ex primo notabili. Ad ſecundum argu. dicendum, quòd licet dæmon non poſſit immutare voluntatem,poteſt tamen immutare organa virium ſenſitiuarum, per quam immutationem, licet non cogatur voluntas, tamen inducitur, & incitatur ad malum. Ad tertium arg. patet ſolutio ex iij. notabili. Ad quartum arg dicendum quòd Philoſ. loquitur quãdo eſt debita diſpoſitio ex parte organi, ac etiam debita approximatio obiecti,& cõueniens poſitio ipſius obiecti ac diſpoſitio medij. Ad quintum arg. dicẽdum quòd nõ eſt ſimile. Aliter enim eſt Deus cauſa gratiæ, & aliter diabolus cauſa culpæ. Deus enim eſt principalis, & immediata cauſa gratiæ effectiua, & cõſeruatiua: diabolus autem nõ poteſt eſſe immediata cauſa culpæ in anima. Ad ſextũ ar. patet ex.v. notab. Ad ſeptimũ arg. dicendum,quòd licet diabolus dicatur incẽdere ſiue ſuccẽdere cogitationes, & affectiones diſpoſitiue eo modo quo ille dicitur ſuccendere fornacem,qui ligna ſicca applicat igni, vel econtra. Non tamen poteſt immediate, & vt cauſa principalis incendere eo modo quo ignis incẽdit imprimendo calorem,& formam ignis in cõbuſtibilibus. Non ergo poteſt diabolus imprimere ardorem cõcupiſcentię in anima,licet poſſit ad huiuſmodi ardorẽ incitare.Vel ad modũ exſufflantis,vel ad modũ pabulum miniſtrantis offerẽdo,videlicet fantaſmata cõcupiſcibilium,quibus allicitur volũtas ad cõcupiſcendum, ſiue ad cauſandũ in ſe ignem cõcupiſcẽtiæ. Ex quo cõſequenter omnia oriuntur mala. Et

De Eccle. Dogma. li.1.

3. *Reg.8.*

omnia bona conſumuntur: ille enim eſt ignis vſque ad conſumptionem deuorans, hunc igitur ignem ſtatim à principio debet vnuſquiſque pro viribus extinguere, & ignem charitatis à Deo deuote poſtulare, quem in terram venit mittere, & voluit vehementer accendi Chriſtus filius Dei, qui eſt benedictus in ſecula.

Finis ſecundi tractatus.

SEQVITVR TERTIVS TRACTATVS.

Determinatis aliquibus quæſtionibus circa Dei perfectionem in primo tractatu: & circa mundi conditionem in ſecundo. Nūc in tertio tractatu determinandæ ſunt aliquæ quæſtiones circa hominis præuaricationem. Poteſt autem tractatus iſte conuenienter diſtingui in tres partes principales. In prima facienda eſt peccati conſideratio generalis. In ſecunda videnda eſt peccati originatio primordialis. In tertia ſubiungenda eſt peccati determinatio, ſiue deſtinctio ſpecialis. In prima igitur parte videndum eſt de peccato in generali. Vbi ſunt tria conſideranda. Primum eſt peccati diffinitio. Secundum eſt peccati cauſatio. Tertium vero eſt peccati conſecutio.

Vtrum peccatum ſit corruptio boni.

Scot. 2. d. 35. q. 1.

CIrca primum primo quæritur. Vtrum peccatum formaliter, & per ſe ſit corruptio boni. Arg. quòd non. Primo ſic di. Aug. Peccatum eſt dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. Hæc autem tria dicunt aliquid poſitiuum. Secundo argui. Si peccatum eſt corruptio boni, aut eſt corruptio boni, in quo eſt: aut alte-

Contra Fauſt.

terius boni. Non primum, quia accidens non corrũpit ſuum ſubiectum, immo naturaliter præſupponit ipſum. Nec ſecundum, quia dicit Auguſt. li. de ciui. Dei. Peccatum corrũpit illud bonum cui nocet. Non autem nocet, niſi ei in quo eſt. Tertio ar. Puræ priuationes non recipiunt magis & minus, vt dicit Anſel. lib de conceptu virginali, ergo ſi peccatum ſit formaliter corruptio boni videtur, quòd vnum peccatum non erit grauius alio Cõtra ſuper illo verbo, ſine ipſo factum eſt nihil. Dicit Aug. quòd peccatum nihil eſt. & idem dicit in lib. de natura boni, quòd peccatum eſt priuatio modi ſpeciei, & ordinis. Primo notandum, quòd ſicut dicit Scot in peccato duo ſunt conſideranda. Vnum quaſi materiale, videlicet conuerſio ad bonum commutabile. Et aliud quaſi formale, videlicet auerſio à bono incommutabili. Eſt autem aduertendum, quòd triplex eſt auerſio à fine, ſiue à bono incommutabili, videlicet formalis, & virtualis. Formalis autem auerſio eſt duplex. Quædam poſitiua, & contraria conuerſioni. Puta ſi quis nolit finem. Et hæc auerſio ſecundum ſe ſemper eſt eiuſdem rationis, nec inuenitur in omni peccato, immo eſt ſpeciale peccatum, ſcilicet odium Dei, quod contrariatur dilectioni. Alia autem eſt auerſio formalis negatiua, & priuatiue oppoſita conuerſioni, & hæc etiam eſt ſpeciale peccatum omiſſionis contra illud præceptum. Diliges dominum Deum tuum, &c. Tunc enim eſt huiuſmodi auerſio, ſi quis non velit, aut non diligat Deum quando debet diligere. Virtualis autem auerſio eſt quando quis formaliter auertitur ab aliquo neceſſario ad finem conſequendum, tũc enim virtualiter auertitur à fine. Et hæc auerſio cõmunis eſt in omni peccato qa in õi peccato voluntas inordinate ſe habet reſpectu alicuius neceſſarij ad finem. Vnde autẽ eſt aliqd neceſſarium ad finem. Dicendum, quod ex diuina voluntate præcipiente. Secundo notandum, quod cum quæritur an peccatum ſit formaliter corruptio boni. Hoc autem poteſt intelligi dupliciter. Vel de corruptione, quæ eſt formaliter priuatio; quæ videlicet opponitur ei quod corrupit, ſicut priuatio habitui. Cuius autem boni ſit priuatio peccatũ multipliciter loquuntur. Dicunt enim aliqui, quod eſt priuatio boni naturæ, & poteſt hoc ſuaderi

quia Lucæ. x. ſuper illo. Plagis impoſitis &c. Dicit gloſa. Peccatum vulnerat hominem in naturalibus Sed contra hoc arguit Scotus, quia ſi peccatum corrumperet bonum naturæ: per corruptionem alicuius partis finitæ multotiẽs factã: tandem conſumeretur tota natura. Et ſic peccatorũ multiplicatio totaliter naturam deſtrueret, ꝙ eſt falſum. Nec valet, quòd aliqui reſpondent videlicet, quòd talis cõſumptio ſit ſecũdũ partes eiuſdem proportionis, & nõ eiuſdem quantitatis: & ſic procedit in infinitum, quia ſecundum peccatum poteſt eſſe ęque graue vel grauius Primo ergo auferret æqualem partem naturæ, aut maiorem quam primum Item ſic arguit Scot. contra prædictã opinionẽ, quia natura intellectualis eſt à ſolo Deo creabilis, ergo per nullum actum creaturæ poteſt corrũpi Item priuatio boni naturalis, ſecundum ſe eſt eiuſdem rationis: ergo ſi peccatum formaliter eſt talis priuatio ſequitur, ꝙ in peccatis nulla erit diuerſitas ſpecifica. Ad arg. autem prædictum dicendum cum Scot. quod qui vulneratur nihil ſui amittit: ſed tantum continuitas ſoluitur, & per hoc

Dionyſius in lib. redditur minus habilis ad operationes ſuas. Natura igitur integra manens, vt dicit Dioniſius in libro de diuinis nominibus, vulnerari dicitur, quando ſit inhabilis ad actum rectum qualis facta eſt per peccatum: per quod ſoluta eſt rationis & ſenſualitatis continuitas. Tunc enim ratio tendit in vnum & ſenſualitas in aliud. Alij autem dicunt, quòd peccatum eſt corruptio boni gratiæ,

Luc. 13. quia videlicet peccatum deſtruit gratiam. Vnde & Lucæ. Dicit gloſa, quòd peccatum ſpoliat hominem gratuitis. Sed contra hoc argui poteſt per ſecundam & tertiã rationem contra primum modum dicendi adductam. Itẽ primum peccatum totaliter aufert gratiam: ergo ſi peccatum ſit formaliter priuatio gratiæ ſequitur quòd ſecundum peccatum non erit peccatum. Ad rationem autem huius opinionis dicendum, quòd peccatum nõ corrũpit gratiã effectiuè: ſed demeritoriè. Vnde prius naturaliter voluntas ſe auertit à Deo, quàm Deus ceſſet conſeruare gratiam. Peccatum igitur non eſt formaliter priuatio gratiæ, quam non deſtruit ex incompoſſibilitate: ſed per modum demeriti. Alij vero dicunt, quòd peccatum eſt priuatio habitus acquiſiti. Sed contra hoc argui poteſt per

illas duas rationes contra modos præcedentes adductas. Itē habitus acquiſitus manere,poteſt poſt primũ peccatũ ac etiam aliquando poſt ſecundum & tertium.Dicendum cum Scot.ꝙ peccatum eſt priuatio rectitudinis debitæ in actu ſecundo. Tertio notandum, quòd huiuſmodi priuatio rectitudinis dicitur ab Auguſtino priuatio modi,ſpeciei, & ordinis. Pro cuius intelligentia conſiderandum eſt, ꝙ modus eſt in re , ſecundum ꝙ eſt à Deo efficiente. ſic enim eſt menſurata debitæ,ſiue modificata.Species autem eſt in re,ſecundũ quòd eſt à Deo,vt à cauſa exemplari,ſic enim eſt ſpecioſa.Ordo vero eſt in re prout reſpicit Deum pro cauſa finali,ſic enim dicitur ordinata. Et,quia omne bonũ reſpicit Deum ſub hac triplici habitudine;ideo quælibet res quantum habet de bonitate, tantum habet de modo,ſpecie, & ordine. Peccatum igitur,ſiue malitia priuat hæc tria in actu humano,ſic ꝙ primo & directę priuat ordinem & deinde modum & ſpeciem,quantũ enim res ordinatur in finem vltimum , tantum reſpicit Deum pro cauſa efficiente & exemplari. Hæc itaque tria in quibus ſunt æqualia ſunt Vbi vero minuuntur & corrumpuntur æqualiter minuuntur & corrumpuntur.Actus igitur non rectus , ſiue obliquus & vitioſus eſt inordinatus per priuationem ordinis. Eſt etiam immoderatus per priuationem modi,ſiue menſuræ. Eſt enim ibi ſuperabũdantia, vel defectus : etiam deformis per carentiam ſpecioſitatis.Vnde ſequitur,quòd malitia ſiue peccatum formaliter eſt priuatio rectitudinis,ſiue obliquitas quędam. eſt etiam inordinatio immoderantia & deformitas. His præmiſſis ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Peccatum formaliter, & per ſe eſt priuatio boni. Probat Scot. quia quando ſunt duo agentia vnum ſuperius & aliud inferius & inferius poteſt,& tenetur concordare ſuperiori , ſi diſcordat peccat. Peccatum autem non eſt in actu poſitiuo formaliter,& per ſe, qa ſi actus ille eſſet cõcors agenti ſuperiori nõ eſſet peccatum:ergo formaliter peccatum conſiſtit in carentia concordiæ ad regulam ſuperiorē. Et ſic eſt formaliter priuatio homini. Secunda concluſio. Peccatum nõ eſt formaliter,& per ſe priuatio ſiue corruptio boni naturalis,nec boni gratiæ,nec etiam alicuius habit⁹ acquiſiti. Patet,ex ſecũdo notabili. Tertiã

concluſio. Peccatum formaliter, & per ſe eſt priuatio rectitudinis in actu ſecundo. Non quidem rectitudinis, quæ ineſt, aut quæ prius infuit. ſed, quæ deberet ineſſe Prima pars probatur, quia dicit Anſel. quòd peccatũ eſt carentia iuſtitiæ. Peccatum igitur actuale eſt carentia iuſtitiæ actualis, quæ eſt rectitudo actus. Item dicit Auguſtinus in libro de duabus animabus, quod peccatum eſt voluntas aſſequendi vel retinendi, quid iuſtitia vetat, & à quo liberum eſt abſtinere, quod poteſt dici breuius, ſic peccatũ eſt velle vetitum vbi velle eſt quaſi materiale, vetitum vero dat intelligere formale videlicet diſcordiam à regula ſuperiori. Item hoc patet. per diffinitionem Ambroſij dicentis Peccatum eſt præuaricatio legis diuinæ, & cœleſtium in obedientia mandatorum. Item dicit Auguſt. lib. de ciuitate Dei. In hoc eſt voluntas mala: nõ quia deficit ad naturas malas: ſed male. Ideo videlicet, qa contra ordinem naturalem, ab eo, ꝙ ſummẽ eſt in id ꝙ min⁹ eſt deficit. Quaſi diceret, quod actus poſitiuus volendi creaturam non eſt formaliter peccatũ. ſed carentia debiti ordinis in actu illo quo deberet diligere bonũ creatũ propter Deum. A quo ordine deficit voluntas quieſcens in bono creato. Ex prædictis autem verbis Auguſtini cõcludi poteſt, quod omne peccatum eſt contra naturam. quod etiam ex alia ratione probatur, quia videlicet omne peccatum eſt contra regulam rationis: propria autem hominis natura eſt eſſe rationale. Secunda pars concluſionis patet, quia ſi peccatum eſſet priuatio rectitudinis, quæ tunc ineſt, ſequeretur, quod duo oppoſita ſimul eſſent. Tertia pars concluſionis probatur, quia actus non manet, vt variari poſſit de oppoſito in oppoſitum. Quarta pars probatur, quia voluntas eſt debitrix ad eliciendũ actum ſuum concorditer regulæ ſuperiori: & ſic tenetur & debet dare rectitudinem actui ſuo elicito & mediante elicito actui imperato. Ex dictis patet, quòd ſpecifica diſtinctio, aut numeralis peccatorum ſumitur ex diſtinctione ſpecifica, aut numerali rectitudinum, quæ deberent ineſſe actibus. Priuationes enim ſunt ſpecie diſtinctæ, quæ priuant habitus ſpecie diſtinctos, & illæ ſolo numero diſtinguuntur, quæ ſunt priuationes habituum ſolo numero diſtinctorum. Ad primum argu. dicendum, quod dictum

Lib. de duabus animabus.

Lib de Paradiſo.

Lib. de ciuitate Dei

dictum factum & concupitum ponuntur ibi tanquàm materiale videlicet dictum & factum, vt materiale remotum. Concupitum vero, vt materiale proximū Illud vero, quod ſubditur cōtra legem Dei ponitur tanquam formale. Ad ſecundum ar. dicendum, ꝙ peccatum eſt corruptio ſiue priuatio non illius boni in quo eſt :& cum dicitur, ꝙ nocet illi in quo eſt. Dicendū, ꝙ non nocet ei auferēdo aliquid de ſua ſubſtantia, vel natura, ſed ſolum inquantum priuat rectitudinem in actu ſecundo voluntatis. Ad tertium arg. dicendum, quod licet priuationes inquantum priuationes non recipiant magis & minus, quia videlicet vna non magis priuat habitum, quam alia tantū ex comparatione ad habitus vna priuatio eſt peior alia, quia videlicet priuat meliorem habitum. Generaliter ergo loquendo illud peccatum grauius eſt, quod eſt priuatio melioris rectitudinis. Illa autem rectitudo eſt melior, quæ eſt fini propinquior. In eodem autem genere vel ſpecie peccati, ille grauius peccat, qui ex maiori libidine peccat: quanto enim voluntas ex maiori cōatu agit tāto actū perfectiorem producit, & tenetur ei dare maiorem rectitudinem. Ex iſtis primo ſequitur, quod peccatum, quod directè committitur in Deum grauius eſt, quam peccatū commiſſum in hominem puta infidelitas, aut blaſphemia quàm homicidium. Secundo ſequitur, quòd grauius eſt peccatum comiſſum in ſeipſum, quàm in alium puta homicidium ſui ipſius, quàm alterius cum plus teneatur homo diligere ſe, propter Deū, quā alium. Tertio ſequitur, quòd grauius eſt peccatum commiſſum in perſonā proximi, quam in eius famam, aut rem temporalem puta homicidiū. quàm detractio, aut furtum. Quarto ſequitur, ꝙ quanto perſona in quā peccatur eſt Deo cōiūctior, aut ratione virtutis, aut ratione officij ac etiam quanto coniunctior eſt ſibiipſi tanto plus peccatum eſt grauius. Quinto ſequitur, quod quanto quis eſt maior, vel in virtute, vel in ſcientia, vel in officio, tanto grauius peccat cū plus teneatur dare rectitudinem actui ſuo. Sexto ſequitur, quòd grauius peccat, qui ex induſtria peccat, quàm qui peccat ex ignorantia, vel infirmitate. Qui enim peccat ex induſtria, ſiue certa ſcientia, eſt magis diſpoſitus ad dandum rectitudinē actui, quàm ignorans, vel paſſionatus. Septi-

mo ſequitur, quòd grauius eſt peccatum in quo ſunt priuationes plurium rectitudinum, vt adulterium, quàm fornicatio, immo in hoc caſu non ſolum eſt peccatum vnum formaliter, ſed plura. Hæc autem ſupradicta ſemper intelligenda ſunt cæteris paribus.

Vtrum diffinitio peccati ſit recta aſſignata ab Auguſtino.

Sco. 2. d. 42. q 1. 2. 3.

QVÆSTIO SECVNDA.

Lib contra Fauſtum. SEcundo quæritur. Vtrum illa diffinitio peccati, quam ponit Augu. ſit conueniens in qua dicitur. Peccatũ eſt dictam, vel factum, vel concupitum, contra legẽ Dei. Et iuxta hoc etiam quæritur. Vtrũ peccatum conſiſtat in ſermone, in exteriori opere, & in cogitatione. Primo arguitur ſic. Peccatum non habet quiditatem, cũ ſit pura priuatio, ergo non poteſt diffiniri. Secundo. ar. Peccatum omiſſionis non eſt dictum, nec factum, nec concupitum &c. ergo illa diffinitio non conuenit omni peccato. Tertio arguitur, quòd peccatum non ſit in ſermone, quia nullus peccat inſtrumento ad finem ad quem eſt ordinatum. Sed ſermo ſiue vox ſignificatiua ordinatur ad loquẽdum, ſiue exprimendum conceptũ ergo nullus loquendo peccat. Quarto ar. quod in opere exteriori non ſit peccatum, quia in his, quæ pertinent ad opus extinſecum conuenimus cum brutis. Bruta autẽ peccare non poſſunt. Quinto ar. quod in cogitatione non ſit peccatum, quia cogitatio non eſt in poteſtate voluntatis. Vnde di Au. *Lib. de lib. arbitrio.* arbitrio non eſt in poteſtate noſtra quin viſis tãgamur. igitur. Sexto ar. Si voluntas poſſit imperare aliquam cogitationem, aut illam ad quam auertit, aut illam ad quam cõuertit, non primum quia ſic non auerteret ab ea. Nec ſecundum, quia volitio præſupponit cogitationem ſimul duratione, & naturaliter priorem. Sed cogitatio ad quam voluntas conuertit non eſt naturaliter prior immo poſterior volitione conuertente & imperante. Contra. arg. auctoritate Aug. & Hiero. Primo notandum, quòd nihil po

teſt habere rationem peccati, niſi ſit in poteſtate volunta tis. Dicit enim Augu. lib. de vera religione. Peccatum à Deo eſt voluntarium. ꝙ ſi non eſt voluntarium non eſt peccatum. Certum eſt autem nobis per experientiam, ꝙ ſermo & operationes exteriores ſubſunt voluntati noſtræ, niſi fuerit indiſpoſitio in inſtrumentis, ſiue organis talium operationum. Oportet etiam concedere actum intellectus, ſiue cogitationem eſſe in poteſtate volũtatis, ſic quòd voluntas poteſt auertere intellectum ab vno intelligibili, & conuertere ad aliud, quia niſi ſic oporteret intellectum ſemper detineri intellectione perfectiſſimi intelligibilis habitualiter noti. Agens enim naturale perfectius circa idem ſubiectum perfectus agit & impedit agens minus perfectum. Obiecta autem intelligibilia & intellectus agens ſunt cauſæ naturales actiuę reſpectu intellectionis. Item dicit Aug. lib. de trin quod voluntas habet copulare parentem cum prole. Item dicit philoſophus, quòd intelligimus cum volumus ea ſcilicet quæ nobis ſunt habitualiter nota. Vnde etiam ipſe dicit in lib. Ethy. quod habitus eſt quo quis vtitur dum voluerit. Secundo notandum, quod duplex eſt cogitatio, ſcilicet prima & ſecunda: ſiue ſubſequens. De prima, certum ꝙ non eſt in poteſtate voluntatis. Quia videlicet præcedit naturaliter actum voluntatis. Eſt autem ſemper prima cogitatio quotiens de nouo occurrũt diuerſa obiecta, & quotiens aliquis ſurgit à ſomno, ſiue excitatur. De ſecunda autem cogitatione, difficultas videtur eſſe quomodo ſubſit imperio voluntatis. Non enim videtur, quòd poſſit eſſe volita niſi ſit præcognita, nec videtur præcognita niſi præexiſtens. Ad declarandum igitur, quomodo talis cogitatio imperari poteſt à voluntate. Ponit doctor ſubtilis tres propoſitiones. Prima eſt, quod vna intellectione in intellectu exiſtente diſtincta & perfecta poſſunt ſimul ineſſe multæ aliæ indiſtinctæ & imperfectæ, niſi forte illa diſtincta à Deo eſſet perfecta & fortis vt nullam aliam ſecum permitteret. Patet per ſimile in viſu, quia poteſt viſus ſiue oculus videre in aliqua piramide diſtincte aliquod pũctũ & ſimul videre in eadẽ piramide multa alia puncta indiſtinctè & imperfectè: ergo multo fortius hec poteſt eſſe in intellectu. Secũda propoſitio. Intellectione

2. d. anima.

inexiſtente intellectui, per modum actus præſentis, licet non cognita per modum obiecti conſiderati, nec directæ, nec flexæ poteſt voluntas complacere in illa cogitatione, & non complacere. Patet, quia niſi ſic voluntas non poſſet coniungere parentem cum prole, quod eſt contra Auguſt. Tertia propoſitio. Voluntate complacente alicui intellectioni illa intenditur. voluntate vero non complacente intellectioni, immo eam nolēte illa remittitur, aut deſinit eſſe. Hoc patet per experientiam in nobis. Et ratio huius eſt, quia cum anima ſecundum ambas potentias agit circa idem obiectum: tunc intenſior eſt eius operatio. virtus enim vnita fortior eſt. Dicendum igitur cum Scot. quòd quando voluntas acceptat aliquam cogitationem remiſſam ſumens in ea complacentiam, tunc illa cogitatio intenditur & perficitur. & ſecundum hoc dicitur à voluntate imperari pro quanto voluntas ad eam intellectum conuertit. Cum vero non acceptat cognitionem perfectam iam prius exiſtentem, neque complacet in ea tunc illa remittitur & deſinit eſſe: & ſic dicitur volūtas ab ea auertere. Tertio notandum, quod voluntas poteſt dupliciter imperare cogitationē alicuius illiciti. Vno modo vt habeat obiectum illicitum præſens & in eo delectetur. Et hoc modo ſancti deteſtātur cogitationes illicitorum. Alio modo, vt per talem cogitationem pertingat ad aliquem bonum finem. Et hoc modo viri ſancti quandoque laudabiliter cogitant de illicitis videlicet vt ea deteſtentur, & alijs deteſtanda prædicent. His præmiſſis ponendę ſunt quinque concluſiones. Prima eſt. Non poteſt eſſe peccatū formaliter primo, & immediatæ niſi in actu voluntatis elicito patet, quia peccatū eſt carentia debitæ iuſtitiæ. Iuſtitia autem eſt in ſola voluntate: habitus autem, & priuatio habent eſſe in eodem ſubiecto, igitur. Item nihil poteſt eſſe peccatum, niſi ſit in poteſtate voluntatis, ergo non poteſt eſſe peccatum primo & immediate, niſi in aliquo velle, vel nolle & eo mediante in alijs. Item omnis alia cauſa actiua præter voluntatem eſt naturaliter agens & non libere, ergo ſolus voluntatis actus eſt imputabilis. Secunda concluſio. Licet in ſermone & opere exteriori. ac etiam cogitatione non ſit peccatum primo & immediate, eſt tamen in eis peccatum partici-

2. d. 42. q. 1.

patiue & mediate. Prima pars patet ex præcedenti concluſione. Secunda probatur, quia voluntas eſt vt motor principalis in toto regno animæ, & omnia ſibi obediunt: ſicut ergo voluntas tenetur in actu ſuo proprio cauſare rectitudinem debitam, ita etiam tenetur dare rectitudinem debitam actibus aliarum potentiarum inquantum eis ſubduntur. Sicut ergo voluntas recte mouendo potentias inferiores facit vt eorum actus ſint recti rectitudine participata, ita non recte mouendo cauſa eſt vt earum actus ſint non recti, ſiue carentes rectitudine ſibi debita, ergo in illis actibus eſt peccatum pro quanto ſubſunt imperio voluntatis. Ex dictis ſequitur, quòd nullo modo poteſt eſſe peccatum, niſi in actu voluntatis elicito, vel imperato. Tertia concluſio. Neque in primis motibus cogitationum, neque in primis motibus delectationum in parte ſenſitiua præciſe exiſtentium poteſt eſſe peccatum: ſed tamen poteſt eſſe peccatum in primis motibus delectationis in voluntate exiſtentis. Prima pars probatur, quòd tales primi motus non preſupponunt aliquem actum voluntatis, & ſic non poſſunt ſubeſſe eius imperio, igitur. Secunda pars probatur, quia illi primi motus in voluntate non ſunt ſine actu rationis & voluntatis Quarta concluſio. Non omnis cogitatio, nec etiam delectatio voluntatis in cogitatione circa obiectum illicitum eſt peccatum. Patet, quia poteſt aliquis laudabiliter cogitare de illicitis, & in illa cogitatione delectari, dum tamen non delectetur in obiecto illicito, quod patet ſatis ex tertio notabili. Quinta concluſio. Cogitatio de obiecto illicito procedens ex complacentia voluntatis in illo obiecto poſt deliberationem, eſt peccatum mortale. Patet, quia voluntati peccatum eſt mortale concupiſcere ſibi talem delectationem, vel etiam potentijs inferioribus, ergo etiam cogitatio, quæ ad hoc imperatur à voluntate eſt peccatũ mortale. Et hæc eſt ſententia Auguſt. Ex quo ſequitur, quod ſola delectatio voluntatis de obiecto illicito cogitatio, ſiue etiam conſenſus voluntatis in delectationem appetitus ſenſitiui circa obiectum illicitum, licet non concurrat conſenſus in actum, eſt tamen peccatum mortale in quocunque genere peccati mortalis. Ad primum argumentum dicendum, quòd *De Ciuit. Dei lib. 12. cap. 12.*

licet peccatum formaliter ſumptum nō habeat quid rei, bene tamen quid nominis. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd negatio reducitur ad idem genus, cum affirmatione illa, ergo diffinitio peccati quantum àd illa tria dictum factum & concupitum debet exponi poſitiuè pro peccato commiſſionis. Negatiuè verò pro peccato omiſſionis. Poteſt etiam dici, quòd peccatum omiſſionis eſt, quòd concupitum nō formaliter & actualiter. ſed interpretatiuè, & virtualiter pro quanto omiſſio eſt in poteſtate voluntatis. Ad tertium argumentum dicēdum, q in vſu ſermonis, non eſt peccatū formaliter, & primo aut immediatæ, ſed ſecundario, & mediatæ ac participatiuè pro quanto imperatur à voluntate cuius actus eſt primo, & immediatæ malus, puta intendens malum finem. Ad quartum argumentum dicendum, quòd appetitus ſenſitiuus in quo conuenimus. cum brutis eſt in nobis aliquo modo rationalis, liber ſcilicet per participationem non quidem per actum proprium, ſed per actum voluntatis cuius imperio ſubditur, & idem conformiter dici poteſt etiam de membris humanis prout ſunt inſtrumenta operum exteriorum. Ad quintū arg. patet ex.ij.nota. Ad ſextum arg. dicendum, quod ad hoc, quod voluntas complaceat in cogitatione, & eam imperet, & accepter ſufficit, quod ſecūdum naturam volitionem præcedat in eſſe imperfecto, & remiſſo vt patet ſatis ex tertio notabili.

Vtrum peccatum conſiſtat in aliquo actu.

Tho. 1. 2. q. 71. ar. 5 Henr. quodl. 12. q 24 Dur. 2. d. 35. q 2.

TErtio quæritur. Vtrum omne peccatum illud ab originali conſiſtat in aliquo actu. Primo argumentum, quòd ſic, quia omne peccatum aliud ab originali dicitur actuale peccatum. igitur Secundo argu. Omne peccatum eſt voluntarium, ergo in omni peccato cōcurrit aliquis actus voluntatis. Tertio arg. Amor ſui cauſa eſt omnis peccati alterius ab originali vt patet per Auguſt. lib. de ciuitate. Contra arguitur de peccato omiſſionis quod

eſt carentia actus debiti. Notãdum, quòd peccatum conſiſtere in aliquo actu poteſt intelligi tripliciter Vel per ſe & formaliter, vel materialiter, vel præſuppoſitiuè, quia videlicet præſupponit actum aliquem, ſine quo non poſſet eſſe. Hoc præmiſſo ponendæ ſunt quinque concluſiones. Prima eſt Nullum peccatum conſiſtit formaliter & per ſe, ſiue quidditatiuè in actu aliquo. patet, quia peccatum formaliter ſumptum non eſt aliquid poſitiuum, ſed tantùm carentia iuſtitiæ debitæ. Secunda concluſio. Peccatum cõmiſſionis conſiſtit materialiter in aliquo actu. patet, quia dicitur peccatum commiſſionis cùm homo aliquid facit contra diuinum præceptum. Eſt ergo ibi aliquis actus in quo tanquam in ſubiecto, & materia in qua eſt peccatum formaliter ſumptum, ſcilicet carentia debitæ rectitudinis. Tertia concluſio. Peccatum omiſſionis non conſiſtit materialiter in aliquo actu patet, quia peccatum omiſſionis eſt carentia actus debiti, quando videlicet aliquis non facit, quod tenetur facere vbi, & quando tenetur facere. Eſt autem peccatum omnibus tranſgreſſio præcepti affirmatiui. Peccatum vero commiſſionis eſt trangreſſio præcepti negatiui. Quarta concluſio. Peccatum omiſſionis quandoque, & ſæpius habet aliquẽ actum præuium. patet, quia, vt in pluribus aliquis omittit facere, quòd tenetur, quia habet nolitionem actus debiti, quia videlicet vult non facere, quòd tenetur. Vel, quia habet volitionem alicuius actus cui eſt incompoſſibilis actus debitus. Primo autem modo omiſſio eſt voluntaria directè, quia videlicet imperata à voluntate. Secundo autem modo licet non ſit directè, & formaliter voluntaria, eſt tamen virtualiter, & conſecutiuè. Quinta concluſio. Peccatum omiſſionis non neceſſario habet aliquẽ actum præuium, immo poteſt eſſe ſine quocunque actu præuio. Patet, quia peccatum omiſſionis non eſt à cauſa aliquid agente, vt ſic ſed à cauſa non agente. Item cum quis omittit agere, quod tenetur non eſt neceſſarium, quòd voluntas velit non agere, quia, & ſi quandoque velit non agere: illa tamen volitio eſt contingens: & idem diceretur de volitione actus incõpoſſibilis actui debito: igitur, &c Talis autem omiſſio licet non ſit voluntaria formaliter, & directè neque etiam virtualiter, & conſecutiuè, eſt

tamen voluntaria interpretatiuè, & poteſtatiuè, quia videlicet in poteſtate voluntatis eſt talis omiſſio: quia videlicet voluntas poteſt, & debet cauere illam omiſſionem, ideo ſibi imputatur. Ex quo ſequitur, quòd ſi quis omittat aliquid facere, quod non ſit in poteſtate voluntatis: ita videlicet, quòd voluntas non poſſit cauere talem omiſſionem, illa omiſſio eſt culpabilis cùm nullo modo ſit voluntaria. Ad primum argumentum dicendum, quòd peccatum omiſſionis dicitur actuale non per poſitionem actus, ſed per negationem. Ad ſecundum argumentum patet ex quarta & quinta concluſione, quod peccatum omiſſionis eſt voluntarium. Ad tertium argumentum dicendum, quòd licet in peccato commiſsionis concurrat amor ſui actualiter, non tamen eſt neceſſarium in peccato omiſsionis, quòd concurrat talis amor actualis, licet ſit habitualis: cùm enim quis omittit, quod tenetur facere ſic eſt habitualiter diſpoſitus, quòd ſi de ſe, & de diuino præcepto cogitaret ſe ipſum diuino præcepto præferret.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum potentia peccandi ſit à Deo.

D. Thom. 1 p. q. 79. art. 1 Scot 2. d. 44 q. 1. Durand. 2. 47 q. 1.

CIrca ſecundum, quòd ſuperius proponebatur de peccato in cõmuni, videlicet circa cauſam peccati. Primo quæritur de potentia peccandi. An, videlicet ſit à Deo. Arguitur quòd nõ. Primo ſic. Dicit Boëtius in Topicis. Cuius vſus eſt malus, ipſum quoque malum eſt. Sed peccare eſt malum, ergo potentia peccandi eſt mala, & per conſequens non eſt à Deo. Secundo argu. Dicit Anſel. quòd poſſe peccare, non eſt libertas neque pars libertatis: ſed poſſe peccare non poteſt eſſe à Deo, quia aliquod aliud poſitiuum quàm libertas ſit à deo: igitur. Tertio argu. Voluntas poteſt deficere eo, quòd eſt ex nihilo: ergo non habet poſſe peccare per aliquid, quod ſit à Deo. Quarto arg. Ab illo eſt actus, à quo eſt potentia: ergo ſi potẽtia peccandi eſt à Deo, ſequitur, quod pec-

catum eſt à Deo. Contrà Potentia peccandi eſt voluntas creata: igitur eſt à Deo. Notandum, quod potentia peccandi ſumi poteſt tripliciter. Vno modo pro fundamento ipſius ordinis, ſiue reſpectus ad peccatum pro eo videlicet ſecundum, quod habens eſt potens peccare. Secundo modo pro ordine ſiue reſpectu ad actum ſubſtractum peccati. Tertio modo pro reſpectu ad deformitatem. Hoc præmiſſo, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Potentia peccandi, prout nominat fundamentum ordinis, ſiue reſpectus ad peccatum, ſiue materialiter, ſiue formaliter ſumptum eſt à Deo. Patet, quia omne poſitiuum eſt à Deo: ſed potentia peccandi hoc modo, eſt aliquid poſitiuum: igitur. Minor declaratur, quia ſicut in potentiis paſſiuis idem eſt ſubiectum proximum priuationis, & habitus ita, & eadem cauſa actiua libera defectibilis eſt fundamentum proximum oppoſitorum agendo, ſcilicet & deficiendo: agendo quidem ipſius actus, & rectitudinis eius. Deficiendo vero carentiæ rectitudinis debitæ. Secunda concluſio. Potentia peccandi prout nominat reſpectum ad peccatum materialiter ſumptum pro actu ſubtracto eſt à deo. patet, quia talis reſpectus eſt poſitiuus cù) habeāt ambo extrema poſitiua. Omne autē poſitiuum eſt à Deo. Tertia concluſio. Potentia peccandi prout nominat reſpectum ad deformitatem, ſiue carentiam rectitudinis debitæ, quæ eſt peccatum formaliter dictum non eſt à Deo: patet, quia talis reſpectus non eſt aliqua eſſentia poſitiua, cùm terminus ad quem eſt, nihil ſit. Quod autem nihil eſt, nō eſt à Deo. Tales enim negationes, & priuationes non ſunt à cauſa efficiēte, ſed deficiente: Deus autem nullo modo poteſt eſſe cauſa deficiens. Ad primum argumentum dicendum, quòd Boëtius loquitur de vſu, qui exercetur in re ad finē ad quem ordinatur. Voluntas autem creata non ordinatur ad peccandum, ſed ad bene agendum. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd libertas abſolutè, eſt perfectio ſimpliciter: in creatura eſt perfectio limitata: poteſt ergo libertas cōſiderari ſecundū ſuam formalem rationem præciſè: & poteſt conſiderari, prout eſt ſub limitatione: ratione primi non ſibi conuenit poſſe peccare, neque illo modo eſt fundamentum proximum ordinis, ſiue reſpectus

ad deformitatem peccati: ſed ratione ſecũdi. Ad tertium argumentum dicendum, quòd eſſe defectibile, id eſt vertibile in nihil conſequitur omnem creaturam inquãtum eſt ex nihilo. Sed eſſe ſic defectibile, ſcilicet peccando proprium eſt voluntati creatæ ea ratione qua poteſt eſſe cauſa oppoſitorum efficiendo, & deficiendo. Ad quartum argumentum dicendum, quòd peccatum quãtum ad entitatem actus, bene conceditur eſſe à Deo, ſed non quantum ad deformitatem illam, ergo deformitas non eſt à potentia peccandi ratione entitatis illius, quæ etiam eſt à Deo, ſed inquantum illa potentia defectibilis.

Vtrum peccatum ſit à bono, ſicut à cauſa.

Diuus Thomas 1.2. q 49. art. 1 Scot. 2. diſtinct. 34. q. 1. Durand. 2 diſtinct 34. q 3.

SEcundo quæritur. Vtrum peccatum ſit à bono ſicut à cauſa. arg quòd non. Primo ſic. Matth. 7 dicitur. Non poteſt arbor bona, fructus malos facere. Secundo arguitur. Agens ſibi aſſimilat effectum, ſed peccatum non aſſimilatur bono: igitur. Tertio arguitur. Quod eſt à bono, vt ab efficiente eſt ad bonum, vt ad finem, quia efficiens, & finis ſunt ſibi inuicem cauſæ, vt habetur 2. Phyſicorum, & 5 Methaphiſicę, ſed peccatum non eſt ad bonum, vt ad finem, quia deordinat à fine: igitur. Contra eſt Auguſtinus 2. de nuptiis, & concupiſcentia. Notandum ſecundum Scotum ſecundo ſententiarũ diſtinct. 24. quòd in peccato mortali duo concurrunt. Vnum poſitiuum, vt materiale, & aliud priuatiuum, vt formale. Huiuſmodi autem priuationis nulla eſt cauſa effectiua, ſed defectiua tantùm. Voluntas enim, quæ eſt debitrix rectitudinis dandæ actui ſuo, & non dat deficiẽdo peccat. Ipſa autem voluntas efficiendo cauſat actũ poſitiuum cui eſt annexa illa priuatio, quam tamen priuationem per ſe non intendit voluntas. Vnde dicit Dionyſius 4 cap. de diui. nominibus Nemo agit ad malum aſpiciens. Ideo voluntas bene dicitur cauſa per accidens illius priuationis, attendendo accidentalitatem ex parte effectus. Eſt etiam accidentalitas ex parte cauſæ nó proprie ſicut album dicitur eſſe

Matth. 7. — *t. c. 31.* — *De nuptiis, & concupiſcentia lib. 2.* — *De di. nó. c. 4*

cauſa per accidens ædificationis, & vniuerſaliter omne, quod accidit cauſæ per ſe, ita quòd facit vnum per accidens cum illa, ſed extendendo accidens ad quodlibet, quod eſt extra per ſe rationem alicuius, quomodo differentia dicitur accidere generi. Hoc enim modo voluntas contracta per aliquam differentiam ad voluntatem creatam, quam differentiam circumloquimur per hoc, quod dicitur eſſe limitatum vel defectibile eſt proxima cauſa defectiua reſpectu peccati: & hoc accidentaliter ſiue per accidens ex parte cauſæ accipiendo voluntatem ſecundum ſe pro cauſa, quia per prædictam differétiam ſibi per accidens conuenit eſſe cauſam reſpectu peccati. His præmiſſis ponendę ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Peccatum eo modo quo poteſt habere cauſam eſt à bono. patet, quia, vel à bono, vt à cauſa, vel ab aliquo malo ſimpliciter primo: ſed nõ eſt malum ſimpliciter primum à quo ſit peccatum, ergo eſt à bono. Minor patet, quia ſi eſſet malum ſimpliciter primum eſſet neceſſe eſſe & imparticipatum, & independens: ſed iſta non conueniunt niſi enti perfectiſſimo: ergo malum eſſet ens perfectiſſimum, quod eſt falſum. Secunda concluſio. Bonum eſt cauſa mali formaliter ſumpti non effectiua, ſed defectiua. Primum patet, quia, quod nihil eſt non habet cauſam effectiuam, ſed malum formaliter ſumptum nihil eſt, vt patet per Auguſtinum pertractantem illud Ioannis 1. Sine ipſo factum eſt nihil: igitur. Secundum patet ex dictis in præcedenti notabili. Tertia concluſio. Bonum, ſcilicet voluntas creata eſt cauſa per accidens peccati formaliter ſumpti. patet ſatis ex dictis. Ad primum argumentum dicendum, quòd Saluator per arborem intelligit actum interiorem, & per fructum actum exteriorem, qui non eſt bonus, niſi actus interior bonus ſit. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd maior eſt intelligenda de cauſa efficiente: licet in cauſa æquiuocationis ſit remota ſimilitudo inter cauſam, & cauſatum: non autem eſt vera de cauſa defectiua. Ad tertium argumentum dicendum, quòd maior eſt vera de eo quod ab efficiente efficiendo, & non deficiendo, bonum autem eſt cauſa deformitatis peccati deficiendo.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum peccatum poſſit eſſe à Deo.

Diuus Thomas 1.2. queſt.79. artic.1. Scotus 2. diſt.37. queſtio.1. Durandus 2. diſt.37. quaeſt.1. & diſtin.44. queſt. prima.

TERTIO quæritur. Vtrum peccatũ poſſit eſſe à Deo? Arg. quòd ſic: quia quicquid eſt cauſa cauſæ: eſt cauſa cauſati: ſed Deus eſt cauſa voluntatis creatæ quæ eſt cauſa peccati, igitur. Secundo arguitur. Actus ſubſtratus peccato eſt à Deo: ergo Deus eſt cauſa peccati: patet antecedens, quia eſt ens poſitiuum: & patet conſequentia: quia voluntas creata non ab alio eſt cauſa peccati: niſi quia cauſat actum ſubſtratum deformitati. Tertio arguitur. Deus poteſt annihilare gratiam in anima: ergo per actionem Dei poteſt non eſſe grata Deo: ergo eodem modo poteſt eſſe cauſa peccati. Quarto arg. Deus eſt cauſa excæcationis, & indurationis. Dicitur enim ad Rom. *Rom.9.* Cuius vult miſeretur: & quem vult indurat. Et Exod. *Exod.4.* Indurabo cor Pharaonis: igitur. Contra. Auguſtinus ſuper illo verbo Ioannis primo. Sine ipſo factum eſt nihil. Dicit, quòd per verbum, non eſt factum peccatum. Primo notandum, quòd aliquorum eſt opinio, quòd voluntas eſt totalis cauſa reſpectu ſuæ volitionis. Ita, quòd Deus reſpectu illius non habet aliquam efficientiam immediatam: ſed tantum mediatam. Tum quia aliter ipſa voluntas non eſſet libera, cum in eius poteſtate non eſſet ſuus actus. Tum, quia voluntas nihil cõtingenter cauſaret eo, quòd haberet neceſſariam habitudinem ad primam cauſam reſpectu effectus. Tum quia voluntas peccare non poſſet: quia cum Deus ſit prior cauſa in primo inſtanti naturæ cauſaret rectitudinem in actu. Tum quia dicit *De ciui. Dei libr.8.* Augu. quòd Deus ſic res quas condidit adminiſtrat vt eas agere proprios motus ſinat. Tum quia eccleſiaſt. dicitur. *Eccle.15.* Ab initio Deus creauit hominẽ, & reliquit eum in manu conſilij ſui. Secundo notandum, quòd ſi prædicta opinio eſſet vera, faciliter aſſignari poſſet quomodo Deus non

ſit cauſa peccati. Loquendo enim ſiue de materiali, ſiue de formali in peccato totum eſſet cauſatum à voluntate, ſicut à cauſa totali. Et ita nullo modo à Deo, niſi mediate inquantum Deus produxit voluntatem talem, quæ poteſt ſic & ſic velle. Sed contra iſtam opinionem obiicitur: quia ex ea videtur ſequi Deum non eſſe cauſam meriti. Item illa opinio deſtruit ordinem cauſarum ſecundum quem omnis cauſa primaria plus inſtituit in effectum, quàm ſecunda, vt patet ex prima propoſitione de cauſis. Sed secũdum illam opinionem, cauſa prima nõ influeret in effectum. Ad primum autem iſtorum dici poteſt, quòd Deus aliquo modo eſt cauſa meriti, quo modo non eſt cauſa peccati: quia immediate cauſat in anima gratiam, vel charitatem, quæ per modum naturæ inclinat ad merendum, & quandocunque forma actiua per modum naturæ eſt ab aliquo agente etiam actio formæ illius eſt ab eo, quòd ab ipſo talis forma habet inclinationem, & neceſſitatem ad talem effectum. Ad ſecundum dici poteſt, quòd ſemper manet ordo eſſentialis inter cauſas ſecundũ ſuum eſſe: quia prima cauſat ſecundam. Sed contra iſtam opinionem iterum arguit Scot. ſic: quia ex ea ſequitur, quòd Deus non ſit naturaliter præſcius futurorum: & ſecundo, quòd non ſit omnipotens: patet prima cõſequentia, quia ſecundum illam opinionem quãtumcunque voluntas diuina ponatur determinata ad vnã partem eorũ, quæ dependẽt à voluntate creata poterit voluntas creata aliter velle, & ita non eſt ibi certitudo ex cognitione determinationis voluntatis diuinæ. Patet ſecunda conſequentia quia quicquid vult omnipotens, hoc fit: ſed ſecundum prædictam opinionem voluntas ex ſe poſſet eſſe determinate ad partem oppoſitam eius, quod eſt à Deo volitum, nec poſſet voluntas diuina impedire voluntatem creatam ex ſe ſic determinatam niſi violenter: voluntatem autem violentari includit cõtradictionem. Propter igitur iſtas duas rationes recedit Scotus ab opinione prędicta. Tertio notandum, quòd quando duæ cauſæ partiales cõcurrunt ad effectum communem ambarum poteſt eſſe defectus ex parte vnius cauſæ tantum: licet nõ ex parte alterius ſicut in claudicatione defectus eſt à tibia curua, & nõ à virtute motiua, à qua tamen cauſatur quic-

2.d.37.q.2.

quid eſt motionis in claudicatione. Ita igitur ſi ad velle voluntatis creatæ concurrit etiam voluntas diuina, poteſt eſſe defectus in ipſo velle ex parte voluntatis creatæ, quæ poſſet dare rectitudinem actui quam tenetur dare, & tamen non dat, nec tamen eſt defectus ex parte voluntatis diuinæ, quæ licet nõ teneatur dare rectitudinem: tamen quantum eſt de ſe daret, ſi voluntas creata cooperaretur. Vniuerſaliter enim quicquid Deus dat antecedẽter daret illud conſequenter quantum eſt ex ſe niſi eſſet impedimentum: dando autem voluntatem liberam, dedit antecedenter opera recta, quæ ſunt in poteſtate voluntatis, & cõſequenter daret rectitudinem illam, ſi ipſa voluntas ſecundum ſuam cauſalitatem eam cauſaret. Et ſi inſtetur, quia accipiendo tempus in quo voluntas peccat, & diuidendo in duo inſtantia naturæ A & B. In a comparatur Deus ad voluntatem, vt cauſa prior. In b vero voluntas comparatur ad ſe, vt cauſa poſterior. Tunc quæro an in a cauſat rectitudinem. Et ſequitur, quòd voluntas etiam cauſat eam in b: alioquin ſi voluntas cauſaret in b: peccatum oppoſitum rectitudini: ſimul erunt in voluntate peccatum, & rectitudo oppoſita, quod eſt impoſſibile. Igitur oportet dicere, quòd Deus non cauſat rectitudinẽ in a. Et ſic per conſequens voluntas non cauſat in b præexigendo naturaliter Deum non cauſare in a: ergo videtur quòd non ſit defectus ex parte voluntatis creatæ, niſi præexigendo defectum ex parte diuinæ voluntatis. Ad hoc reſpondet Scotus, quòd prioritas, quæ includit poſſe eſſe ſine ſe inuicem abſque cõtradictione non eſt in ordine cauſarum, vt cauſant effectum communem: ſed ſimul cauſant: ſicut enim loquendo de diuerſis generibus cauſarum, nõ prius natura materia materiat, quàm efficiens efficiat quaſi ſine contradictione poſſet eſſe materiatum, & non effectum, vel econuerſo: ſed tantum prius natura hoc eſt perfectius vna cauſa cauſat quàm alia. Ita in eodẽ genere cauſæ diuerſæ. cauſæ ordinatæ, licet habeant ordinem ſecundum perfectius, & imperfectius cauſare: non tamen habent prioritatem naturæ, quæ dicat poſſe eſſe ſine ſeinuicem reſpectu tertij: immo in eodem inſtanti naturæ cauſant effectum communem, ita quòd neutra tunc cauſat ſine altera: ſed quòd effectus non rectus cau-

ſetur, hoc non eſt, tunc propter cauſam priorem, quæ quantum eſt ex ſe rectè cauſaret ſi ſecunda cauſaret, vt tenetur. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Actus peccati quantum ad ſubſtratum eſt à Deo: probatur, quia ens & bonũ conuertuntur, & bonum eſt in omni genere, ſicut & ens ex primo Ethicorũ: ergo quod habet propriam entitatem, habet & propriam bonitatem: ſed actus peccati quantùm ad ſubſtratum habet propriam entitatem: ergo & propriam bonitatem. Omne autem tale eſt à Deo: igitur. Sed inſtatur, quia tunc Deus faceret contra ſuam prohibitionẽ. Prohibuit enim Adæ comedere, nec aliqua delectatio in actu eſt peccatum, niſi quia prohibetur: ergo ſi feciſſet illum actũ poſitiuum, immediate feciſſet contra ſuam prohibitionem. Item actus Dei eſt ordinatiſſimus: actus autem voluntatis peccantis eſt inordinatus: ergo idem actus erit ordinatus, & inordinatus. Item liberum arbitrium non errat quando in agendo concordat ſuæ regulæ. Regula autem eius in agendo eſt diuina voluntas: ergo ſi Deus vult, ꝙ liberum arbitrium peccans, vult tunc illud liberum arbitrium quãdo peccat non peccat. Ad primum dicendum, quòd multa vult Deus voluntate beneplaciti, quæ prohibuit voluntate ſigni, & noluit omnia fieri, quæ præcepit ſicut noluit Iſaac immolari, quod tamen præcepit: eius autem quod vult volũtate beneplaciti oppoſitum aliquod præcepit. Ad ſecundum dicendum, quòd illud quod eſt formaliter actus voluntatis creatæ nõ eſt actus voluntatis diuinæ: ſed effectus eius: quia voluntas diuina ſemper eſt ordinata: & actus eius rectus. Iſte autem actus voluntatis creatæ eſt inordinatus: quia caret rectitudine debita. Iſte vero actus à Deo cauſante eſt ordinate volitus: quemadmodum in nobis actus noſter eſt materialiter bonus: quia poteſt eſſe à charitate elicitus. Sequitur ergo, quòd velle diuinũ eſt ſimpliciter bonum: quia ex charitate eſt quaſi elicitum: & ita opus exterius iſtius velle, quod eſt velle voluntatis creatæ eſt ordinatũ materialiter ſiue ſecundum quid: inordinatum autem ſimpliciter inquantum eſt actus quo voluntas creata formaliter vult. Ad tertium dicendũ, quòd voluntas diuina non eſt regula voluntatis creatę quãtum ad rectitudinẽ, quo ad ipſum

volitum: vt ſcilicet voluntas creata diuinæ voluntati correſpondens in volito ſit recta: ſed inquãtum vult voluntatem creatam ſic, vel ſic velle. Et hoc volendo voluntate ſigni, & antecedente: non autem ſemper voluntate beneplaciti, & conſequente. Secunda concluſio. Deus in ſe peccare non poteſt. Patet, quia non poteſt à ſe auerti, nec formaliter, quia non poteſt ſe non ſumme diligere, nec virtualiter: quia nihil aliud à ſe eſt ſibi neceſſarium ad volendum ſe. Tertia concluſio. Voluntas diuina non poteſt eſſe cauſa peccati, quantum ad deformitatem: patet, quia dicit Augu. quòd nullo homine ſapiente autore fit homo deterior. Deus autem eſt omni homine ſapiẽte præſtantior: ergo Deo autore non fit homo deterior, vt vult Augu. ibidẽ. Item Aug. in eodem lib quod eſt cauſa omni enti, vt ſit non eſt cauſa non eſſendi: ſed Deus eſt cauſa eſſendi omni enti: ergo non eſt cauſa non eſſendi alicui: ergo nec cauſa peccati, quod formaliter eſt non eſſe. Sed inſtatur quia ſicut Deus prius naturaliter agit ad actionem rectam, quàm voluntas creata ita videtur, quòd prius non agit, quàm voluntas creata nõ agat, quãdo actio eſt non recta. Dicendum, quòd ſi Deus nõ cauſat libere rectitudinem, quæ deberet eſſe in actu voluntatis creatæ, & hoc propter libertatem voluntatis ſuæ non autem propter defectum voluntatis creatæ, non voluntariè cooperantis, nõ eſt tunc cauſa peccati in voluntate creata. quia non eſt ibi carentia iuſtitiæ debitæ: nõ enim eſt iuſtitia debita à voluntate creata, niſi inquantum in eius poteſtate eſt rectè agere. Si ergo Deus eſſet prima cauſa non agens rectitudinem in actu: actus non rectus, non eſſet peccatum. Ad primum argumẽtum dicendum, quòd maior eſt intelligenda de cauſa efficiente, & non de cauſa deficiente. Ad ſecundum argumentum dicendum ad probationem conſequentiæ, quòd non propter hoc ſolum imputatur peccatum voluntati creatæ: quia ipſa per accidens cauſat defectum: ſed quia ipſa tenetur agere rectè inquantum effectus eſt in poteſtate ſua, & non agit rectè: non ſic autem tenetur voluntas diuina. Ad tertium argumentum dicendum, quòd ſi Deus annihilet gratiam ſine defectu voluntatis creatæ in operando iſta carentia non eſſet peccatum: quia non eſſet carentia iuſtitiæ

Augu. lib. 84 q.

ſtitiæ debitæ: voluntas enim non eſt debitrix illius iuſtitiæ, niſi inquantum in eius poteſtate eſt conſeruare eam, ne ſcilicet demeritorie eam corrumpat. Ad quartum argumentum dicendum, quòd Deus dicitur eſſe cauſa excæcationis, & obdurationis, non quantum ad auerſionem à diuino lumine: ſed ad ſubſtractionem gratiæ, ex qua ſequitur, quòd mens diuinitus non illuminatur ad rectè videndum, & cor hominis non emoliatur ad rectè viuendum: ſed hanc gratiam non ſubſtrahit Deus, niſi propter hominis demeritum.

Vtrum Diabolus directè inducat hominem ad peccandum.

Thom.1.2. queſt.8.art.1.

QVarto quæritur. Vtrum diabolus poſſit directè eſſe homini cauſa peccandi neceſſitatem inferens ad peccandum? Arguitur, quòd ſic: quia dicit Beda, quòd diabolus animam in affectum malitiæ trahit. Secundo arguitur. Maior poteſtas poteſt neceſſitatem inferre minori. Sed de diabolo dicitur Iob.41. Non eſt poteſtas ſuper terram, quæ ei valeat comparari, igitur. Tertio arguitur ſecundum Auguſtinum nonnullum peccatum eſt cum caro concupiſcit aduerſus ſpiritum: ſed concupiſcentiam carnis poteſt diabolus cauſare ſicut & cæteras paſſiones, igitur. Contra. Dicit Auguſtinus libro de libero arbitrio. Nulla alia re fit mens hominis ſerua libidinis, niſi propria voluntate. Primo notandum, quòd voluntas à duobus moueri poteſt. Vno modo ab obiecto, ſicut appetibile apprehenſum mouet appetitum. Alio modo ab eo, quod interius inclinat voluntatem ad volendum. Hoc autem non poteſt eſſe niſi vel ipſa voluntas, vel Deus qui poteſt voluntatem immutare. Secundo notandum quòd ex parte obiecti tripliciter poteſt intelligi, quod aliquid moueat voluntatem. Vno modo ipſum obiectum propoſitum, quod dicitur mouere, vt cauſa partialis volitionis. Alio modo ille qui proponit, vel offert huiuſmodi obiectum. Tertio modo, ille qui per-

Iob.41.

ſuadet obiectum propoſitum habere rationem boni. Primo igitur modo res ſenſibiles, aut etiam ſpiritales, apprehenſæ per intellectum, mouent voluntatem. Secũdo autem & tertio modo diabolus, vel etiam homo poteſt dici moueri voluntatem alterius hominis. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Diabolus non poteſt eſſe homini directè, vel ſufficienter cauſa peccati: ſed ſolum per modum perſuadentis, vel proponentis appetibile: prima pars patet, quia voluntas nõ ex neceſſitate mouetur ab aliquo obiecto: ergo nec neceſſario mouetur ab eo, qui proponit vel qui perſuadet. Diabolus autem non poteſt mouere niſi proponendo obiectum, vel perſuadendo ipſum habere rationẽ boni. Secunda pars probatur, quia natura corporalis obedit ſpirituali ad motum localem, ergo diabolus poteſt illa cauſare, quæ ex motu locali corporum prouenire poſſunt, niſi virtute diuina reprimatur. Sed quandoque ad motum localem conſequitur repręſentatio aliquarum formarum imaginabiliũ. Dicit enim philoſophus, quod cum animal dormierit deſcendẽte plurimo ſanguine ad principium ſenſitiuum ſimul deſcendunt motus, ſiue impreſſiones relictę ex ſenſibilium motionibus, quæ ſpeciebus ſenſibilibus reſeruãtur, & mouent principium apprehenſiuum, ac ſi rebus ipſis exterioribus immutaretur. Vnde talis motus localis ſpirituum, vel humorum procreari poteſt à dæmonibus, ſiue dormiãt, ſiue vigilent homines. Et ſic ſequitur, quòd homo aliqua imaginatur, quæ conſequenter intellectui præſentantur, & per intellectum voluntati. Certum eſt etiam, quòd poteſt diabolus aliqua ſenſibilia exterius offerre ſenſui, quæ per ſenſum offeruntur intellectui, & etiã per intellectum voluntati. Item per motum cordis, & ſpirituum concitatur appetitus ſenſitiuus ad aliquas paſſiones: contingat autem ex paſſione concitata, vt id quod proponitur imaginationi iudicetur proſequendum: quia ei qui à paſſione detinetur, videtur eſſe bonũ id ad quod per paſſionem inclinatur: igitur per hunc modum diabolus perſuadet aliquid habere rationem boni. Ad primum argumentum dicendum, quòd autoritas Bedæ eſt intelligenda ſic, quòd diabolus trahit in affectum maliciæ ſuggerendo, vel proponendo. Ad ſecundum argumẽ-

Lib. de ſomno, & vig.

tũm dicendum, quòd illud verbum Iob eſt intelligendum de potentia executiua, & non de potentia volitiua. Ad tertium argumentum dicendum, quòd concupiſcentia carnis quando ei voluntas actualiter reſiſtit non eſt peccatum, ſed materia exercendæ virtutis. Non eſt autem in poteſtate diaboli, quòd voluntas non reſiſtat, & ideo non poteſt neceſſitatem inferre peccandi.

QVÆSTIO QVINTA.

Vtrum peccatum ſit cauſa peccati.

Diu. Tho. 1.2.q 75. art. 4 Duran. 2.d. 36. q. 1.

QVinto quæritur. Vtrum peccatum ſit cauſa peccati. Arguitur quòd nõ, quia vel eſſet cauſa voluntaria, vel neceſſaria. Non primum, quia nihil voluntariè operatur, niſi quod cognoſcit, & appetit, quod non competit peccato. Nec ſecundum quia qui peccat vno peccato, nõ eſt neceſſe, quod peccet alio. Contra dicit Gregor. ſuper Ezech. Peccatum quòd per pœnitentiam citius non deletur peccatum eſt, & cauſa peccati. Notandæ ſunt tres diſtinctiones. Prima eſt. Aliquid poteſt eſſe cauſa alicuius dupliciter. Vno modo per ſe & directè agendo & mouẽdo. Alio modo per accidens, & indirectæ admodum remouentis prohibens. Secunda eſt: remotio prohibentis poteſt fieri dupliciter. Vno modo aliquid efficiendo, aut mouendo, vt cum quis frangit, vel amouet trabem prohibentem lapidem ne cadat. Alio modo per modum demeriti quemadmodum ille, qui peccat dicitur à ſe remouere gratiam, quia demeretur eius ablationem, quæ quidem gratia impediebat peccatum. Tertia eſt, aliquid poteſt dici cauſa alicuius dupliciter. Vno modo propriè cauſando videlicet in aliquo genere quatuor cauſarum. Alio modo impropriè, quia videlicet ſine illo non cauſaretur effectus, cum tamen ad hoc non cõcurrat in aliquo genere quatuor cauſarum, & tale dici ſolet cauſa, ſine qua nõ. His præmiſſis ponendæ ſunt tres cõcluſiones. Prima eſt. Loquendo de peccato formaliter, peccatum non eſt per ſe cauſa peccati, patet, quia peccatum illo modo nihil eſt,

nec habet cauſam, niſi defectiuam, & per accidens, vt ſupra dictum eſt. Secunda concluſio. Loquendo de peccato tam formaliter, quàm materialiter, peccatum aliquādo eſt cauſa per accidens peccati ad modū remouentis prohibens. Patet, quia peccatum eſt demeritum, quo voluntas priuatur gratia qua ablata voluntas eſt debilior ad bonum, & procliuior ad malum. Tertia concluſio. Loquendo de peccato, quo ad materiale, peccatum aliquādo eſt cauſa peccati impropriè, licet non propriè. Prima pars patet, quia niſi eſſet actus inordinatus in voluntate non poſſet eſſe actus inordinatus, ſiue culpabilis in aliis potentiis: ergo peccatum in voluntate eſt cauſa, ſine qua nō: reſpectu peccati exiſtentis in aliis potentiis. Non eſt tamen intelligendum, quòd actus elicitus à voluntate, & actus imperatus, ſint duo peccata in eſſe morali, & theologico. Licet ſint duo actus in eſſe naturæ. Item ſic probatur prima pars concluſionis, quia poſt priora peccata relinquitur in voluntate diſpoſitio quædam aut habituatio inclinans ad conſimiles actus, quæ quidem diſpoſitio non eſſet, niſi peccata præceſſiſſent. Secunda pars probatur, quia volitiones in quibus eſt principaliter, & formaliter peccatum, ſunt actus immanentes. actus autem immanentes non ſunt productiui alicuius in eſſe reali. Ad argumentum dicendum, quod peccatum non eſt cauſa voluntaria, nec etiam neceſſaria peccati, non enim eſt cauſa propriè dicta, nec per ſe, vt dictum eſt.

Vtrum ignorantia poſsit eſſe cauſa peccati.

Tho.1.2.q.76.ar.2 Dur.2.d.22.q.3. & 4.

SExto quæritur. Vtrum ignorātia poſſit eſſe cauſa peccati. Arguitur, quod non, quia ens nullius eſt cauſa: ſed ignorantia eſt nō ens cum ſit priuatio ſcientię. Igitur. Secundo arguitur. Ignorantia excuſat à peccato, cum cauſet inuoluntarium, vt patet, igitur. Tertio arguitur. *3. Ethic.* Peccatum eſt in voluntate: voluntas autem non fertur in id, quod eſt ignoratum, igitur. Contra. Dicit Auguſt. *Lib. de natura, & gratia.* quòd quædam per ignorantiam peccantur. Notandæ ſunt hic aliquæ diſtinctiones de ignorantia, quæ in præ-

cedenti tractatu poſitæ ſunt, vbi quærebatur. An ignorã-tia cauſet inuoluntarium. Præter quas notãdæ ſunt etiam aliæ duæ diſtinctiones. Prima ſumitur à philoſopho. videlicet, quòd duplex eſt ignorantia. Vna eſt tam in actu, quàm in habitu, quæ videlicet eſt priuatio ſcientiæ, tam actualis, quàm habitualis. Alia vero eſt in actu: ſed non in habitu, ſicut contingit in eo, qui vincitur à paſſione ratione cuius non conſiderat ea, quæ conſideranda ſunt. Secunda ponitur à Richardo. videlicet, quòd triplex eſt ignorantia. Prima eſt ignorantia inuincibilis ſimpliciter. Alia eſt affectata, vt cum quis vult ignorare propter minorem remorſum conſcientiæ. Tertia eſt ignorantia craſſa, quæ partim eſt voluntaria, & partim inuoluntaria, vt cum quis propter negligentiam non vult laborare vt ſciat, quod tenetur ſcire quamuis illud ſcire vellet ſine labore. Præterea notandum quòd ignorantia, ſecundum quòd diuerſimodè ſe habet ad voluntatem faciendo voluntarium, vel inuoluntarium iuxta ea, quæ dicta ſunt in ſecundo tractatu, vbi ſupra, ſecundum hoc dici poteſt cauſare vel non cauſare peccatũ, & excuſare vel minuere, aut aggrauare. His præmiſſis ponendæ ſunt quinque cõ-cluſiones. Prima eſt. Ignorantia antecedenter ſe habens ad actum volendi non eſt peccatum, nec cauſa peccati. Patet, quia illa ignorantia facit ſimpliciter inuoluntariũ quemadmodum dictum eſt, vbi ſupra non eſt autem peccatum, niſi ſit voluntarium. Secunda concluſio. Ignorã-tia in actu, quæ eſt priuatio actualis conſiderationis eorum quæ conſideranda ſunt, aliquando eſt cauſa peccati per accidens. Patet, quia eſt priuatio ſcientiæ, quæ quidem ſcientia ſi præſens eſſet prohiberet peccatum. Tertia concluſio. Ignorantia inuincibilis ſimpliciter, ſiue in actu, ſiue in habitu totaliter excuſat à peccato. Patet, quia tollit rationem voluntarij. Quarta cõcluſio. Ignorantia affectata aggrauat peccatum: & eſt cauſa peccati, modo ſupradicto in ſecunda concluſione. Prima pars patet ex eo, quòd talis ignorantia eſt voluntaria. Secunda pars probatur, vt ſecunda concluſio. Quinta concluſio. Ignorantia craſſa aliqualiter diminuit peccatum, & tamen aliqualiter eſt cauſa peccati. Patet, quia talis ignorantia, vt dictum eſt partim eſt voluntaria, & partim in-

Ethic. lib. 5.

uoluntaria. Ad primum argumentum dicendum, quòd ignorantia non eſt per ſe cauſa peccati: ſed per accidens tantum admodum remouentis prohibens, ſiue potius vt ipſa remotio prohibentis. Ad ſecundum arg. dicendum, quòd ſatis patet ex dictis. Ad tertium argu. dicendum, quod ignorantia non ex hoc dicitur cauſa peccati, quia voluntas fertur ad aliquid ignotum, ſed quia inordinatè fertur in aliquid in quod non ferretur, niſi ignorantia aliqua eſſet in intellectu.

Vtrum amor ſui ſit prima cauſa peccati.

Tho.1.2.q.84.art.1. Duran.2.diſt.42.quæſt.4.

SEptimo quęritur. Vtrum inter paſſiones, quæ ſunt cauſa peccati prima & principalis, ſit amor ſui? Primo arguitur, quòd paſſiones non poſsint eſſe cauſa peccati, quia paſſio excuſat à peccato cum cauſet inuoluntarium, vt patet de concupiſcentia carnis, de qua dicitur
Galat.5. ad Galathas. Caro concupiſcit aduerſus ſpiritum, vt non quæcunque vultis illa faciatis. Secundo arg. quòd amor ſui non ſit prima cauſa peccati, quia amor ſui bonus eſt cum præcipiatur homini, vt diligat proximum, ſicut ſe-
Leuit.19. ipſum. Tertio arg. Dicit Apoſtolus. Occaſione accepta
Rom.7. peccatum per mandatum operatum eſt in me omnē concupiſcentiam. vbi dicit gloſa. Bona eſt lex, quæ dum concupiſcentiam prohibet, omne malum prohibet, ergo videtur, quòd concupiſcentia eſt cauſa omnis peccati. concupiſcentia autem eſt alia paſſio, quàm amor ſui igitur. Quarto arguitur. Auguſtinus ſuper illud pſalmi. Incenſa igni, & ſuffoſa. Dicit, quòd omne peccatum eſt ex amore male inflammante, vel ex timore male humiliante, er-
Rom.7. go non ſolus amor ſui eſt cauſa peccati. Contra. Apoſtolus ad Roma. vocat paſsiones peccatorum, & non niſi, quia cauſant peccata. Et quo ad ſecundum argum. per Auguſti. libro de Ciuitate Dei dicentem, quòd amor ſui, vſque ad contemptum Dei facit ciuitatem Babilonis.
2.diſt.q.77. arti.1. Notandæ ſunt tres diſtinctiones. Prima ponitur à beato Bona. videlicet, quòd quædam eſt paſsio illata ab extrinſeco, & circa hanc non eſt meritum, nec demeritum niſi

inquantũ à voluntate reſpuitur, vel acceptatur. Vnde propriè loquendo in talibus pœna non eſt meritoria, ſed ſufferentia paſſionis. Alia eſt paſſio, quæ oritur ex corruptione naturæ, vt fames & ſitis, & aliæ huiuſmodi paſſiones. Paſſiones etiam iræ, & triſtitiæ, vt præueniunt iudicium rationis. Et in talibus etiam non eſt meritum, nec demeritum niſi proquanto acceptantur, & reſpuuntur à voluntate. Aliæ vero ſunt paſſiones, quæ proueniunt ex imperio volũtatis liberè. Et in talibus eſt meritum aut demeritum. Secunda diſtinctio etiam ſumitur à beato Bonauent. vbi ſupra, quia videlicet dupliciter poteſt eſſe paſſio proueniens ex imperio voluntatis. Vno modo ex imperio voluntatis ſe cõuertentis ad bonum ſimpliciter, & tunc deteſtatur id, q́ aduerſatur illi bono videlicet peccatum. Vnde paſſio inde conſurgens eſt meritoria. Alio modo ex imperio voluntatis ſe conuertentis ad bonum proprium, & priuatum, & ad bonũ vt tunc, & tunc paſſio inde conſurgens culpabilis eſt, non tamen habet plenam rationem culpæ, niſi quando in voluntate cõſummatur, vt pote cum quis vult iraſci, aut inuidere, aut contriſtari. Tertia diſtinctio ponitur à beato Thoma, quia videlicet quædam eſt paſſio totaliter auferens vſum rationis, vt patet in his, qui propter amorem, vel iram inſaniunt: & tũc ſi talis paſſio principio fuerit voluntaria, imputatur actus ad peccatum, quia eſt voluntarius in ſua cauſa. Si vero cauſa nõ fuerit voluntaria, ſed naturalis puta cum quis ex ægritudine vel aliqua huiuſmodi cauſa incidit in paſſionem, quæ totaliter vſum rationis aufert. Actus omnino redditur inuolũtari⁹ & à peccato totaliter excuſatur. Alia vero eſt paſſio, quæ non totalem intercipit vſum rationis & tunc ratio poteſt paſſionem excludere diuertendo ad alias cogitationes, vel impedire ne ſuũ conſequatur effectum, quia membra non applicãtur operi, niſi per cõſenſum rationis, vnde talis paſſio nõ totaliter excuſat à peccato. His præmiſſis ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Paſſio appetitus ſenſitiui poteſt eſſe cauſa peccati per accidens admodum remouentis prohibens. Patet, quia conſtat, quod paſſionem appetitus ſenſitiui ſequitur imaginationis, & æſtimatiuè apprehenſio. Vnde vide-

1.2.3.q.17. ar.1.

mus, quod homines in alia exiſtentes paſſione non facile imaginem auertunt ab his, circa quæ efficiuntur: ergo per conſequens iudicium rationis plerunque ſequitur paſſionem appetitus ſenſitiui, & per conſequens motus voluntatis, qui natus eſt ſequi iudicium rationis. Paſſio igitur appetitus ſenſitiui aufert, vel impedit iudicium rationis rectum, quod ſi adeſſet prohiberet peccatum. In tali ergo caſu videtur committi peccatum ex paſſione, ꝙ etiam aliquando dicitur peccatum ex infirmitate. Ipſe enim, paſſiones, vt dicit Tulius lib. de tuſculanis quæſtionibus. Ægritudines animæ vocantur. Secunda concluſio. Paſſio appetitus ſenſitiui aliquando alleuiat peccatum, & aliquando totaliter excuſat. Patet, quia aliquando, talis paſſio minuit voluntarium, & aliquando etiã totaliter aufert voluntarium, & ſimpliciter facit inuoluntarium, vt patere poteſt ex dictis, Tertia concluſio. Amor ſui eſt prima radix, & cauſa omnis peccati, & hoc intelligendo de cauſa, ſine qua non, patet, quia omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicuius temporalis boni, vel eſt ipſe inordinatus appetitus. Sed, quod aliquis appetat inordinate aliquid temporale bonum: hoc ex hoc procedit, quòd inordinate amat ſeipſum, igitur. Eſt tamen aduertendum, quod amor ſui poteſt eſſe dupliciter. Vno modo in appetitu ſenſitiuo, & talis de ſe non eſt peccatum, nec cauſa peccati, niſi pro quanto acceptatur à voluntate. Alio modo in ipſa volũtate rationali. Et ſic poteſt ſumi dupliciter. Vno modo, quaſi habitualiter pro naturali inclinatione volũtatis ad bonum proprium commodi: & iſte amor ſui non eſt peccatum: poteſt tamẽ dici cauſa peccati quodam modo diſpoſitiuè, & inclinatiuè. Alio modo actualiter pro actuali dilectione ſui, ſecundum affectionem commodi proprii ſecluſo affectu iuſtitiæ. Et talis amor eſt peccatũ, & cauſa cuiuſcunq; alterius peccati loquendo de cauſa peccati eo modo quod dictum eſt in multis quæſtionibus præcedentibus. Ad primum arg. dicendum, quòd illud, quòd dicitur, vt non quæcunque vultis illa faciatis non eſt referendum ad ea, quæ fiunt per exteriorem actum: ſed ad interiorem cõcupiſcentiæ motum, vellet enim homo iuſtus nunquam concupiſcere malum, & hoc modo etiam

Tulius lib. de tuſcul. quæſt.

exponitur illud, quod dicitur ad Rom vij. Quod odi malum illud facio. Vel poteſt etiam illud referri ad voluntatem præcedentem paſſionẽ, vt patet in incontinentibus qui contra ſuum propoſitum agunt propter ſuam concupiſcentiam. Ad ſecundum arg. dicendum, quòd hic ſolũ eſt ſermo de amore inordinato ſui, qui perducit ad contemptum Dei, non autem de amore debito quo quis ſibi vult bonum, quo ei ſecundum rationem congruit. Ad tertium argu. dicendum, quòd concupiſcentia, qua quis appetit ſibi bonum, reducitur ad amorem ſui ſicut ad priorem affectionem. Ad quartum argumentum dicendum, quòd aliquis dicitur amare aliquid dupliciter, videlicet amore concupiſcentiæ bonum illud, quod ſibi optat, vel alteri, & amore amicitiæ ſeipſum, vel alterum cui bonũ optat. Amor igitur concupiſcentię qui eſt eius, ꝙ optatur habet concomitantem, vel etiam antecedentem timorẽ qui pertinet ad fugam mali, vt puta quoniam quis nimis timet paupertatem, ideo tunc inordinate concupiſcit diuitias. Sed tamen vtrunque iſtorum, timor videlicet, & amor concupiſcentiæ reducuntur ad amorem ſui. Propter hoc enim homo vel appetit ſibi bona, vel fugit mala, quia amat ſeipſum. *Rom 7.*

Vtrum peccans ex malitia grauius peccat, quàm is qui peccat ex paſsione.

D. Tho. 1.2 q.78. ar. 4. Scot. 2. d. 43. quæſt. 1.

OCtauo quæritur. Vtrũ peccans ex certa malitia grauius peccet, quàm ille qui peccat ex paſſione. Primo ar. ꝙ nullus peccet ex induſtria ſiue certa malicia, quia ignorantia opponitur induſtriæ. Sed omnis malus eſt ignorans, vt habetur iij. Ethycorum. & Prouerbiorum xiiij. dicitur. Errant qui operantur malum. Secundo arguitur. Dicit Dionyſius, quòd nullus tendens ad malũ operatur. Tertio ar. ꝙ peccãs ex certa malitia nõ grauius peccet, quã peccans ex paſſione, quia peccare ex certa malitia eſt peccare ex electione mali. Sed ille qui peccat ex paſſione etiam eligit malũ ergo nõ minus peccat quã *Prou. 14. De Diuin. no. c. 4.*

Ille qui peccat ex certa malitia. Quarto arguitur quanto quis habet maius impellens ad peccandum, tanto minus peccat. Sed ille, qui peccat ex malicia impellitur ab habitu cuius eſt fortior impulſio, quàm paſſionis, igitur. Cõtra
Iob. 34. peccatum, ꝙ ex induſtria committitur grauiorem pænã meretur. Secundũ illud Iob. xxxiiij. Quaſi impios percuſſit eos in loco videntium qui quaſi de induſtria receſ
2. d. 43 q 1. ſerũt ab eo, & vias eius intelligere noluerunt. Hic notanda ſunt tria præambula. Primum eſt, ꝙ ſicut dicit Scotus. Voluntas, quia coniuncta eſt appetitui ſenſitiuo nata eſt ſibi condelectari. Et ideo peccans occaſionaliter ex inclinatione appetitus ſenſitiui ad ſuũ delectabile, peccat ex paſſione, quòd dicitur peccatum ex infirmitate & eſt appropriate in partem, cui appropriatur potentia. Quia vero ipſa volũtas agit per cognitionem intellectualẽ. Ideo ratione errante ipſa non rectæ vult. Et tunc dicitur peccatum ex ignorantia, & eſt appropriate contra filiũ Cum vero volũtas ex libertate ſua abſque paſſione in appetitu ſenſitiuo, aut errore in ratione peccat. Tunc dicitur peccatum ex malitia. Et eſt ibi pleniſſima ratio peccati, quia nihil aliud à voluntate eſt alliciens eam ad peccatum. Et tale peccatum appropriate dicitur eſſe contra ſpiritũ ſanctum, cui appropriatur bonitas. Secũdum eſt, quod malitia ex qua aliquis dicitur peccare dupliciter poteſt intelligi. Vno modo malitia habitualis, prout habitus malus à philoſopho vocatur malitia, ſicut habitus bonus dicitur virtus, & ſecundum hoc dicitur ex malitia peccare, qui peccat ex inclinatione habitus. Alio modo malitia actualis, ſcilicet ipſa mali electio. Et dicitur ex malitia peccare q ex libertate volũtatis abſq; paſſione, aut ignorantia malũ eligit. Tertium eſt, quòd non eſt idem peccare habentem habitum, & ex habitu peccare. Vt enim habitu non eſt neceſſarium, ſed ſubiacet voluntati habentis. Sicut ergo poteſt contingere, quod habens habitum vitioſum aliquid operetur de genere bonorum: ita etiã contingere poteſt, quod interdum operetur non ex habitu, ſed ex paſſione inſurgente, vel ex ignorantia. Quãdocunq; vero vtitur habitu vitioſo, dicitur peccare ex certa malitia, quia vnicuique habenti habitum eſt diligibile ĩd, quod eſt conueniens ſecundum talem habitum, quia

ſic fit ei quodammodo connaturale, ſecundum quod cõſueto & habitus inclinat ad modum naturæ. Hoc autem, quod eſt alicui conueniens ſecundum habitum vitioſum eſt id, quod excludit bonum ſpirituale. Ex quo ſequitur, quod homo eligat malum ſpirituale, vt adipiſcatur bonum apparens, quod eſt ei cõueniens ſecundum habitũ. Et hoc dicitur ex certa malitia peccare, quia videlicet talis ſcienter malum eligit, puta detrimentum boni ſpiritualis, vt bono temporali potiatur cuius amorem pręfert inordinata voluntas ſpiritualis bono. His præmiſſis ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Poteſt voluntas quandoque ex induſtria, ſiue certa malitia peccare patet ex dictis. Secunda concluſio. Omnis, qui peccat ex habitu peccat ex certa malitia licet non econtra. Prima pars patet ex tertio preambulo. Secunda probatur, quia quandoque aliquis non habens habitũ vitioſum poteſt eligere malum ex libertate voluntatis ſine alia occaſione extrinſeca. Tertia concluſio. Peccans ex malitia grauius peccat, quàm ille, qui peccat ex paſſione: patet, quia cum peccatum ſit in voluntate, quanto motus ad peccandum eſt magis proprius voluntati, tanto peccatum eſt grauius cæteris partibus. Sed cum voluntas peccat ex certa malitia motus peccati, eſt ei magis proprius cum ex ſeipſa in malum moueatur, quàm quando ex paſſione peccat quaſi ex quodam extrinſeco impulſa ad peccandum igitur. &c. Vnde tanto peccatum eſt grauius, quanto fuerit vehementior malitia. Ex oppoſito vero tanto peccatum ex paſſione minuitur, quanto fuerit paſſio vehementior, ſi tamen illa vehementia paſſionis non ſit imperata à voluntate. Ad primum argumentum dicẽdum, ꝙ omnis malus eſt ignorans ignorantia concomitante, aut ſubſequente. Sed nõ oportet, quòd ſit ignorantia præcedens, ex qua peccatum procedat. Ad ſecundum argumentum dicendum, quod non dicitur peccatum ex malitia, quia voluntas tendat in malum, in quantum malum, ſed quia libere eligit malum, vt dictum eſt in primo præambulo Vel ſic dicendum, quod malum non poteſt eſſe ſecundum ſe intentum ab aliquo. Poteſt tamen eſſe intentum ad vitãdum aliud malũ vel ad conſequẽdũ aliquod bonum. Et in tali caſu, aliquis eligeret conſequi

bonum per ſe intentum abſque hoc, quòd incurreret malum, aut pateretur detrimentum alterius boni, ſicut luxurioſus vellet delectatione potiri, abſque offenſa Dei, ſed duobus propoſitis magis vult peccando incurrere offenſam Dei, quàm delectatione priuari. Ad tertium argumentum dicendum, quòd aliud eſt peccare eligentem, & aliud peccare ex electione. Vnde ille qui peccat ex paſſione, peccat quidem eligens, non tamen ex electione, quia electio non eſt in eo primum peccati principium, ſed inducitur ex paſſione ad eligẽdum id quod extra paſſionem exiſtens, non eligeret. Ad quartum argumentum dicendum quòd impulſio, quę eſt ex paſſione, eſt quaſi ab extrinſeco reſpectu voluntatis. Impulſio vero, quę eſt per habitum, eſt quaſi ab intrinſeco, immo etiam eſt ab ipſa voluntate, quæ ex libertate ſua tunc vtitur habitu impellente ad malum, cùm tamen poſſet non vti.

Vtrum ſint quatuor vulnera naturæ.

D. Thom. 1.2 q.77 per totum.

CIrca tertium, quòd à principio huius tractatus propoſitum eſt de peccato in communi, videlicet circa conſecutionem, & effectum peccati. Primo quæritur. Vtrum conuenienter ponantur quattuor vulnera naturæ ex peccato conſequentia: ſcilicet infirmitas, ignorantia, malicia, & concupiſcentia. Primo arguitur, quòd non, quia malicia notat peccatum, ergo non debet poni inter effectus peccati. Secundo arguitur. Concupiſcẽtia eſt naturalis cùm ſit actus virtutis concupiſcibilis. ſed quod eſt naturale non debet poni vulnus naturæ. Tertio arguitur. Idem eſt peccare ex infirmitate ex paſſione. Sed concupiſcentia eſt quædam paſſio: ergo non debet contra infirmitatem diuidi. Contra eſt auctoritas Bedæ. Lucæ 10. (*Beda ſuper Luc.*) Notandum, quòd per iuſtitiam originalem omnes inferiores animæ vires erãt rationi ſubditæ, & ipſa ratio Deo cùm ergo per peccatum ſubſtracta eſt originalis iuſtitia omnes vires animæ remanſerunt quodam modo deſtitutæ proprio ordine quo naturaliter ordinantur ad virtutem, & ipſa deſtitutio dicitur naturæ vulneratio. Inquã-

tum ergo ratio deſtituitur à ſuo ordine ad verum eſt vulnus ignorantiæ vbi ſumitur ignorantia non pro carentia ſcientiæ: ſed pro difficultate ad ſcientiam acquirendam. Inquantum vero voluntas deſtituitur ab ordine ad bonum eſt vulnus malitiæ prout notat pronitatē ad malum. Inquantum vero vis iraſcibilis deſtituitur ſuo ordine ad arduum eſt vulnus infirmitatis, quæ notat debilitatem ad bene agendum. Inquantum vero vis concupiſcibilis deſtituitur ſuo ordine ad delectabile moderatum eſt vulnus concupiſcentiæ, quæ notat pronitatem ad concupiſcendum immoderatè id, quod eſt delectabile ſenſui. Et, quia inclinato ad bonum virtutis impeditur in vno quoque per peccatum actuale: ideo iſta quattuor vulnera non ſolùm ex peccato originali: ſed etiam ex aliis peccatis ſunt cōſequentia inquantū, ſcilicet per peccatū ratio hebetatur præcipuè in agendis. Et voluntas induratur ad malum, & maior difficultas bene agendi accreſcit, & concupiſcentia magis exardeſcit. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter dicuntur eſſe quattuor vulnera naturæ ex peccato, conſequentia, patet ex dictis. Ad primum argumentum dicendum, quòd malitia non ſumitur hic pro malitia actuali neque etiā pro habitu malo: ſed pro quadam pronitate voluntatis ad malum. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd concupiſcentia in tantum eſt naturalis homini inquantum ſubditur rationi. Quod autem excedat limites rationis hoc eſt contra naturam hominis inquantum homo, & ideo pronitas ad actum immoderatum concupiſcentiæ dicitur vulnus naturæ. Ad tertium argumentum dicendum, quòd infirmitas communiter dici poteſt omnis paſſio, inquantum debilitat, ſiue impedit robur animæ. Sed Beda accipit infirmitatem ſtrictè, prout notat debilitatem naturæ, ſiue difficultatem ad bene agendum.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum mors, & alij defectus corporales ſint effectus peccati.

D. *Thom.* 1 2. *q.* 109. *art.* 2. *vide Caieta. ibi. Duran.* 2 *d.* 30. *q.* 1.

SEcundo quæritur. Vtrum mors, & alij corporales defectus ſint effectus peccati. Arg.quòd non, quia remota cauſa remouetur effectus,ſed remoto omni peccato per baptiſmum vel pœnitentiam non remouentur huiuſmodi defectus:igitur. Contra.Ad Rom.5. Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit: & per peccatum mors. Notandũ,quòd aliquid poteſt eſſe cauſa alterius dupliciter. Vno modo per ſe,quod videlicet per virtutem ſuæ naturæ,vel formæ producit effectum. Alio modo per accidens ad modum remouentis prohibens, ſicut dicitur in viij.phyſicorum,quòd diuellẽs columnam per accidens mouet lapidem columnæ ſuppoſitum. Hoc præmiſſo,ponenda eſt talis concluſio. Peccatum non eſt per ſe cauſa mortis,& aliorum huiuſmodi defectum, ſed per accidens tantùm. Prima pars patet,quia mors. & huiuſmodi defectus ſunt præter intentionem peccantis. Effectus autem per ſe eſt intentus à ſua cauſa. Secunda pars patet, quia peccatum primi parentis ſublata eſt originalis iuſtitia,quæ mortem,& alios defectus huiuſmodi prohibeat. Ad argumentum dicendum,quòd remoto peccato,remouentur etiam huiuſmodi defectus. Non quidem in præſenti vita, ſed congruo tempore ſecundũ ordinem diuinæ ſapientiæ. Oportet enim, quòd ad immortalitatem,& impaſſibilitatem gloriæ,quæ in Chriſto inchoata eſt,& per Chriſtum nobis acquiſita perueniamus, cõformati prius paſſionibus eius. Vnde oportet,quòd ad tempus maneat in noſtris corporibus paſſibilitas ad impaſſibilitatem gloriæ promerendam conformiter Chriſto.

Rom.5.

Vtrum peccatum cauſet maculam in anima.

D.Thom.1.2.q 86.art 1.& 2.

TErtio quæritur. Vtrum peccatum cauſet maculam in anima. Arguitur quòd non, quia vel illa macula eſt aliquid poſitiuum,vel eſt priuatio pura.Non primum, quia tranſeunte actu peccati nihil poſitiuum videtur manere in anima ex peccato,niſi diſpoſitio, vel habitus. Sed huiuſmodi diſpoſitio non poteſt dici macula peccati.Remota enim diſpoſitione huiuſmodi,contingit adhuc ma-

cuſā remanere, vt patet in eo qui peccat mortaliter prodigaliter, & poſtea tranſmutatur in habitum vicij oppoſiti, nec etiam videtur poſſe, quòd illa macula ſit priuatio pura, quia omnia peccata conueniunt ex parte auerſionis, & priuationis gratiæ, & ſic ſequeretur, quòd omnium peccatorum eſſet vna macula. Contrà. Eccleſ. xlvij. dicitur Salomoni. Dediſti maculā in gloria tua. & ad Ephe. v. Vt exhiberet ſibi glorioſam eccleſiam non habentē maculam, neque rugam, &c. Notandum, quòd ſecūdum ſanctum Thom. prima. ij. quæſt. nonageſimaſexta. Macula peccati notat detrimentum maioris, quòd anima incurrit per contactum amoris quo inhęret rebus aliquibus contra lumen rationis, & diuinæ legis, quemadmodum corpus nitidum maculari dicitur ex contactu luti: huiuſmodi autem detrimentum nitoris in anima non cauſatur à rebus ipſis quaſi agentibus in animam, ſed ipſa anima ſeipſa illud incurrit inordinate adhærendo rebus. Scot. autem, quòd tranſeunte actu peccati in peccatore ſolum remanet relatio rationis, quæ eſt obligatio ad pœnam, quæ quidem obligatio eſt à diuino intellectu, & diuina voluntate ſic obligante, & habet tria nomina. Dicitur enim macula, quia diſconuenit animæ: dicitur offenſa, quia Deus vult eam vindicare: & dicitur reatus formaliter, inquantum talis obligatio, ſi ab illa dicitur peccator formaliter. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Ex peccato conſequitur in anima macula quædam in ipſa manens poſt actum peccati, patet ex dictis. Ad argumētum dicendū, quòd patet etiam ex dictis, quia ſecundum Thom. macula non eſt aliquid poſitiuum in anima, nec tamen dicit priuationem præciſè, & abſolutè, ſed in ordine ad peccatum quod cōſequitur. Et ideo diuerſa peccata diuerſas maculas inducūt. Secundum Scot. vero macula non dicit aliquid reale, ſed relationem rationis.

Eccleſ 47.
Epheſ. 5.
4. d. 14. q. 1.

Vtrum peccatum mortale inducat reatum pœnæ.

D. Tho. 1 2 q. 87. art. 1. Dur. 2. Sent. d. 42. q. 3.

QVarto quæritur. Vtrum peccatum mortale inducat reatum pœnæ æternæ. Primo arguitur, quòd pec-

Confeſ.lib 1. tum non inducat reatum pœnæ, quia dicit Auguſt. Iuſſiſti domine:& ſic eſt vt ſibiipſi pœna ſit inordinatus animus, pœna non cauſat reatum alterius pœnæ, quia ſic iretur in infinitum:igitur,&c. Secundo arguitur, quòd nullum peccatum inducat pœnæ æternæ, quia nullus ſapiens facit aliquid niſi in ipſo delectetur, ſed Deus non delectatur in perditione hominum, vt habetur Sa.j. ergo Deus non punit homines pœna ſempiterna. Tertio arg. Pœna æterna differt à temporali in infinitum, ſed nullum peccatum differt ab altero in infinitum, cùm omne peccatum ſit actus humanus, qui infinitus eſſe non poteſt, ergo ſi aliquod peccatum inducat reatum pœnæ æternæ, ſequitur, quòd omne peccatũ talem reatum inducit, quod *Matt.25.* eſt falſum. Contrà. Matthę. Ibunt, ſcilicet impij in ſupplicium æternum. Primo notandum ſecundum Thom. prima ſecundæ.q. nonageſimaſeptima, quòd quicunque contra ordinem aliquem inſurgit iuſtum eſt, vt ab ipſo principe ordinis deprimatur. Omne autem peccatum eſt actus inordinatus, & ſic quicunque peccat, contra ordinem aliquem agit:ideo iuſtum eſt, vt ab ipſo ordine deprimatur. Quæ quidem depreſſio pœna eſt. Vnde ſecundum tres ordines quibus ſubditur humana voluntas triplici pœna poteſt homo puniri. Primo enim ſubditur ordini propriæ rationis. Secundo ordini exterioris gubernantis, vel ſpiritualiter, vel tẽporaliter, polytice, vel œconomice. Tertio ſubditur vniuerſali ordini diuini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum peruertitur, ille enim qui peccat, agit contra rationem & contra legem humanam, & contra legem diuinam. Vnde triplicem pœnam incurrit. Vnam quidem à ſeipſo, quæ eſt cõſcientiæ remorſus. Aliam vero ab homine, & aliam *2.d.36.q.1.* à Deo. Secundo notandum, quòd beatus Bonauent. quadruplici ratione oſtendit, quòd ad culpam ſequitur inſeparabiliter pœna. Prima ratio ſumitur ex perfectione diuinæ æquitatis, tantæ enim æquitatis eſt Deus, vt non patiatur ad modicum dedecus peccati eſſe ſine dedecore iuſtitiæ. Omni enim debet modo iniuſtitiam ſuperare. Secũda ratio ſumitur ex pulchritudine vniuerſitatis. Vniuerſum enim ex ordine pulchritudinem habet, quæ talis eſt qualem decet ad oſtenſionem ſummæ ſapientiæ. Et

ideo

ideo nullo modo fœdari poteſt:non poteſt igitur ad momentum eſſe in vniuerſo aliquid inordinatum, ergo non poteſt eſſe peccatum à pœna ſeparatum. Tertia ratio ſumitur ex corruptione culpæ, dum enim voluntas in actu ſuo ſe voluntariè deordinat,ſemetipſum incuruat, & modo ſpecie,& ordine priuat. Talis autem priuatio magna eſt damnificatio,& læſio. Quarta ratio ſumitur ex conditione peccātis naturæ, quia voluntas rationalis, quę eſt cauſa peccati, eſt quaſi media inter ſenſualitatem, & ſinderesim. Sēſualitas enim omnino inclinat ad id quod eſt delectabile ſenſui. Syndereſis autem omnino declinat ad bonum rationis,vel oſtenſiue, prout dictum eſt in ſecundo tractatu,ponendo ſyndereſim in intellectu, vel inclinatiue, trahendo determinate ad bonum rationis, licet non neceſſario, ſecundum quem modum ponenda eſſet ſyndereſis in voluntate.voluntas enim rationalis de ſe indifferens eſt,vt tendat ad bonū ſenſus, vel ad bonum rationis. Eſt etiam media inter Deum, & creaturas alias à ſe. Cùm ergo ſe cōuertit ad hæc inferiora ab eo recedit, qui ſurſum eſt, & dum acquirit paruum bonum, amittit magnum bonum,quia dum acquirit bonum,vt nūc amittit bonū ſimpliciter,& quæ erat media, facit ſe infimam, & cùm peccando concordat ſenſualitati, diſcordat à ſyndereſi,& diſcordando à ſyndereſi ex illa repugnantia incurrit remorſum quendam, & afflictionem internam. Et ita peccando, perdit magnum bonum, perdit honorem proprium, perdit ſolatium,& incurrit remorſum. Et ſic patet, quòd ad culpā inſeparabiliter, ſequitur pœna tam pœna damni,quàm pœna afflictionis inuoluntarie.Pœna autem damni ſemper ſequitur in actu,quia nunquam homo eſt in culpa,quin ſit ſemper in damno.Pœna vero afflictionis,ſiue remorſio,ſemper ſequitur in habitu,quamuis propter delectationem intenſam, vel in conſiderationem aut diſtractionem animi,nō ſemper ſentiatur. Tertio notandum,quòd pœna poteſt accipi dupliciter. Vno modo generaliter pro quacunque afflictione dolorem, aut triſtitiam ingerente, & ſic manifeſtum eſt, quòd non omnis pœna præſupponit culpam. Hoc enim modo in brutis eſt pœna, in quibus tamen nulla eſt culpa. Alio modo ſumitur pœna propriè, prout dicitur à puniendo.

Et hoc modo omnis pœna aliquo modo reſpicit culpam. Et hoc multipliciter: vt dicit beatus Bonauen. Quędam enim reſpicit culpam, vt præſentem in ſe, vt pœna infernalis. Quædam vt præteritam in ſe, ſed pręſentem in reatu, & ſequela, ſicut pœna purgatoria. Quædam vero ſolùm vt præteritam: & hoc in eo qui punitur, cuiuſmodi eſt pœna iuſtorum, excepto Chriſto Quędam vero reſpicit culpam non in ſe, ſed in alio, ſicut patet in Chriſto. Quarto notandum, quòd ſicut patet ex primo notabili, peccatum ex hoc inducit reatum pœnæ, quia peruertit aliquem ordinem. manente autem cauſa, manet effectus. Vnde quandiu manet peruerſitas ordinis, manet etiam reatus pœnæ. Quandoque autem aliquis peruertit ordinem reparabiliter, & quandoque irreparabiliter: defectus ille quo tollunt principium ordinis eſt irreparabilis. Si autẽ ſaluetur principium ordinis virtute eius fieri poteſt reparatio, ſicut ſi corrumpatur principium viſiuum, non poteſt fieri viſionis reparatio, niſi ſola virtute diuina. Si vero ſaluo principio viſiuo aliqua impedimenta aduenìant viſioni, reparari poſſunt per naturam, vel per artem. Si ergo per peccatũ corrumpatur principium ordinis, quo voluntas hominis ſubditur Deo, & in Deum tendit, vt in finem vltimum ordinatio quantum eſt de ſe irreparabilis eſt, licet reparari poſſit diuina virtute. Principium autem huius ordinis eſt ipſe vltimus finis, cui homo inhæret per charitatem. Et ideo quæcunque peccata auertunt à Deo charitatem auferentia quantum eſt de ſe inducunt reatum pœnæ æternæ. His præmiſſis, ponendę ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Reatus pœnæ neceſſario conſequitur peccatum: patet ex primo notabili. Secunda concluſio. Pœna tam damni quàm ſenſus inſeparabiliter concomitatur peccatum, patet ex ſecundo notabili. Tertia concluſio. Peccatum mortale inducit reatum pœnæ æternæ, patet ex quarto notabili. Ad primum argumentum dicendum, quọd illa pœna inordinati animi debetur peccato ex eo, quòd peruertit ordinem rationi. Fit autem reus peccator alterius pœnæ ex eo quòd peruertit ordinem legis diuinæ, vel humanæ. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd Deus non delectatur in pœnis propter ipſa, ſed delectatur in ordine ſuæ

2.d.36.q.1.

iuſtitiæ, quę hoc requirit. Ad tertium argumentū dicendum, quòd peccatum ex hoc inducit reatum pœnæ æternæ, quia auertit à principio ordinis, quod eſt vltimus finis. In quibuſdam autem peccatis eſt inordinatio, non tamen auertens ab vltimo fine: ſed ſolùm eſt inordinatio circa ea quæ ad finem ſunt, inquantum plus vel minus debitè eis intēditur. Saluo tamen ordine ad vltimum finem puta cùm homo nimis afficitur ad rem temporalem. Neque tamen vellet pro ea aliquid agere contra diuinum præceptum. Vnde huiuſmodi peccatis non debetur pœna æterna, ſed temporalis. Et licet huiuſmodi peccata non differant in infinitum à mortalibus ex parte conuerſionis ad bonum commutabile, differunt tamen in infinitū ex parte auerſionis. Finis enim vltimus à quo auertit peccatum mortale in infinitum differt ab his quæ ſunt ad finem, circa quæ in ordinatione importat peccatum veniale.

QVÆSTIO QVINTA.

Vtrum peccatum ſit pœna peccati.

Diuus Thomas 1.2.q.87 *art*.2. *Duran*.2.d. 36.*q*.2.*Scot*.2.*d*.36.*q*.1.

QVinto quæritur. Vtrum peccatum ſit pœna peccati. Arguitur quòd non, quia dicit Auguſt. quòd omnis pœna eſt iuſta. Omne autem iuſtum eſt à Deo, ergo culpa eſt pœna peccati. Primo. Omne autem iuſtum eſt à Deo, ergo culpa eſt pœna peccati. Secundo Omne peccatum eſt voluntarium, pœna autem eſt inuoluntaria, ſecundum Anſel Tertio pœna non excedit culpam; quia Deus ſemper punit citra condignum, ſed quādoque ſequens peccatum eſt maius precedēte. Item cùm ſit ſtatus in peccatis deueniēdum eſt ad vnum peccatum, quod non punitur per aliquod peccatū, ergo non ita punitur, ſicut aliquod præcedens, & tamen vltimum poteſt eſſe maius pręcedente, ergo maius peccatum minori pœna punitur, quod eſt inconueniens. Quarto. Si culpa ſequens eſt pœna præcedentis, ergo à relatiuis culpa præcedens eſt meritum ſequētis. & pari ratione illa culpa ſequens eſt meritū alterius, & ſic deinceps. Si ergo nullum

Retra. lib. 1.

Lib. de concept. virg.

peccatum debet remanere impunitum videtur, quòd homo debeat peccare in ęternum, quod inconueniens eſt & indignum. Contrà. Dicit Aug. quòd quædã peccata ſunt pœnæ peccati. Notandum ſecundum Magiſtrum, quòd priuatio boni poteſt intelligi actiuè, vel paſſiuè. Primo modo eſt culpa, & ſecundo modo pœna. Et hoc ſecũdum Scot. ibidem poteſt ſic exponi, quòd ipſa culpa eſt à voluntate, vt à cauſa actiua, ſed tamen deficiente, & ipſa pœna eſt in volũtate, ſicut in ſubiecto, quod per culpam priuatur bono conueniente, quod quidem bonum erat debitum in quantum voluntas potuit, & debuit agere ad rectitudinem actus, & tamen non egit. Primo itaque modo eſt culpa. Secundo modo formaliter eſt pœna, quia videlicet corruptio, ſiue priuatio boni ſibi maximè conuenientis, & vt ſic non eſt formaliter voluntaria, quia voluntas inquantum ſubiectum non habet formam ſibi inhærentem in ſua poteſtate. Hoc præmiſſo, ponenda eſt talis concluſio. Omne peccatum eſt pœna: & vnum peccatum poteſt eſſe pœna alterius. Prima pars ſatis patet ex præcedenti quæſtione, ſed tamen iterum ſic probatur ſecundum Scotum, quia pœna formaliter eſt carentia boni conuenientis voluntati, & volenti. Sed ſi diſtinguamus in voluntate affectionem boni iuſti, & boni commodi: patet, quia ablatio boni commodi eſt pœna, ergo etiã ablatio boni iuſtitiæ. Patet conſequentia, quia bonum iuſtitię eſt magis cõueniens voluntati, quàm bonum commodi, quod patet, quia quanto perfectibile eſt nobilius, & per conſequens perfectio correſpondens nobilior tanto eorum eſt melior cõuenientia, & priuatio peior, ſed voluntas inquantum habet affectionem iuſtitiæ videlicet inquantum libera eſt loquẽdo de iuſtitia innata, eſt ſimpliciter nobilior ſeipſa inquantum habet affectionem commodo: igitur melior eſt conuenientia iuſtitiæ ad voluntatem, quàm boni cõmodi, ergo eius ablatio peior, & pœna maior, quàm ablatio cuiuſcunque commodi à iuſtitia. Secunda pars probatur, quia Apocalypſis vltimo dicitur. Qui in ſordibus eſt ſordeſcat adhuc. Vbi dicit gloſa. Qui in ſordibus eſt hoc meretur, vt ſordeſcat adhuc. Sed in ſordibus eſſe non eſt aliud, quàm eſſe in peccatis, & ſordeſcere nihil aliud eſt, quàm peccare, ergo peccatum eſt

Super Ezec.
2. Sent. d 36.

meritum alterius peccati, ergo à relatiuis peccatum ſequens eſt retributio præcedentis, ſed retributio peccati eſt pœna: igitur. Item ſic probat Scot. vbi ſuprà. quia ſicut ablatio gratiæ eſt pœna peccati ex eo, quòd Deus ex demerito peccati ſuam manutenentiam, ſubſtrahit ne gratia conſeruetur. Ita etiam demerito peccati præcedentis poteſt Deus ſe ſubſtrahere à voluntate ne agat ad rectitudinem ſecundi actus ſicut ageret ſi nullum demeritum præceſſiſſet: illa ergo carentia rectitudinis in ſecũdo actu eſt pœna peccati præcedentis, & tamen etiam habet rationem peccati, quia licet non ſit in poteſtate voluntatis dare rectitudinem, fuit tamen in eius poteſtate prius, ſcilicet ante primum peccatum, eo quòd priuauit ſe illa aſſiſtentia diuina, quæ Deus paratus erat ſibi cooperari ad rectitudinem, & ideo imputatur ſibi ad peccatum ſicut etiam imputatur ei, quòd non gratuitè agit in ſecundo actu poſt gratiam corruptam. In hanc enim impotentiam ex ſe incidit Potuit enim cuſtodiſſe gratiam. Iſte tamen modus, vt dicit Scotus videtur difficilis, cùm enim voluntas ſemel peccauit ſi Deus in ſecundo actu non aſſiſtat ad cauſandum rectitudinem in eo videtur, quòd illud peccatum ex tũc non ſit in poteſtate voluntatis, quod videtur inconueniens. ideo poſſet aliter dici, quòd licet Deus in actu ſecundò quantum eſt ex ſe aſſiſtat voluntati ſicut in primo, & in quolibet actu prima cauſa deficiens, id eſt non rectè agens eſt voluntas creata. Tamen defectus ſecundus eſt pœna peccati primi pro quanto eſt ibi priuatio boni animæ conuenientis voluntati, nec eſt ſimile de priuatione gratiæ, & rectitudinis in actu ſecundo puta, quòd Deus ſicut propter demeritum non aſſiſtit ad cauſandum gratiam in anima, ita nec ad cauſandum rectitudinem in voluntate. Ipſe enim non dedit gratiam antecedẽter ſicut dedit rectitudinem, & ideo poteſt eam non dare conſequenter. Carentia etiam gratiæ eſt vna iniuſtitia habitualis in anima, non propter aliud, & aliud peccatum. In actibus autem malis ſibi inuicem ſuccedẽtibus ſemper eſt nouum malum: & ideo oportet illorum quemlibet eſſe in poteſtate voluntatis creatæ. Non ſic autem carẽtiam gratiæ poſt inſtans annihilationis oportet eſſe in poteſtate voluntatis, quia non eſt noua iniuſtitia.

Ad primum arg di. Bonauen. quòd, & ſi non ſemper illud ꝙ eſt pœna ſit à Deo, tamen inquantum eſt ordinatiuum culpæ ſic eſt à Deo, quia ipſe ordo eſt à Deo. Sed hãc reſponſionem improbat Scot. quia ſi pœna non eſt aliquod ens, quod poſſit eſſe à Deo, nec etiam culpa poteſt eſſe à Deo: ergo nec relatio fundata in altero extremorũ, & ita nullus eſt ordo qui poſſit eſſe à deo, ideo poteſt aliter dici, quòd aliqua pœna eſt ſolummodo carentia boni conuenientis naturæ intellectuali, ſicut eſt carẽtia viſionis, & fruitionis Dei. Alia eſt pœna, quæ eſt aliquid poſitiuum diſconueniens tali naturę: & omnes pœnæ hoc non dictę poſſunt dici eſſe à Deo. Et de iſtis intelligendum eſt illud Aug. li. retractationum. In bonis operibus Dei bona opera ſunt iſta punitiua. licet ſint mala ipſis punitis, quia diſconueniunt eis. Sed pœnæ primo modo dictæ non ſunt à Deo efficiente, quia nõ ſunt aliquid effectibile nec deficiente primo: ſed tãtùm propter demeritum voluntatis in actu peccati non coagendo voluntati ad rectitudinem habendã, ad quam operatus fuiſſet quantum eſt ex ſe. Talis ergo pœna eſt à Deo non infligẽte, vel efficiente, nec deficiente primo, ſed deſerente naturam, quæ deficit, & relinquente eam in ſuo defectu, & in omnibus defectibus conſequentibus ad illum defectum, in quos incidit ratione primi demeriti deſerta à Deo. Ad ſecũdum arg. patet reſponſio ex dictis. Ad tertium arg. dicendum, quòd ſi eſſet pœna inflicta à Deo, non eſſet maius malũ, ſed minus, ſed ſicut dictum eſt ſecundum peccatum non eſt pœna inflicta à Deo, ſed eſt tantummodo à Deo deſerente. Ad quartum arg, dicendum, quòd culpa præcedens reſpectu ſequentis non eſt meritum condigni, ſed congrui. Quæ quidem congruitas in alia pœna de facili recompenſari poteſt per aliam congruitatem. Sicut enim cõgruum eſt, quòd Deus peccatorem deſerat, permittendo eum labi in aliud peccatum: ſic etiam cõgruum eſt, quia male vſus eſt vita, vt vitam ſibi auferat, & in infernũ demergat. Et præterea ſicut congruum eſt, vt dimittat eum cadere in aliud peccatum. Sic etiam congruum eſt, vt ſi velit pœnitere, & abſtinere det ei auxilium, vt in aliam culpã non corruat.

Explicit prima pars.

SEQVITVR SECVNDA PARS.

Dicto in prima parte huius tractatus de peccato in generali. conſequenter in hac ſecunda parte iuxta diuiſionem à principio poſitam, dicendum eſt de peccatorum primordiali originatione: Vbi ſunt tria conſideranda. Primum eſt primorum parentum tranſgreſsio. Secundum eſt originalis peccati transfuſio. Et tertium eſt ipſius originalis culpæ conſecutio.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum peccatum primi hominis potuit eſſe veniale.

Thom.1.2 quæſt.89.art.3. Duran.2. diſt.21.q.4. Scot.2. diſt.21. quæſt.1.

CIrca primum primo quæritur. Vtrum peccatum primi hominis potuit eſſe veniale. Arg. quòd non, quia omni peccato debetur aliqua pœna: ſed pœna non potuit eſſe in ſtatu innocentiæ: ergo tunc nõ potuit eſſe peccatum, niſi auferens rectitudinem innocentiæ, & ſic mortale. Secundo arguitur. Nulla obliquitas ſtat cum rectitudine ſumma: ergo in ſtatu innocentiæ non potuit eſſe peccatum, niſi corrumpens rectitudinem, & ſic mortale. Tertio arguitur. Nulla poteſt eſſe obliquitas in viribus inferioribus, quandiu vires ſuperiores ſunt ordinatæ ad Deum: ergo primum peccatum non potuit eſſe niſi in viribus ſuperioribus: ſed omne tale eſt mortale igitur. Contra. Magis repugnat rectitudini innocentiæ mortale quàm veniale: ſed non obſtante illa rectitudine, potuit peccare mortaliter, ergo & venialiter. Primo notãdum, quòd aliqui dixerunt, quòd primum peccatũ non potuit eſſe veniale. Et huius opinionis ſit Alexãder de hallis doctor ſanctus, & beatus Bonau. propter rationes adductas in principio quæſtionis. Sed contra hanc opinionem ſic

arguit Scot. quia non perfectius coniungebat vltimo fini iuſtitia originalis, quàm gratia gratum faciens. Sed cum gratia quantacunque conceſſa viatori, poteſt ſtare peccatum veniale. Vnde Iohannes in ſua canonica. Si dixerimus, quòd peccatum non habemus noſipſos ſeducimus, igitur. Itē potuit Adam dicere verbum ocioſum in ſtatu innocentiæ. tale autem non eſt mortale, igitur. Secundo notandum, quòd peccatum mortale non differt à veniali in hoc præciſe, quòd vnum eſt reſpectu finis vt mortale, & aliud reſpectu eorum quæ ſunt ad finem, ſcilicet veniale: immo vtrunque poteſt eſſe & circa finem, & circa ea quæ ſunt ad finem. Sed in hoc diſtinguuntur, quia peccatum mortale auertit à fine, non autem veniale. Peccatum enim mortale eſt deordinatio oppoſita ordinationi, ſine qua finis conſequi non poteſt, & illa eſt ordinatio, quæ cadit ſub præcepto. Peccatum vero veniale eſt deordinatio oppoſita ordinationi, quæ nō eſt ſimpliciter neceſſaria ad conſequendum finem, eſt tamen vtilis, & talis eſt ordinatio, quæ eſt de conſilio. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Adam potuit prius peccare venialiter patet, quia potuit habere actum deordinatum cōtra conſilium abſque hoc, quòd haberet actum deordinatum contra præceptum. Item patet concluſio ex rationibus poſitis in primo notabili. Ad primum argumentum dicendum, quòd alia pœna, quàm mors poteſt reſpondere veniali puta diſplicentia aliqua. Nec obſtat innocentiæ Adæ habuiſſe pœnam debitam veniali præter mortem, vel poteſt dici, quòd pœnæ propriè non correſpondent veniali. Sed committens veniale eſt debitor feruentioris actus voluntatis, quàm prius qui feruor conſumeret peccatum veniale. Ad ſecundum arg. dicendum, quòd venialis obliquitas potuit ſtare cum ſumma rectitudine habituali. tunc poſſibili viatori, nec ſibi repugnabat. Et fortè etiam, vt dicit Sco. non repugnabat rectitudini actuali, ſicut etiam nūc actum maximè meritorium poteſt ſequi aliqua vana gloria, quæ eſt peccatum veniale, nec tamen tollit meritū illius actus. Et ſi obiiciatur, quòd eadem ratione poſſet ſtare veniale peccatum cū beatitudine dicendum, quòd ſi beatus dimitteretur ſibi poſſet in illū actū: ſed non eſſet ſibi venialis tranſgreſſio præcepti, quod ha-

bet de ſemper eliciendo, ſiue continuando actum fruitionis. Non diuertendo non ſolum ad oppoſitum: ſed nec etiam ad actum diſparatũ: viatori autem nullum præceptum tale datur ad minus quantum ad actũ diſparatum. Ad tertium arg. dicendum, quòd dato etiam, quòd in inferioribus viribus nõ potuerit fuiſſe deordinato, niſi prę fuiſſet in ſuperioribus: non tamen omnis deordinatio in virtute ſuperiori eſt peccatum mortale. Leuis enim motus per ſurreptionem circa articulum fidei eſt deordinatio in portione, vel virtute ſuperiori, & tamen non eſt mortale peccatum.

Vtrum peccatum Adæ fuerit grauiſſimum.

Tho. 1. 2 q. 163. ar. 3. Scot. 2. d. 21 q. 2. Dur. 2. d. 21 q. 3.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundo quæritur. Vtrum peccatum Adę fuerit grauiſſimum. Arg. quòd ſic, quia ademit maximum bonum ſcilicet iuſtitiam originalem. Secundo arg. Peccato Adæ maxima fuit pœna inflicta: ſcilicet mors. Tertio arg. dicit ſuper pſal. Quæ non rapui tunc exſoluebatur, quòd Eua & Adam rapere voluerunt diuinitatem, & perdiderũt fælicitatem: ſed hoc eſt maximum malum in Angelo: ergo multo magis in homine, qui magis diſtat à Deo. Cõtra Aug. dicit quòd Adam non carnali cõcupiſcentia victus, ſed amicabili quadam compulſus beneuolentia qua plerunque fit, vt offendatur Deus ne offendatur amicus peccauit. Eua autem ſecundum eum multomagis peccauit, quia appetiuit æqualitatem diuinam. Primo notandũ, quod duplex eſt actus voluntatis, ſcilicet velle & nolle. In nolle autem non poteſt primo cõſiſtere peccatum, vt dictum eſt in ſecundo tractatu vbi quærebatur de primo peccato angeli. Velle autem eſt duplex, ſcilicet amicitiæ & cõcupiſcentię ſiue cõmodi. Quod autem amatur amore amicitiæ magis amatur, quàm quod amatur amore cõmodi, quia vt habetur primo Poſteriorum. Propter quod eſt vnum quodque tale & illud magis. Primũ autem peccatum Adæ non fuit ex immoderato amore ſui, ſicut fuit *Super Gene. cap. 12.*

primum peccatum angeli. Angelus enim ſe per eſſentiam intelligit: primus homo vero prius intelligit aliã, quàm ſe & vtitur obiecto ſenſibili in ſui cognitione. Primum itaque peccatum Adæ, ſecundum quod dicit Augu. ſuper Gen. fuit immoderatus amor amicitiæ vxoris ſuæ. Propter quã noluit eam contriſtare, quia credebat eam ſine ſuo ſolatio cõtabeſcere. vt dicit ipſe Aug. Non erat autẽ amor ille libidinis, quia nõdum erat talis. Ex hoc autem amore mortale peccatũ grauius ſequebatur, ſcilicet voluntas explendi illud quod nõ licuit: puta præceptum de eſu pomi violare. Quodquidem præceptum non erat de lege naturæ ſicut ſunt præcepta decalogi. Eſus enim illius pomi in ſe non erat de genere mali: ſed ſolum fuit malũ, quia prohibitum ad experiendam eorum obedientiam. Secundo notandum, quòd grauitas peccati attenditur ex hoc, quod opponitur magis intẽſæ bonitati, vel quia bonitas cui opponitur eſt magis neceſſaria, quia videlicet peccatum eſt cõtra plura præcepta & magis ardua. Poteſt tamen aggrauari peccatum ratione ſequelæ: aut etiam propter excellentiã perſonæ, & dignitatem. His præmiſſis ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Peccatum Adæ, ſecundũ formalem rationẽ nõ fuit maximũ: patet, quia non fuit directe contra maximũ bonum diuinum: ſed ſimpliciter circa bonum creatum quamuis indirectè priuaret maximũ bonum. Nec etiam fuit directè contra arduiſſimũ præceptum, quod eſt. Diliges dominum, &c. Nec etiam cõtra pręceptum de dilectiõe proximi: immo ſolum contra præceptum poſitiuum de eſu ligni boni & mali. Peccata autẽ contra decem præcepta decalogi ſunt contra illud, quod etiam eſt tenendum ex lege naturæ. Secunda concluſio. Peccatum adfuit maximũ peccatum ratione ſequelæ, & ſpecialem habuit grauitatem ex conditione perſonæ. Primum patet, quia ex ea conſecuta eſt iuſtitię originalis amiſſio tã in eo, quàm in ſua tota poſteritate. Secundum patet, quia non habebat inclinationem impulſiuã ad cadendum: immo fortitudinem ad reſiſtendum. Habebat enim illam iuſtitiã originalem per quam facile poterat omne peccatũ vitare, quæ ſibi tradita fuit tali pacto, quàm ſi eam perderet pro ſe, & ſua poſteritate perderet. Tertia cõcluſio. Eua ſimpliciter, & per ſe plus

peccauit quàm Adam: licet ex circunſtantia accidentali peccatum Adæ fuerit ſecundũ quid grauius. Primum patet quia Eua voluit vſurpare ſibi diuinitatem, vt dicit Aug. Vnde habẽs auiditatem diuinæ ſcientiæ fuit ſeducta. Adã vero nõ fuit ſeductus, vt dicit apoſtolus. ideo non appetit æqualitatem Dei. Itẽ Eua fuit cauſa peccati viri. Secunda pars probatur: quia excellentior & dignior, & ad reſiſtẽdum fortior erat Adã, quàm Eua. Ad primum argumẽtum dicendum, quòd peccatũ Adæ nõ ademit formaliter maximum bonũ, nec directè, vt dictũ eſt, nec etiam ademit formaliter originalem iuſtitiam: ſed ſolum demeritorie. Ad ſecundum arg. dicendũ, quòd peccato Adæ nõ debebatur maxima pœna: immo ſi ipſe damnatus fuiſſet pro peccato illo nõ fuiſſet ita grauiter punitus ſicut multi alij. Et cũ dicitur, quòd pro illo peccato inflicta eſt mors: dicendum, quòd non erat immortalis homo ante culpã per aliqua naturalia: ſed per gratuita ſibi collata. Videmus autẽ quandoq; quòd ex vna culpa ſubſtrahuntur maxima beneficia: licet pro illa non infligatur niſi modica pœna. Vnde poteſt dici, quòd mors quæ debetur peccato Adæ, licet ſit pœna generalior, quàm alia quæcunq; pœna hominis pro quocunq; peccato: data non eſt tamen maior pœna, aut grauior ſimpliciter. Ad tertiũ arg. dicendum, quòd Adã nõ appetebat æqualitatem Dei directè & formaliter: ſed interpretatiuè tãtum, & ſic omnis peccans, ſecundũ quod dicit Anſel. de caſu diaboli vult rapere æqualitatem Dei: immo vult eſſe maior Deo in eo, quòd voluntatem ſuam præfert voluntati diuinæ. 1. Tim. 2.

Vtrum peccatum primi hominis fuerit ignorantia.

Scot. 2. diſt. 22. quaſt. 1.

QVÆSTIO TERTIA.

TErtio quęritur. Vtrum peccatum primi hominis fuerit ex ignorãtia? Arg. quòd ſic. Dicit Aug de ciuitate Dei. Adám inexpertus diuinæ ſeueritatis falli potuit vt crederet veniale, quod erat mortale. Secundo argu. Peccatum primorum parentum non fuit ex infirmitate, quia

nulla inordinata paſſio fuit in eis ante peccatum, nec fuit ex induſtria, ſiue certa ſcientia. Non n fuit peccatum in ſpiritum ſanctum: ergo videtur, quòd fuerit ex ignorantia. Tertio ar. Dicit philoſophus. iij. Eth. Omnis malus ignorans. Sed Adam factus eſt malus per peccatum. igitur. Contra. Ignorantia eſt pæna peccati: ergo non præceſſit peccatum. Notandum, quòd ſecundum Richar. ignorantia dupliciter accipitur. Vno modo pro ſimplici neſcientia: & talis non eſt pœna ſed defectus naturalis conſequens naturam creatam cuius non eſt omnia ſcire. Alio modo pro neſcientia eorum, quæ quis tenetur ſcire pro illo tempore quo debet ea ſcire. Aliter ſic diſtinguit Sco. Quædam eſt ignorãtia præcedens peccatum, & diſponens ad ipſum. Alia eſt ignorantia concomitans peccatum. Alia vero eſt ignorantia, quæ ſequitur ex peccato tãquam pœna eius Vel aliter ſic. Ignorãtia poteſt, vel pro ſimplici neſcientia, vel pro ignorãtia erronea accipi. Itẽ ignorãtia poteſt eſſe ipſius facti in ſe, vel ad aliquod circũſtãtias, vel etiã quo ad aliqd cõſequẽs. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Primus homo non peccauit ex ignorantia erronea, nec ignorãtia eorũ, quę quis tenetur ſcire, neq; ex ignorãtia facti licet peccauerit ex ignorãtia circũſtãtiarũ cõſequẽtiũ. Primũ patet; quia error nõ præceſſit peccatũ. Approbare enim falſa ꝓ veris eſt naturæ lapſæ non inſtitutæ, vt dicit Aug. iij. de libero arbitrio. Secunda pars probatur, quia talis ignorantia eſt culpabilis, quæ non poteſt præcedere primam culpam. Tertia pars patet, quia ſciuit hoc, eſt cõtra præceptum Dei: ſcilicet comedere de ligno. Quarta probatur, quia neſciebat ante peccatum, vtrum tanta pœna ſequeretur. Ignorantia tamen aliqua erronea ſecuta eſt primum peccatum inquantum ex immoderato appetitu complacendi vxori ſuæ credidit eſſe veniale, quod erat mortale. Ad primum arg. dicendum quòd illa credulitas erroris non præceſſit primum peccatum quamuis ſequeretur, vt dictum eſt, vel concomitaretur. Ad ſecundum argu. patet ex dictis, quomodo ignorantia circunſtantiarum conſequentium præceſſit peccatum Adæ. Ad tertium ar. dicendum, quod illud dictum philoſophi eſt intelligendũ de ignorantia cõcomitante, aut ſubſequente.

Vtrum peccatum originale tranſfundatur ad poſteros.

Tho.1.2.q 81.art,1.Henr.quodl.2.& 11. Dur.2.d 31,q.1. Scot.2.d.30.q.1.

QVÆSTIO SECVNDA.

Circa ſecundum ſuperius propoſitum, quod eſt de peccati originalis träſfuſione. Quæritur vtrum quilibet, ſecundum legem communem propagatus ab Adã contrahat peccatum originale. Ar. quod non, quia dicit Aug.¶lib de vera religione. Peccatum à Deo eſt voluntarium, quod ſi non eſt voluntarium, non eſt peccatum. Sed in paruulis, qui non habent vſum rationis nihil eſt voluntarium: igitur. Secundo ar. Nullus peccat in eo, quod vitare non poteſt vt dicit Aug. Sed paruulus hoc vitare non poteſt cum ſibi cõtingat à ſua conceptione igitur. Tertio ar. quia non peccat iſte, qui naſcitur nec peccat iſte, qui generat: ergo non videtur, quòd ibi ſit peccatum. Quarto arg. vt dicitur. Cæco nato nullus improperabit: ſed magis miſerebitur: ergo defectus naturalis non eſt culpabilis: iſte autem eſt huiuſmodi. Quinto arg. Adam fuit minus bonum, quam tota natura humana: ergo propter eius peccatum tota natura non debet originaliter infici. Contra. Dicit apoſtolus ad Epheſios. Omnes natura ſumus filij iræ. Item Aug. lib. de baptiſmo paruulorum. Adam tabeficauit in ſe omnes de ſua ſtirpe venturos. Primo notandum, quòd diuerſi diuerſimode de peccato originali locuti ſunt. Conuenientior tamen modus loquendi videtur eſſe, qui ponitur ab Anſel. lib. de conceptu virginali vbi dicit. Hoc peccatum, quod originale dico aliud intelligère nequeo in ipſis infantibus, niſi factum per inobedientiam Adæ iuſtitiæ debitæ nuditatem, per quam ſunt omnes filij iræ. Ex quo concludit Scot. quod peccatum originale non eſt aliud, quàm carentia iuſtitiæ originalis debitæ, & non qualitercunque debitæ: ſed debitæ, quia acceptæ in primo parente, & in ipſo amiſſæ. Et ideo Adam non habuit peccatum originale, quia illud debitũ non fuit ad ipſum

De lib arb. lib.3.

Ethi.lib.

Ephe.2.

traductum per aliquem parẽtum:ſed in ſeipſo accepit illam iuſtitiã & actu proprio amiſit. Et ſi obiiciatur, quia multi ſancti vidẽtur dicere, quòd peccatum originale eſt concupiſcentia Reſpondet Sco. quòd concupſcentia dupliciter poteſt accipi. Vno modo prout eſt actus, vel habitus, vel pronitas in appetitu ſenſitiuo:& nullum iſtorum eſt formaliter peccatum. Alio modo prout eſt pronitas in appetitu rationali, ideſt in voluntate ad concupiſcendum delectabilia immoderate eo, quòd voluntas nata eſt condelectari appetitui ſenſitiuo cui coniungitur. Et hoc modo concupiſcentia eſt materiale peccati originalis, quia per carentiam iuſtitiæ originalis, quæ erat quædam habitualis qualitas à Deo data & conſeruata, quæ cohibebat ipſã ab omni immoderata delectatione & triſtitia ipſa non poſitiuè, ſed per priuationẽ fit prona ad concupiſcendum immoderate delectabilia ſicut examplificat Anſel. lib. de caſu diaboli. de naui fracto gubernaculo: & de æquo, qui ſibi dimittitur fracto freno. Et ſi obiiciatur, ꝙ angelus caret iuſtitia originali: & tamen non habet peccatum originale:ergo peccatum originale nõ eſt formaliter carentia inſtitiæ originalis. Item paruulus baptizatus caret iuſtitia originali:& tamẽ non habet peccatum originale igitur. Si autẽ dicatur, quòd illud per gratiam eſt dimiſſum. Contra. Baptizatus relapſus non habet gratiam nec habet iuſtitiam originalem:ergo peccatum originale redit in eum. Ad primum dicendum quòd Angelus non eſt capax iuſtitiæ originalis, vel ſi ſit capax habet eam. Si enim non reſpicit per ſe, niſi voluntatẽ & nõ appetitum ſenſitiuum, non eſt incõueniens ponere aliqͦ tale donum in angelo. Ad ſecundum dicendum, quòd in baptiſmo ſoluitur debitum habendi illud donum in ſe, & commutatur in debitum habendi donum æquiualẽs ſcilicet gratiam, & iſtud ſecundum debitum ſemper extunc manet, nec primũ redit, & qui caret ſecundo dono debito grauius peccat, quàm qui caret primo. Ex hac autẽ ratione patet, quòd in baptiſmo iuſtitia originalis non reſtituitur in ſe formaliter, & ita nõ deletur peccatum originale per ſuum oppoſitum formaliter:ſed tantum reſtituitur ipſa iuſtitia originalis in ſuo ęquiualenti:immo etiã præeminenti:ſimpliciter enĩ perfectius & cõueniẽtius.

coniungit gratia fini, ſub ratione finis, quàm iuſtitia originalis. Et ideo cum datur gratia in baptiſmo ſimpliciter dimittitur illud peccatum eminentius, quàm remitteretur per poſitiuũ formaliter oppoſitum: & licet remaneat carentia illius poſitiui, ſcilicet originalis iuſtitiæ nõ tamẽ eſt culpa, quia illud poſitiuum non plus eſt debitum: ſoluitur enim debitum habendi illud, & commutatur in debitum habendi aliud donum. Præterea dicendum quod licet nõ repugnent abſolute loquẽdo carentia iuſtitiæ originalis, & gratia pro ſtatu iſto: tamen repugnant inquãtũ illa carentia eſt culpa auertens à fine vltimo, & conuerſio illi oppoſita nata eſt ineſſe per gratiam. Secundo notãdũ quòd Durandus addit ad prædictam diffinitionem peccati originalis vnam particulam, ſcilicet indignitatẽ habendi, & ꝙ illa particula ſit neceſſaria ſic probari poteſt, quia poſito caſu, quod primi parentes non peccaſſent poterat Deus nõ dare iuſtitiam originalem alicui paruulo ex eis propagato: in illo ergo paruulo fuiſſet carentia iuſtitiæ originalis debitæ: & tamen tunc non fuiſſet culpabilis. Conuenienter itaque diffinit Durandus peccatum originale ſic. Peccatum originale eſt carentia iuſtitiæ originalis debitæ ineſſe cum indignitate habendi. Hæc tamen indignitas ſatis intelligi poteſt ex eo, quòd in prędicta diffinitione à Scoto poſita dicitur nõ qualitercunque debitæ, ſed debitæ, quia in primo parente acceptæ, & in eo amiſſæ. Ideo enim indigni ſunt filij Adæ habere iuſtitiã originalem, quia Adam per peccatum ſuum amiſit eam pro ſe & ſuis poſteris. His præmiſſis ponenda eſt talis cõcluſio. Nulla tamẽ pro nũc facta mẽtione de virgine Maria, de qua dicetur in ſequenti tractatu. Quilibet ſecũdũ legẽ communẽ propagatus ab Adam contrahit peccatũ originale. Probatur per Augu. dicentem. Firmiſſime tene & nullatenus dubites omnem, qui per concubitũ hominis, & mulieris naſcitur in peccato originali naſci. Item ſic probat Scotus. Quilibet ſic propagatus habet carẽtiã iuſtitię originalis, vt patet ex effectibus illius iuſtitię, quibus carẽt & quorũ oppoſitum habent vt experientia docet. Eſt autem quilibet ſic propagatus debitor iſtius iuſtitiæ, quia accepit eam in primo parente, & per eius actũ amiſit eam, igitur. Sed contra hoc obijcitur, quia hæc

natura numero, quæ eſt in iſto non fuit in Adam, licet ibi fuerit natura eiuſdem ſpeciei. Reſpondet Scotus ꝙ omne donum ideo eſt debitum haberi, quia datur ab ipſo dante voluntate antecedente, ideſt quantum eſt ex parte ſui, licet non voluntate conſequente: ſed Adam accipiente iuſtitiam data eſt etiam à Deo filio eius iuſtitia voluntate Dei antecedente, ideſt quantum erat ex parte Dei, quia ſine ſpeciali dono conferretur filio, niſi adeſſet impedimentum, ergo ex illa collatione facta patri, filius eſt debitor iuſtitiæ ſic datæ. Rationem ergo prædictam, ſic confirmat Scotus, quia ratio debiti tam ex parte doni, quod debetur, quàm ex parte voluntatis quæ debet illud habere, eſt ipſa datio dantis ergo datio eiuſdem rationis ſufficit ad hoc, quòd voluntas ſit debitrix qualis ſufficit ad hoc, quòd donum ſit debitum. Sed ad hoc, quòd donum ſit debitum, ſufficit datio voluntate antecedente, ſiue virtualiter datæ, licet non in ſe formaliter, ergo ad hoc, quod voluntas ſit debitrix, ſufficit ſimilis datio facta illi voluntati, ſed quando facta eſt datio voluntatis Adæ, facta eſt tali modo, quod quaſi eadem datione quãtum erat ex parte Dei dabatur ſimiliter omni voluntati cuiuſcunque filij ſui ſi non poneretur obex, ergo ex tali datione ſit voluntas cuiuſcunque filij Adæ debitrix illius iuſtitiæ. Propter ſolutionem autem aliquorũ argumentorum, quæ fieri poſſent notat Scotus, quod dupliciter poteſt eſſe iuſtitia debita. Vno modo, quia in ſe accepta, & actione accipiẽtis amiſſà. Alio modo, qa accepta in alio, & actione alterius amiſſa. Primo modo peccatũ actuale eſt in iuſtitia & carentia iuſtitiæ. Secũdo modo originale. Vnde magis cõparatur peccato, quaſi quieſcẽti in anima poſt actum tranſeuntem, quàm peccato actuali, quod elicitur à voluntate peccante. Ad primum argumentum dicendum, quaſi dicatur voluntarium communiter pro eo, quod in voluntate ſit peccatũ originale eſt voluntarium. Eſt enim in volũtate, in qua nata eſt eſſe iuſtitia ſibi oppoſita. Si vero dicatur voluntarium, quod eſt in poteſtate voluntatis, vt eſt potentia actiua, non oportet peccatũ eſſe voluntarium ipſi habenti, ſed vel ipſi, vel alij, à quo contrahitur. Iſtud autem fuit voluntarium Adę, à quo contrahitur. Ad ſecundum argu. dicendum, quod

nullus

nullus peccat in eo, quòd vitare nõ poteſt; prout peccare dicitur elicere actum peccandi. Hoc autẽ modo paruuli non peccant, ſed prout peccare idẽ eſt quod habere peccatum, aliquis dicit peccare in eo quòd in ſe vitare non poteſt, quia potuit hoc vitare in alio, ſicut in propoſito, quia Adam potuit hoc peccatum vitare. Ad tertium arg. dicendum, quòd debitum habẽdi iuſtitiam originalẽ eſt à Deo, ſtatuẽte legẽ, & à patre propagãte, per cuius actionem iſte eſt naturalis filius Adæ. Carentia autem non habet cauſam poſitiuam, ſed negatiue tantum eſt à Deo nõ dante iuſtitiam originalem, cuius non eſt alia cauſa, niſi demeritoria, quæ eſt Adam peccans. Ad quartum argum. dicendum, quòd defectus naturalis nihil habens de volũtario, non eſt imputabilis, ſed iſte aliquid habet de volũtario, quia ex voluntate primi parentis eſt. Non eſt ergo ſimile de cæco nato. non enim ex voluntate patris eſt ſic natus, vt dicit Magiſter.ij.ſententiarum. Ad quintum ar. dicendum, quod Adam non corrupit naturam hãc in numero, ſicut nec perſonam hãc in numero, ſed corrupit ſe peccato perſonali & per hoc demeritorie corrupit ſe totam poſteritatem ſuam, & iuſtitiam originalem amiſit pro ſe, & ſuis poſteris.

Vtrum peccatum originale contrahatur ab anima.

Thom. 1. 2. *q.* 83 *ar.* 1. 2. *Dur.* 2 *d.* 31. *q.* 3. *Scot.* 2. *d.* 31. *q.* 1.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundo quæritur. Vtrum anima contrahat peccatum originale à carne infecta concupiſcibiliter ſeminata. Arg. q non, quia materia non agit in formam. Secundo arg. agens eſt præſtantius patiẽte ex primo de generatione. ſed ſecundũ Aug. nullum corpus eſt præſtantius ſpũ, ergo nullum corpus agit in ſpiritũ. Tertio ar. Si à carne infecta contrahitur, ergo contrahitur à proximo parẽte, quia ab ipſo ſeminatur talis caro. cõſeques eſt falſum. qa cũ plura agentia eiuſdẽ rationis poſſunt infectum perfe- *Augu xii. ſuper Geneſ.*

ctiorẽ, primus parens cũ parẽtibus intermediis poſſet intendere peccatũ originale, vltra id ꝙ egit in filio primo immediate à primo parente genito, ꝙ eſt falſum. Cõtra. Quia nõ variatur poſſe aſſignari alia cauſa, vnde peccatũ iſtud cauſetur in anima, non cauſatur.n. per actũ animæ, quia ſic eſſet peccatũ actuale, nec à Deo, vt patet nec ab ipſo Adam, quia dato ꝙ Adam eſſet annihilatus, adhuc anima haberet originale peccatũ. Itẽ Adã nũc eſt beatus, ergo nũc non poteſt eſſe cã peccati. prætereа nos contraximus iſtud peccatum in quantũ fuimus in Adam ſecundũ rationẽ ſeminalem ſecundũ Aug. ſuper gen. hoc autẽ fuit ſecundũ corpus, & non ſecundũ animam, cum anima nõ ſit ex traduce. Notandum, ꝙ hic ſunt duo modi dicendi. Vnus eſt, ꝙ ſicut leproſus generat quandã qualitatẽ infectã in ſemine, ita caro noſtra infecta, generat in ſemine quandã qualitatẽ morbidã, & ſic in inſtãti infuſionis animę ipſa maculatur à carne infecta, ita ꝙ licet illa infectio carnis non ſit formaliter culpa, cũ ſit in re irrationali, eſt tamen occaſio culpæ in anima carni vnita. Exemplum de panno mundo dato, & fedato à manu recipientis, & iſte modus dicẽdi habetur ex dictis Magiſtri in.ij.diſtin. xxxi Sed contra hunc modũ arguit Sco. quia ſemen nunquam fuit animatum anima patris: ergo nunquã contraxit infectionem ab anima. Confirmatur per Anſel. de conceptu virginali, vbi dicit, quòd ſemen non eſt magis infectum, quàm ſputũ vel ſanguis. Si autem de iſtis formetur corpus organicum, non videtur, ꝙ ex eius infectione inficeretur anima. Item ſi ſemen fuit infectum, cum tamẽ tranſeat per multas formas ſubſtantiales antequam de ipſo fiat corpus organicum, & forma ſubſtantialis prior, quæ conſtituebat ſubiectũ huius qualitatis morbidæ non manet: ergo nec illa qualitas morbida. Item ſi oporteat de ſemine infecto generari infectum, ſequitur, quòd leo comedens cadauer hominis mortui cõtraheret fomitẽ, quòd eſt falſum Et patet conſequentia, quia illud cadauer eſt infectum fomite, quod patet, quia ſi reſuſcitetur mortuus anima reunita carni, inueniet carnem rebellem ſpiritui: ergo videtur, ꝙ fomes remanſit in cadauere. Ad iſta poſſet reſponderi, quòd virtus actiua ſeminis infecti generat de infecto infectum: & etiã de non infecto infe-

ctum. Et ideo ad primum iſtorum dicendum, ꝙ de nutrimento non infecto virtus actiua patris infecta generat ſemen infectum, & culpam originalem transfundit. Ad ſecũdum autem diceretur quòd virtus illa infecta de infecto ſemine generat carnẽ infectam Et tunc non valet tertia inſtantia de leone, quia virtus actiua leonis conuerſiua cadaueris in corpus ſuum non eſt infecta. Sed iterum contra modum prædictum ſic arguit Sco quia ex illo ſequeretur, ꝙ miraculoſe formatus de carne digiti mei cõtraheret peccatum originale, quòd eſt contra Anſel. li. de conceptu virginali, vbi dicit ꝙ duæ ſunt rationes quare Chriſtus non contraxit peccatũ originale, quarum etiã vna per ſe ſufficeret ſine alia Prima eſt, quia pura fuit caro eius in beata virgine. Secũda, quia non erat filius naturalis Ade, & ideo non obligabatur in Adam. Alius eſt modus dicendi quem magis approbat Sco. ſcilicet, quod anima contrahit peccatũ originale, mediante carne, non ita quod caro per qualitatem aliquam cauſet illud: ſed ex hoc, quod caro concupiſcibiliter ſeminatur, & ex ipſa formatur corpus organi cum infunditur anima conſtituens perſonam, quæ eſt naturalis filius Adæ, & ideo debitrix originalis iuſtitiæ, & tamen caret ea. Sed hic eſt dubium propter auctoritatem Augu. li. de fide ad Petrum, vbi dicit, quòd iſtam maculã non transfundit propagatio ſed libido. Reſpõdet Sco. ꝙ in ſtatu innocẽtiæ fuiſſet propagatio ſine libidine, qa propagantes habuiſſent iuſtitiã originalẽ, nunc autẽ quæcunq; propagatio cõmunis libidinoſa eſt, & ideo maculat prolẽ, nõ quia propagatio, ſed ex carentia originalis iuſtitiæ in propagantibus quã carẽtiã ſequitur libido: ita ꝙ illa auctoritas Auguſtini debet exponi, vt libido accipiatur pro carentia illa, quæ eſt cauſa libidinis. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio, anima contrahit peccatum originale ex vnione ad carnem concupiſcibiliter ſeminatam: patet ex dictis. Ad primum, & ſecundum argumentũ dicendum, quod hoc non eſt à carne in animã agente: & per idem reſpõdetur ad ſecundum: tantũmodo enim eſt à carne illa relatio in producto, ſecundum quam dicitur filius naturalis Adæ. & hanc conſequitur debitũ ex lege diuina & carẽtia eſt ibi ex negatione cauſæ. Non eſt ergo neceſſariũ ponere ali-

quam infectionem in carne ſecundum iſtam viã. Si tamẽ ponatur, poteſt dici, ꝙ ipſa eſt non principalis, ſed quaſi inſtrumentalis cauſa culpæ aut etiam poſito, ꝙ nulla ſit ibi infectio, adhuc poteſt eſſe, vt cauſa inſtrumentalis inquantũ in ipſo ſemine eſt vis actiua producendi filium Adæ, qui per hoc eſt debitor. Ad tertium argumentũ dicendum, quòd quicunq; accepiſſet iuſtitiam originalem in ſe formaliter fuiſſet debitor pro ſe, & pro ſua poſteritate, pro qua accepiſſet virtualiter. Et ita ſi Adam nõ peccaſſet, ſed Cayn: filij Cayn contraxiſſent originale, non ab Adam, ſed à Cayn. Nunc autem nullus accepit formaliter, niſi Adam: & ideo omnes aliæ habuerunt eandem rationem debiti habendi iuſtitiam, & eandem rationem carentiæ ipſius, quia per actum alterius. Et ideo modo nullo à parente proximo contrahitur, & ſic non poteſt per ipſum intendi.

Vtrum peccatum originale ſit vnum vel multa.

Tho. 1. 2. q 82. ar. 2. Duran 2 d. 33. q. 2.

TErtio quæritur. Vtrum peccatum originale ſit vnũ vel pura. Arguitur, quòd plura, quia dicit pſal. Ecce enim in iniquitatibus conceptus ſum, & in peccatis concepit me mater mea. Sed peccatum in quo concipitur homo eſt originale, igitur. Contra Ioannis j. dicitur. Ecce agnus Dei: ecce qui tollit peccatum mundi: quod ſingulariter dicitur, quia peccatum mundi, quod eſt peccatum originale eſt vnum, vt gloſa ibi exponit. Notandum, quòd quæſtio poteſt intelligi, vel de vnitate ſecundum ſpeciem, vel de vnitate ſecundum numerum. Hoc præmiſſo, ponenda eſt talis concluſio. Peccatum originale in omnibus eſt vnum ſpecie, & in vno indiuiduo eſt vnum numero. Prima pars patet, quia iuſtitia originalis, cuius peccatum originale eſt priuatio, eſt vna ſecundum ſpeciem. Secunda pars patet, quia formæ & priuationes formarum numerantur ad numerationem ſubiecti. Ad argumentum dicendum, quia pſal. ideo loquitur pluraliter, quia in peccato originali radicaliter præexiſtunt omnia peccata actualia.

QVÆSTIO QVARTA.

Vtrum peccatum originale ſit æqualiter in omnibus.

D. Tho. 1. 2. q. 82 ar. 4.

QVarto quæritur. Vtrum peccatum originale ſit æqualiter in omnibus: Arguitur, quòd non, quia peccatum originale eſt ægritudo quædam animæ. Egritudo autem recipit magis, & minus. Contra. Peccatum originale eſt peccatum naturæ. Natura autem eſt æqualiter in omnibus. Notandum, quòd nõ eſt ſimile de peccato actuali, & originali. Peccatum enim actuale etiam ſi ſit eiuſdem ſpeciei, non ſemper habet æqualem cauſam in omnibus. Peccatum autem originale habet æqualem cauſam in omnibus, vt patet ex ſupradictis. Hoc præmiſſo, ponitur talis concluſio. Peccatum originale eſt æqualiter in omnibus: patet, quia eſt in omnibus per hoc, quod ſunt filij naturales Adæ, & debitores originalis iuſticiæ. Hoc autem eſt æqualiter in omnibus. Ad argumentum dicendum, quòd non eſt ſimile de ægritudine corporali, quæ non habet in omnibus æqualem cauſam. etiam ſi ſit eiuſdem ſpeciei.

QVÆSTIO QVINTA.

Vtrum peccata parentum redundent in filios.

Tho. 1. 2. q. 81. ar. 2. Dur. 2. d. 33. q. 1.

QVinto quæritur. Vtrum peccata actualia parentũ tranſeant in filios. Arguitur, quòd ſic, quia puniuntur aliqui diuino iudicio pro peccato parentum, ſecundum illud Exodi. xx. Ego ſum Deus zelotes viſitans iniquitatem patrum in filios in tertiam, & quartam generationem. Item magis poteſt homo traducere in alterum illud, quod habet à ſe, quàm illud, quod habet ab alio, ſicut ignis magis poteſt calefacere, quàm aqua calefacta,

ſed homo transfert in prolem peccatum originale, quod habet ab Adam, ergo multo magis peccatum, quod ipſe commiſit. Contra. Bonum eſt magis diffuſiuum ſui, quàm malum, ſed merita parentum non tranſeunt ad poſteros, igitur. Notandum, quòd quæſtio poteſt intelligi dupliciter. Vel quantum ad culpam, vel quantum ad pœnam. Et iterum dupliciter. Vel quantum ad pœnam téporalem, vel quantum ad pœnam æternam. Et de pœna temporali poteſt intelligi dupliciter. Vel ſpirituali vel corporali. Hoc præmiſſo, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Peccata actualia parentum non tranſeunt in filios quantum ad culpam. Probatur, quia huiuſmodi peccata ſunt perſonales actus, qui pertinent ad indiuiduum. Homo autem non generat filium eundem ſibi ſecundum indiuiduum, licet eundem ſecundum rationem naturæ. Confirmatur per Anſel. lib. de conceptu virginali dicentem, quòd iniuſti non addunt ſuis infantibus iniuſtitiam. Secunda concluſ. Peccata parentum aliquando tranſeunt in filios quantum ad pœnam temporalem, & corporalem. Probatur, quia filius ſecundum corpus eſt aliquid patris, & ideo cum punitur filius temporaliter, & corporaliter punitur quædam portio ipſius partis, quæ peccauit. Tertia concluſio. Peccata parentum non tranſeunt in filios quantum ad pœnam æternam. Patet, quia talis pœna directe, & primo reſpicit animam, quæ eſt immediate à Deo non à patre carnali. Ad ar. dicendum, quòd ſicut Aug. nunquam puniuntur filij pœna ſpirituali pro peccatis parentum niſi communicent in culpa, vel per originem vel per imitationem, & tunc adhuc non proprie puniuntur pro peccatis parentum, ſed pro peccatis propriis. Ad ſecundum dicendum quòd maior eſt intelligenda ſi illud, quod habet aliquis à ſe ſit traducibile: peccata autem actualia non ſunt traducibilia, quia ſunt pure perſonalia.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum peccato originali debeatur carentia diuina viſionis.

Thom. 3 q. 1 art. 4. Henr. quodl. 6. q. 21. Duran. 2. d 33. q. 3. Scot 2. d. 33. q 2.

CIrca tertium ſuperius propoſitum, videlicet circa punitionem originalis culpæ. Quæritur. Vtrum peccato originali debeatur ſola carentia diuinæ viſionis, & fruitionis pro pœna. Primo argu. quòd non, quia dicit Auguſt. Firmiſſimè tene, & nullatenus dubites eos qui ſine baptiſmi ſacramento tranſeunt æterni ignis ſupplicio puniendos. Secundo arg. Paruuli habebunt corpora paſſibilia: ergo pati poterũt ab igne vel alio actiuo ac etiam pati poterũt pœna interiori ſcilicet famis & ſitis. Tertio arg. Fomes erit in eis non extinctus: ergo poterunt habere concupiſcentias inordinatas, & appetere delectabilia propter quorum ſubſtractionem poterũt triſtari, & ſic puniri pœna interiori. Quarto arg. Habebunt vſum rationis, & poterunt cognoſcere naturam ſuam ordinatam ad vitam æternam, ergo ex carentia illius poterũt triſtari. Quinto arg. Exiſtẽs in puris naturalibus haberet iſtud damnum, ergo exiſtens in culpa debet habere aliquam aliam pœnam, alioquin culpa eſſet impunita. Contrà. Dicit Auguſt. lib. de baptiſmo paruulorum, quòd pœna illorum paruulorum ſine baptiſmo decedentium eſt mitiſſima. Notandum, quòd Aureolus dicit, quòd decedentes in originali, habebunt aliquem dolorem interiorem. Sed aduertendum, quòd duplex eſt dolor. Vnus à Deo inflictus propter peccatum, & hunc non habebunt. Alius voluntarie aſſumptus, & hunc habebunt, licet non ſemper, ſed aliquando puta cùm recordabuntur, quòd amiſerunt tantùm bonũ. Alij vero omnes doctores, quibus eſt magis aſſentiendum, generaliter dicunt, quòd non puniuntur niſi pœna damni. Hoc præmiſſo, ponenda eſt talis concluſio. Damnati pro ſolo originali, nullam habebunt pœnam ſenſus exteriorem, nec etiam interiorem. Prima pars patet, quia nullam delectationem ſenſualem habuerunt, cui delectationi correſpondet acerbitas pœnæ ſenſus exterioris. Secunda pars patet, quia ſecundum Auguſtinum, triſtitia eſt de his rebus, quæ nobis inuitis accidunt, ſed iſti non inuite, aut inuoluntarie ſuſtinetur ſtatum *August. de ci. u. t. Dei.*

ſuum: tunc enim murmurarent contra diſpoſitionem diuinam, & ita haberēt inordinatam voluntatem, quod videtur abſurdum. Nam ſententia diuina eſt diſpoſitum, quòd vbicūque ceciderit lignum, ibi erit, vt habetur Ecclesiaſt. Item ſi triſtarentur pro carētia beatitudinis, cùm non habeant ſpem pertingendi ad eam: ergo haberent pœnam grauiſſimam inter pœnas omnium damnatorum, ſcilicet triſtitiam, & deſperationem. Et ſi quærat aliquis quam cognitionem habebunt. Dicit Scotus, quòd concedi poteſt ſine aſſertione tamen, quòd cùm non habeant intellectum impeditum carne corruptibili, quemadmodum impeditur intellectus in corpore mortali, nec etiam impeditū per tormenta, ſicut fortè habebunt damnati poſſunt habere cognitionem naturalem rerū, quam acquirere poſſunt naturaliter etiam excellentius, quàm aliqui philoſophici habuerunt pro ſtatu iſto, & ita aliqualem beatitudinem naturalem de Deo cognitionem naturalem rerū quam acquirere poſſunt naturaliter, etiam excellentius, quàm aliqui philoſophi habuerint pro ſtatu iſto, & ita aliqualem beatitudinem naturalem de Deo cognito in vniuerſali potuerunt attingere. Ad primum argumentum reſpondet Bonauent. quòd Auguſtinus loquitur exceſſiuè ad deſtruēdum hæreſim Pelagianorum, qui dicebant paruulos illos nullam habere culpam, & ita nullam pœnam, quia ſicut ſecundum philoſophum. Via deueniendi ad medium eſt aliqualiter procedere vltra medium verſus extremum. Et ponit exemplum de virga curua dirigenda, ſic frequenter ſancti diſputando contra hæreſes exceſſiuè locuti ſunt deuiantes ad aliud extremum, vt reducerent hæreticos ad medium, & ita multum ponderandum eſt contra quos hæreticos ſancti ſunt locuti: ſicut Auguſtinus loquens cōtra Arrium videtur quaſi declinare ad Sabellium, & econtra. Aliter autem poſſet dici, quòd æterni ignis ſupplicio in ſenſu diuiſionis, id eſt in illo ſupplicio, quod eſt in igne æterno ſunt puniendi. Ad ſecundum arg. dicendum, quòd ſicut corpora damnatorum ab igne patientur, & non diſſoluentur, ita corpora iſtorum erūt impaſſibilia ex diuina diſpoſitione ſic, quòd non patientur nec intus, nec extra, non tamen hoc habebunt ex dote impoſſibilitatis. Ad tertium argumentum

Eccleſiaſt. 11.

2. Ethic in in Moral.

dicendum, quòd ſicut fomes nullum motum inordinatum ſuſcitauit eis in vita iſta, ita nec ibi aliquem ſuſcitauit. Ad quartum argumentum dicendum, quòd cognitio beatitudinis in particulari non eſt homini poſſibilis, niſi ſupernaturaliter eleuetur, vel ergo non dabitur ne ſit ad triſtitiam, quam non meruerunt habere, ſicut meruit paganus, propter quod ſibi cedit cognitio beatitudinis in particulari ad pœnam grauiſſimam, vt ſcilicet triſtetur deſperans ſe poſſe ad illam beatitudinem peruenire, vel ſi iſtam cognitionem in particulari habeant, non tamen triſtabũtur, quia erunt cõtenti de ſtatu ſuo ſcientes Deum de ſe ita diſpoſuiſſe, nec ſe ſuo actu illam beatitudinem demeruiſſe. Ad quintum argumentum dicendum, quòd deſideriũ naturale nõ cauſat triſtitiam, niſi ſit electiuum, ſed hoc nõ videtur ponere per ſe iſtum magis punitum, quàm illum: ideo dici poteſt quòd alter punitur, & alter non. Alter enim eſt debitor iuſtitiæ, & alter non. & ideo aliter priuatur viſione dei, quia demeruit: alter vero non. tamen de facto nunquam erit aliquis in puris naturalibus, quia Deus naturam rationalem quam fecit ſemper perducit ad finem, ſi non fuerit ex parte illius impedimentum, vel defectus.

Finis ſecundæ partis.

INCIPIT TERTIA PARS.

P OSTQVAM *dictum eſt de peccato in generali in prima parte huius tractatus, & in ſecunda de peccati primordiali originatione in natura humana. Reſtat, quòd in tertia parte fiat ſpecialis determinatio peccatorum. Vbi primo ponenda eſt multiplex peccati diuiſio. Secundo peccatorum capitalium ramificatio, ſiue pullulatio. Et tertio erit facienda aliquorum ſpecialium peccatorum ſpecialior conſideratio.*

Vtrum diuiſio peccati in mortale, & in veniale ſit conueniens.

D.Thom 1 2.queſt 88 art.1. Duran.2.d.42. q.3.Scot.2.d.42.q.4.

CIrca primum primo quæritur de diuiſione peccati in veniale,& mortale. Vtrum ſit conueniens. Primo arguitur quòd non, quia dicit Auguſtin. quòd peccatum eſt dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, ſed omne quod eſt cõtra legem Dei eſt peccatũ mortale, ergo omne peccatũ eſt mortale. Secũdo arg. Dicit Apoſt. Siue mãducatis, ſiue bibitis, ſiue quicquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite, ſed contra hoc præceptum facit, quicunque peccat, non enim peccatum fieri poteſt, propter gloriã Dei, ergo cùm facere cõtra præceptum ſit peccatũ mortale, videtur, quòd quicunque peccat, mortaliter peccat. Tertio arg. Quicũq; amore alicui inhæret: inhæret ei vel vt fruẽs, vel vt vtens: vt patet Aug. primo de doct. chriſtiana: ſed nullus peccatus inhęret bono cõmutabili, quaſi vtens, non enim refert ipſum ad bonum, quod nos beatos facit, quod propriè eſt vti, vt dicit Aug. ibidem: ergo quicunque peccat, fruitur bono cõmutabili, ſed frui vtendis, eſt magna peruerſitas, vt dicit Aug. ergo cùm peruerſitas nominet peccatũ mortale, videtur, quòd quicunque peccat, mortaliter peccat. Contra dicit Auguſt. homelia vij. ſuper Ioan. quòd crimen eſt, quod damnationem meretur. Veniale eſt, quod non meretur damnationem, ſed crimen nominat peccatum mortale: ergo veniale peccatum conuenienter diuiditur contra mortale. Primo notandum, quòd ſicut dictum eſt ſuprà, vbi quærebatur de primo peccato hominis, an potuerit eſſe veniale. Veniale & mortale in hoc principaliter differunt, quia mortale auertit à fine vltimo. Eſt enim deordinatio circa aliquid, quod eſt neceſſarium ad finem vltimum attingẽdum. Veniale autem non ſic auertit, quamuis retardet, vel aliquo modo impediat. Secundo notandum, quòd peccatum poteſt dici veniale tripliciter. Vno modo, quia eſt veniam conſecutum, quemadmodum dicit Ambroſ. quòd omne peccatum per pœnitentiam fit veniale. Alio modo, quia habet aliquid, vnde cõſequatur veniam, quia videlicet habet aliquid diminuens culpam,

Cõtra Fauſt. — *2.Cor.10.* — *Lib.83. Quæſt.*

ſicut cùm ſit ex infirmitate, vel ex ignorãtia, licet auertat à fine vltimo, & hoc modo etiam peccatũ mortale, quod non ſit ex certa malitia, diceretur veniale, quia videlicet non ſic eſt irremiſſibile, vt peccatũ ex malitia, de quo in ſequentibus dicetur. Tertio modo dicetur propriè veniale, quod eſt venia dignũ, quia videlicet nihil habet, quod repugnet veniæ cõſequendę eo quòd non auertit à Deo, poteſt autẽ veniale hoc modo dici dupliciter. Quoddam enim eſt veniale ex genere, puta verbũ ocioſum, & vniuerſaliter omnis actus, qui ex ratione ſui generis nõ auertit ab vltimo fine, nec formaliter, nec virtualiter, quia videlicet non eſt cõtra aliquod præceptũ diuinum. Alio modo dicitur veniale propter imperfectionẽ actus, quando videlicet actus qui ex genere ſuo eſſet mortalis, non prouenit à voluntate deliberatiua, ſed ex quadam ſurreptione: talis enim actus nõ eſt plene voluntarius, & ſic non habet rationẽ peccati mortalis. Vnde hoc modo in quocunque genere peccati quantũcunque ſit mortale ex genere, poſſunt eſſe aliqui motus imperfecti, videlicet non deliberati, qui non attingunt ad rationem peccati mortalis, ſed venialis tantùm. Tertio notandum, ꝙ pro declaratione diſtinctionis inter veniale, & mortale in eodem genere actus, ꝙ cùm percipitur delectatio in illis generibus peccatorum, quorũ actus ſunt prohibiti, aut ſtatim illa delectatio repellitur, aut retinetur. Si ſtatim repellitur, tunc nullũ eſt peccatũ, aut leue. Si vero tenetur hoc poteſt eſſe tripliciter. Aut placet delectatio, & etiã operis cõſummatio ſi facultas adeſſet, & tunc eſt ibi plenius conſenſus, & peccatum mortale. Aut placet volũtati delectatio de actu prohibito, ſed tamẽ diſplicet peccati cõſummatio, & tũc etiam peccat mortaliter, quia eſt ibi verus cõſenſus, licet non ita plenus. Aut vtrũque diſplicet, ſcilicet ipſa interior delectatio & operis cõſummatio, & tunc aut aduertit periculũ delectationis, aut nõ aduertit. Si vero nec aduertit, nec repellit delectationẽ peccat, ſed non mortaliter, aut aduertit periculum, & delectationẽ illam non repellit, ſed mentem in talibus cogitationibus reuolui ſinit, & tunc dicunt multi, quòd peccat mortaliter, quia quamuis ibi non ſit conſenſus verus, eſt tamen ibi conſenſus interpretatiuus. Voluntas enim cũ debuiſſet compeſcere delecta-

tionem non compeſcuit. Dicunt tamen aliqui non eſſe mortale in illa negligentia reprimendi quando eſt diſplicentia quantumcunque periculum quis aduertat, ſed tamen ſecurior via tenenda eſt, & ideo ſi alicui hoc contingat ſanum eſt conſilium, quòd tanquam de mortali pœniteat. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Licet veniale duobus modis primis dictum non diſtinguatur contra mortale, bene tamen veniale tertio modo dictum patet ſatis ex dictis. Et ſi quærat aliquis an veniale poſſit fieri mortale. Dicendum, quòd hoc poteſt tripliciter intelligi. Vno modo ſic, quòd idem actus numero primo ſit venialis & poſtea mortalis, & hoc non eſt poſſibile: peccatũ enim principaliter eſt in actu voluntatis. Et ideo ſi mutetur voluntas, non erit idem actus in eſſe moris, quamuis etiam eſſet idem actus continuus in eſſe naturæ. Secundo poteſt intelligi, vt id quod eſt veniale ex genere, ſiue ratione obiecti fiat mortale ex parte agentis, quia videlicet in eo conſtituit finem vltimum, vel ordinat ipſum ad aliquid, quod eſt mortale peccatum ex genere, & hoc eſt poſſibile. Tertio modo poteſt intelligi, quòd multa venialia conſtituant vnum mortale, & hoc nõ eſt poſſibile, non enim poſſunt tot eſſe venialia, vt tantum habeat de reatu, quantum vnum mortale: mortale enim reatum habet pœnæ æternæ: veniale vero temporalis. Item mortale reatum habet carentiæ diuinæ viſionis, non autem veniale. Verum eſt tamen, quòd multa venialia diſponũt ad mortale inquantum paulatim feruorem charitatis diminuunt. Ad primum arg. dicendum quòd Aug. ibi diffinit tantum peccatum ſecundum perfectam rationẽ peccati, & omne tale eſt mortale. Ad ſecundum arg. dicendum, quòd illud præceptũ apoſtoli eſt affirmatiuum: ideo non obligat ad ſemper. non enim eſt neceſſarium, quòd homo ſuper actualiter referat in Deum omne quod agit. Ad tertium argu. dicendum, quòd peccans venialiter inhæret bono temporali, vt vtens, licet non referat actualiter in Deum.

Vtrum peccata ſint carnalia, & ſpiritualia.

Diuus Tho. 1.2. q. 8. art. 1. Scot. 2. d. 42. q. 4.

SEcundo quæritur de diuiſione peccatorũ in ſpiritualia & carnalia. An ſit conueniens. Arguitur quòd nõ, quia dicit Apoſtolus. Manifeſta ſunt opera carnis, quæ ſunt fornicatio, immunditia, idolorum ſeruitus, veneficia, cõtentiones, emulationes, &c. Ex quo videtur, quòd omnia peccatorum genera ſunt opera carnis. Sed peccata carnalia dicuntur opera carnis. ergo non ſunt diſtinguenda carnalia à ſpiritualibus. Secunda argu. Omne peccatum, quòd ſecundum carnem committitur, à ratiõe deriuatur per conſenſum, vt dicit gloſ ſuper illud ad Ephe.4. Renouamini in ſpiritu mẽtis veſtræ, &c. ergo eadem peccata ſunt carnalia, & ſpiritualia. Tertio arguitur. Apoſtolus ad Epheſ.5. Auaritiam annumerat peccatis carnalib⁹. Et tamen Grego. ponit eam eſſe ſpirituale peccatum, igitur. Contra. Gregor. ibidem dicit, quòd ſeptem capitalium vitiorum quinque ſunt ſpiritualia, & duo carnalia. *Galat. 5.* *Epheſ. 4.* *Epheſ. 5.* *Grego. 31. moral.*

Notandum, quòd peccatum non dicitur carnale, quia ſit formaliter in actu carnis: non enim eſt peccatum formaliter, & primo niſi in actu voluntatis, ſed dicitur carnale ratione obiecti, quod tendit actus voluntatis, videlicet ratione delectationis carnalis, quam intendit. Peccatum vero ſpirituale dicitur cum voluntas intendit delectationem, quæ non in carne, ſed magis in ſpiritu conſiſtit. Ex quibus patet, quòd gula, & luxuria cõuenienter dicuntur peccata carnalia. Alia vero ſpiritualia. Hoc præmiſſo; ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter diſtinguuntur peccata carnalia à ſpiritualibus: patet ex dictis. Ad primum argumentum dicendum, quòd ſicut glo. di. ibidem illa vitia dicuntur opera carnis, ſumendo carnem pro homine, qui dum ſecundum ſe viuit, ſecundum carnem viuere dicitur, vt dicit etiam Auguſtinus. Et huius ratio eſt, quia omnis rationis humanæ defectus ex ſenſu carnali aliquo modo initium habet. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd in peccatis carnalibus etiam eſt aliquis actus ſpiritualis, ſcilicet actus voluntatis: ſed finis, ſiue obiectum eſt delectatio carnis. Ad tertium argumentum dicendum, quòd res, in qua delectatur auarus corporalis, eſt & quantum ad hoc quodam modo connumerari poteſt peccatis carnalibus. Sed ipſa delectatio non per- *Aug. lib. 13. de ciui. Dei.*

tinet ad carnem, ſed ad ſpiritum. ideo dicit Gregorius, quòd eſt ſpirituale peccatum.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum peccatum in ſpiritum ſanctum ſit genus peccati, &c.

Diu. Tho.2.2.q.14.art.1 & 3.Duran.2.d.42. q.1. & 2. Scot.2. diſt.43.q.1

TErtio quæritur de diuiſione peccati peccatum in patrem, peccatum in filium, & peccatum in ſpiritũ ſanctum. Vtrum, videlicet peccatum in ſpiritum ſanctum ſit genus peccati ab aliis generibus peccatorum diſtinctũ grauiſſimum, & irremiſſibile? Primo arg. quòd peccatũ in ſpiritum ſanctum non ſit diſtinctum, quia vna eſt maieſtas patris, & filij, & ſpiritusſancti: ergo omne peccatum, quòd eſt in ſpiritum ſanctum eſt etiam in patrem, & econtra Secundo arg. Omne, quod fit ex ignorantia poteſt fieri ex certa ſcientia ſiue ex malitia: ergo videtur, quòd peccatum in ſpiritumſanctũ, quod eſt ex malitia circum eat omnia genera peccatorum. Tertio argu. quòd peccatum in ſpiritum ſanctum non ſit grauiſſimum, quia ſuper illo pſal. Conuertantur ad veſperã. Di. glo. Nemo inſanabilior eſt eo qui ſibi ſanus videtur, ergo videtur, quòd peccatum ex ignorantia magis elongat à ſanitate, quàm peccatum in ſpiritumſanctum, quo quis ſcienter peccat. Quarto argu. Equaliter honorandus eſt pater, vt ſpiritusſanctus: ergo non grauior eſt contemptus ſpiritusſancti, quàm contemptus patris. Quinto arg. Peccatum eſt grauius in quo magis dominatur libido, ſed in peccato ex paſſione maior eſt libido, quàm in peccato in ſpiritumſanctũ puta in fornicatione, quàm in deſperatione. Sexto ar. quòd peccatum illud non ſit irremiſſibile, quia ſuper illud j. Conuertam in profundum maris. Dicit glo.j. in profundum pœnitentiæ conuertam eos qui erant deſperati: deſperatio eſt remiſſibilis, & per conſequens etiam alia peccata in ſpiritum ſanctum.. Septimo arg. Peccatum in ſpiritum ſanctum non aufert vertibili-

tatem liberi arbitrij: ergo ille qui peccauit in ſpiritum-ſanctum poteſt pœnitere, & ſic veniam obtinere. Contra dicit magiſter ſententiarum. in 2.diſt.q.3. Eſt quoddā peccati genus cæteris grauius, & abominabilius, quod dicitur peccatū in ſpiritum ſanctum. Et, quòd ſit irremiſſibile probatur, quia Mat.12.dicitur. Qui dixerit verbum contra ſpiritumſanctum non remittetur ei, neque in hoc ſeculo, neque in futuro, & de hoc dicit Augu. in libro de ſermone domini in mōte. Tanta eſt labes huiuſmodi peccati, quòd humilitatem deprǽcandi ſubire non poteſt. Primo notandum, quòd ſicut ſuperius dictum fuit peccatum formaliter conſiſtit in auerſione à Deo, iſta autem auerſio poteſt intelligi, vel habitualis, vel actualis. Si intelligatur habitualis, dicendum, quòd non poteſt quis ſe auertere ab vna perſona quin ſe auertat ab alia, & ita non poteſt peccare in vnam perſonā non peccando in aliam. Si vero intelligatur auerſio actualis, ſic dicendū eſt, quòd poteſt eſſe auerſio ab vna perſona, & non ab alia. Eadem enim videtur ratio quantum ad hoc de auerſione & conuerſione. Poteſt autem eſſe actualis conuerſio ad vnam perſonam, & non ad aliam ſicut patet ex dictis in ſecundo tractatu, vbi quærebatur de fruitione. Secundo notādum, quòd de peccato in ſpiritum ſanctum tripliciter loquuntur doctores. Athanaſius enim, Hylarius, Ambroſ. Ieron. & Chryſoſt. dicunt eſſe peccatum in ſpiritum ſanctum quando ad literam aliquid blaſphemū dicitur contra ſpiritum, ſiue ſpirituſſanctus accipiatur, vt nomen eſſentiale cōmune toti trinitati, ſiue prout eſt nomen perſonale vnius perſonæ. Et ſecundum hoc Matth 12. diſtinguitur blaſphemia, ideſt ſpiritum ſanctum cōtra blaſphemiam in filium hominis. Aug. autem in lib. de verbis domini. Blaſphemiam, ſiue peccatum in ſpiritum ſanctum dicit eſſe finalem in pœnitentiam, quando ſcilicet quis in peccato mortali perſeuerat, vſque ad mortem tale enim peccatum eſt cōtra ſpiritum ſanctum, eo quòd eſt contra remiſſionem peccatorum, quæ fit per ſpiritum ſanctum appropriatè. Alij vero aliter accipiunt peccatum vel blaſphemiam in ſpiritumſanctum dicentes, illud eſſe, quando quis directè peccat contra bonitatem appropriatam ſpirituiſancto. Quemadmodum enim peccatum dicitur

in patrem quando peccatur ex infirmitate, & peccatum in filium quando peccatur ex ignorantia. Sic dicitur peccatum in ſpiritúſanctum, quando peccatur ex certa malitia, id eſt, ex ipſa electione mali, quemadmodum ſuperius dictum fuit. Eſt tamen aduertendum, quòd dupliciter cótingit peccare ex certa malitia. Vno modo ex inclinatione habitus vitioſi, qui dicitur malitia, & hoc modo peccatum ex malitia non eſt idem, quòd peccatum in ſpiritũ ſanctum, neque nominat diſtinctum genus peccati. Alio modo ex eo, quòd per contemptum abiicitur, & remouetur id quod electionem peccati poterat impedire, ſicut ſpes abiicitur per deſperationem, & timor per præſumptionem, & ſic peccare ex malitia eſt peccare in ſpiritum ſanctum, quia videlicet illa quæ peccati electionem impediunt ſunt effectus ſpiritusſancti in nobis per appropriationem. Tertio notandum, quòd cõmuniter enumerantur ſex ſpecies peccati in ſpiritumſanctum videlicet deſperatio: & præſumptio, impugnatio veritatis agnitę: inuidentia fraternæ gratiæ: finalis impœnitentia, & obſtinatio. Dicit enim Aug. lib. de fide ad Petrum, quòd illi, qui deſperant de indulgentia peccatorum, vel qui ſine meritis præſumunt de Dei miſericordia, peccant in ſpiritumſanctum. Poteſt tamẽ deſperatio aliquando eſſe ex infirmitate. puta cum quis dolet de ipſa deſperatione, & remittitur contra ipſam, & illo modo non dicitur peccatum in ſpiritumſanctum. ſed quando quis deſperat diffinitiuè & electiuè, quaſi ſe abſcondens à facie diuinæ miſericordiæ quemadmodum Cayn qui dixit. Ecce à facie tua eiicis me, &c. Tunc eſt peccatum in ſpiritumſanctũ, quia eſt in contumeliam diuinæ miſericordiæ, quia videlicet æſtimat Deum miſereri nolle, quãuis etiam credat ipſum miſereri poſſe. Præſumptio autem qua quis pręſumit de meritis ſuis non eſt peccatũ in ſpiritumſanctum. Magis enim prouenit ex audacia, quàm ex malitia. Sed præſumptio qua quis præſumit de impunitate totum dãs diuinæ miſericordiæ, & omnino auferens rigorem iuſtitiæ eſt peccatum in ſpiritumſanctum, quia claudit viam ad gratiam, & viam ampliat ad peccatum. De impœnitentia autem loquitur Aug. lib. de verbis domini. dicens eam eſſe peccatum in ſpiritumſanctum non quidem ſumendo

mendo impœnitentiam priuatiuè & negatiuè, hoc enim modo nominat tantummodo circunſtātiam peccati præcedentis, videlicet permanentiam in peccato vſque ad mortem. Sed contrariæ vt nominat propoſitum non pœnitendi. De obſtinatione autem loquitur Aug in enchiridion. Dicitur autē obſtinatio peccatum in ſpiritūſanctū, quando quis firmat propoſitum ſuum ad perſeuerandum in peccato. Si autem ſumeretur obſtinatio pro continua permāſione in culpa diceretur tantū circunſtantia peccati. De impugnatione autē veritatis agnitę loquitur Aug. in lib. de vnico baptiſmo, qui dicit. Qui veritatē contemnit circa Deum ingratus eſt cuius inſpiratione eccleſia inſtruitur. Dicitur autem impugnatio veritatis agnitæ peccatū in ſpm̄ſanctum cum quis impugnat pertinaciter & ex malitia veritatē ad ſalutem pertinentem. Si autem quis reſiſtat non pertinaciter tunc poteſt hoc procedere ex quadā infirmitate. De inuidentia vero fraternæ gratię di. Aug. in lib. de ſermone dn̄i in monte, quòd inuidiè facibus impugnare fraternitatē eſt peccare in ſpm̄ſanctum. Vbi eſt aduertendū, quòd poteſt quis dupliciter inuidere fraternæ gratiæ. Vno modo, quia ex hoc videtur minui bonū proprium cuius promotionē appetit ſingulariter, & ſic dicitur peccatū capitale. Alio modo, quia viſus animæ ſic eſt deprauatus, quòd ſicut non videt bonum in ſe, ſic etiam nō vult videre bonum in alio, & tunc eſt peccatum in ſſ. quod nō procedit, niſi ex magna corruptione, & malitia voluntatis. Quarto notādum quòd prædictę ſpecies peccati in ſpirituſſancti diſtinguuntur, ſecundū contemptum eorum, per quæ poteſt homo ab electione peccati impediri, & à peccato iam cōmiſſo retrahi per pœnitentiam. Hæc autē ſunt in triplici differentia Quędam ſe tenent ex parte diuini iudicij, quædā autem ſunt dona Dei. Alia vero ſe tenent ex parte peccati. Ex conſideratione quippe diuini iudicij impeditur homo ab electione peccati, & à peccato retrahitur conſiderando duo, quæ concurrunt in Dei iudicio, ſcilicet miſericordiam & iuſtitiā. Hoc autem fit per ſpecie, quæ conſurgit ex conſideratione diuinæ miſericordiæ, quæ quidē ſpes tollitur per deſperationem. Et iterum per timorem, qui conſurgit ex cōſideratione diuinæ iuſtitiæ, & tollitur per præſumptio-

nem. Dona autem Dei, quibus impeditur peccati electio, & retrahunt à peccato ſunt præcipuè duo. Vnum eſt cognitio veritatis contra, quod eſt impugnatio veritatis agnitæ dum ſcilicet aliquis veritatem fidei agnitam impugnat, vt licentius peccet: & ſub hac ſpecie cōprehenditur blaſphemia. Aliud eſt auxilium interioris gratiæ contra, quod ponitur inuidentia fraternæ gratiæ dum ſcilicet aliquis non ſolum inuidet perſonæ fratris, ſed etiam inuidet gratię Dei creſcenti in mundo. Ex parte vero peccati duo ſunt, quæ peccati electionem impediunt, & à peccato retrahunt. Vnum eſt inordinatio, & turpitudo actus cuius conſideratio inducere debet diſplicentiam, ſiue pœnitentiam de peccato cōmiſſo: & contra hoc ponitur impœnitentia. Aliud autem eſt paruitas, & breuitas boni apparētis, quod quis quærit in peccato cuius conſideratio debet hominem inducere ad hoc, quòd eius voluntas non firmetur in peccato. & hoc tollitur per obſtinationem. De his duobus vltimis dicitur Hiere. 8. Nullus eſt, qui pœnitentiam agat ſuper peccato dicens, quid feci quantum ad primum omnes conuerſi ſunt ad curſum quaſi æquus impetu vadēs ad prælium. Quantum ad ſecundum. Quinto notandum, quòd peccatum poteſt dici irremiſſibile dupliciter. Vno mō ſimpliciter, quia impoſſibile eſt ipſum remitti. Alio modo dicitur irremiſſibile, quia eſt ineptum ad remiſſionem eo videlicet, quòd aufert viam ad gratiā pænitentialem. Vel alio modo ſecundum Alexandrum in tertia parte ſummæ. Peccatū dicitur irremiſſibile tripliciter. Primo modo negatiuè, ꝙ videlicet nunquā remittetur, nec remitti poteſt de lege Dei ordinata: & ſic eſt irremiſſibile peccatū luciferi, & aliorum dānatorum. Secūdo modo priuatiuè, quod ſcilicet nō habet aliquid dignū vt remittatur, & ſic omne peccatum mortale dicitur irremiſſibile quia non habet aliquid, per quod ſit remiſſione dignum, cū omne peccatum mortale auferat gratiā. Tertio modo contrariè, quia habet diſpoſitionē contrariam veniæ cōſequendæ: & ſic dicitur irremiſſibile peccatū in ſpiritūſanctum. His præmiſſis ponēdæ ſunt quatuor cōcluſiones. Prima eſt. Peccatū in ſſ. eſt genus peccati ab aliis diſtinctum ſumendo diſtinctionē peccati ex parte cauſæ patet, quia diſtinguitur contra peccatū ex ignorantia, &

peccatum ex infirmitate ex eo, videlicet quòd committitur ex certa malitia, vt patet ex dictis. Secunda concluſio. Conuenienter enumerantur ſex ſpecies peccati in ſpiritũ ſanctum: patet ex quarto notabili. Tertia cõcluſio. Peccatum in ſſ. eſt grauiſſimum, quia naturã maximè lædit. Aufert ei non ſolum ſanitatem, ſed etiam præcludit viam ad ſanitatem abiiciendo videlicet ſpiritualem medicinam, quæ eſt gratia pœnitentialis ac etiam oculos Dei maximè offendit, quia nullum habet colorem excuſationis, cũ ex malitia procedat. Quarta cõcluſio. Peccatum in ſpũſanctum non eſt irremiſſibile ſimpliciter: ſed dicitur irremiſſibile contrariè. Primum patet, quia Deus poteſt illud remittere: ſecundum patet ſatis ex dictis. Ad primũ arg. dicendum, quòd non dicitur peccatum in ſſ. quia ſit contra perſonam ſpũſſancti: ſed quia eſt contra officium, vel effectum appropriatũ ſpirituiſancto, videlicet contra impeditiuum, & retractiuum à peccato. Impedire enim ab electione peccati, & à peccato retrahere eſt effectus diuinæ bonitatis, quæ appropriatur ſpirituiſancto. Ad ſecundum arg. dicendũ, quòd licet malitia cõcurrere poſſit ad omne peccatum, tamen nõ omne peccatum ſemper fit ex malitia. Vnde ſi quis ſenex excitaret carnẽ ſuam ad fornicandum, non propter hoc diceretur peccare in ſpiritumſanctum, quãuis peccatum illud cõmitteret ex induſtria, & malitia quadam. Vnde propriè loquendo cũ dicitur, quòd peccatum ex malitia eſt peccatũ in ſſ. hoc intelligitur ſolum de illis generibus peccatorum, quæ propriè ex ratione ſua ortum habent ex malitia. Ad tertiũ arg. dicẽdum, quòd maior inſanabilitas poteſt intelligi dupliciter. Vno modo ex cõditione infirmi, & ſic eſt intelligenda illa gloſa. ille enim, qui nõ ſe ſentit infirmum, nõ quærit medicum. Alio modo ex cõditione morbi, & ſic non habet veritatẽ in gloſa. peccans enim ex ignorantia ſi erudiatur de facili curatur. Peccans vero in ſpũſancto rebellis eſt eruditioni ex ipſa cõditione morbi. Ad quartum arg. dicẽdum, quòd illud peccatũ non dicitur eſſe grauius aliis, quia in ipſo contemnitur perſona ſpiritusſancti magis, quàm patris. In omni enim peccato contẽnitur vna maieſtas trium perſonarum, ſed ex hoc grauis dicitur, quia in ipſo magis contemnitur Dei bonitas, quàm in aliis ge-

neribus peccatorum. Magis enim impugnat gratiam, quę eſt effectus totius trinitatis, ſed tamen appropriatus ſpiritui ſancto. Ad quintum argumentum dicẽdum, quòd maior eſt intelligenda de maioritate libidinis, quæ attenditur ſecundum maiorem improbitatem voluntatis, & non ratione maioris voluptatis ſeu delectationis. Grauius enim peccat ſenex fornicator, quàm iuuenis ſi ex improbiori voluntate moueatur, quamuis iuuenis amplius delectetur. In peccato autem in ſpiritumſanctum, maximè dãnatur improbitas voluntatis. Ad ſextum & ſeptimum argumentum patet reſponſio ex dictis.

Vtrum rectè aſsignentur ſeptem vitia capitalia.

Duran.2.diſt 41.q 5. Scot.2. diſt.42.q.5. Tom.1.2. quæſt.87. artic. 1.

QVÆSTIO QVARTA.

QVarto quæritur. Vtrum conuenienter aſſignentur ſeptem vitia capitalia. Argu. quòd non, quia ita ſe videtur habere caput ad animalia, ſicut radix ad plantas, vt dicitur in ſecũdo de anima. Nam radices ſunt ori ſimiles. ſed cupiditas dicitur radix omnium malorum primæ ad Timoth.vj. ergo ipſa ſola eſt vitium capitale. Secũdo arguitur. Caput ordinem habet ad alia membra, ſed peccatum dicitur per priuationem ordinis, ergo peccatum non habet rationem capitis. Tertio arg. Eccleſiaſtici.x. dicitur, quòd initium omnis peccati eſt ſuperbia, in capite autẽ eſt initium ſenſus & motus animalis, ergo ſola ſuperbia eſt peccatum capitale. Cõtra eſt Gregorius xxj. moralium vbi enumerat ſeptem vitia capitalia, quæ ſunt inanis gloria: inuidia, ira, accidia, auaritia, gula, & luxuria. Primo notandum, quòd capitale dicitur à capite, caput autem propriè eſt quoddam membrum animalis, quod eſt principium, & directiuum totius animalis. Vnde metaphorice omne principiũ vocatur caput. Dicitur ergo quandoque vitium capitale à capite propriè dicto illud videlicet, quod capitis pœna punitur. Quandoq; vero dicitur capitale metaphorice illud peccatum ex quo

alia oriuntur præcipuè ſecundum rationem cauſæ finalis. Vnde capitale vitium eſt quodammodo ductiuum aliorum: propter quod Grego xxxj. mora Huiuſmodi vitia capitalia ducibus exercituum comparat. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Scot. in 2. diſt. 43. Voluntas noſtra propter coniunctionem ſui cum appetitu ſenſitiuo nata eſt tendere in delectabilia tali appetitui: & ſecundum iſta delectabilia aſſignantur peccata capitalia carnalia. Spiritualia autem ſecundum illud, quod eſt delectabile voluntati in ſe non propter appetitum ſenſitiuum, Peccatum autem auaritiæ non videtur eſſe niſi circa appetibile altero dictorum modorum, ſcilicet ad voluptatem vel honorem. Secundum tamen formalem rationem peccatorum diuiſio iſta ſeptimembris, quæ cõmuniter aſſignatur non eſt ſufficiens immo eſſet per ſe accipienda diſtinctio peccatorum, vel ex carentia rectitudinis, vel ex obliquitate præceptorum, ita quòd ſicut ſunt decem præcepta ita ſunt decem peccata capitalia. Poſſet etiam ſumi peccatorum diſt ex oppoſitione ad virtutes. Tertio notandum, quòd ſuſtinendo & exponẽdo aſſignationem vitiorum capitalium, quæ eſt in vſu communi & poſita eſt à Gregorio, vbi ſupra dicit Doctor ſanctus. quòd capitalia vitia dicuntur ex quibus alia oriuntur, vt frequentius ſecundum rationẽ cauſæ finalis, nihil tamẽ prohibet aliqua peccata interdum ex aliis cauſis oriri, huiuſmodi autem origo poteſt attendi dupliciter. Vno modo ſecundum conditionem peccantis, qui ſic eſt diſpoſitus, vt maximè afficiatur ad vnum finẽ ex quo, vt plurimũ in alia peccata labitur. Sed iſte modus non cadit ſub arte eo, quòd infinitæ ſunt particulares hominum diſpoſitiones. Alio modo ſecundum naturalem habitudinem ipſorum finium ad inuicem ſecũdum hoc, ergo capitalia vitia dicuntur, quorum fines habent quaſdam primarias rationes mouendi appetitum. Et ſecundum harum diſtinctionem rationũ diſtinguuntur capitalia vitia. Mouet autem aliquid appetitum dupliciter. Vno modo directè & per ſe, & hoc modo bonum mouet appetitum ad proſequendum: malum autem ad fugiendum. Alio modo indirectè, & quaſi per illud; ſicut aliquis aliquod malum proſequitur propter aliquod bonum adiunctum, vel aliquod bonũ fugit 1. 2. q. 83.

propter aliquod malum adiunctum. Bonum autem hominis eſt triplex. Quoddam eſt bonum animale, quod ex ſola apprehenſione rationem appetibilitatis habet: ſicut excellentia laudis, vel honoris, & hoc bonum inordinate proſequitur inanis gloria. Aliud eſt bonum corporis, & hoc vel pertinet ad conſeruationem indiuidui, ſicut cibus,& potus. Et hoc bonum inordinate proſequitur gula. Aut ad conſeruationem ſpeciei, ſicut coitus: & hoc inordinate ſequitur luxuria Tertium autẽ eſt bonum exterius, ſcilicet diuitiæ, & hoc inordinate proſequitur auaritia. Et iſta quatuor vitia prædicta inordinate ſugiũt quatuor mala contraria. Quod autem aliquis fugiat bonum propter aliquod malum coniunctum, hoc contingit dupliciter. Quia aut hoc eſt reſpectu boni proprij, & ſic eſt accidia, quæ triſtatur de bono ſpirituali propter laborem corporalem adiunctum. Aut eſt reſpectu boni alienis: & hoc ſi ſit ſine inſurrectione pertinet ad inuidiam, quæ triſtatur de bono alieno inquantũ eſt impeditiuum propriè excellentiæ. Aut eſt cum inſurrectione animi ad vindictam, & ſic eſt ira Et ad eadem etiam vitia pertinet proſecutio mali oppoſiti propter aliquod bonum adiunctum. Quarto notandum ſecundum Thom. in ſecunda ſecundæ, quæſt. 163. Quòd ſuperbia poteſt dupliciter conſiderari. Vno modo ſecundum propriam rationem, vt videlicet dicitur amor inordinatus propriæ excellentiæ: & hoc modo eſt peccatum ſpeciale. Alio modo ſecundum quandam redundantiam in alia peccata, & hoc modo habet quandam generalitatem, & principalitatem inquantum ſcilicet ex ea oriri poſſunt omnia peccata, licet quinque ex aliis cauſis oriantur. Hæc autem origo peccatorum ex ſuperbia contingit dupliciter. Vno modo per ſe inquantum ſcilicet alia peccata ordinantur ad finem ſuperbiæ, quæ eſt propria excellentia, ad quam ordinari poteſt omne quod inordinate appetit homo. Alio modo indirectè, & quaſi per accidens, ſcilicet remouendo prohibens inquantum, ſcilicet per ſuperbiam homo contemnit diuinam legem, per quam prohiberetur à peccando, ſecundum illud Hieremiæ. 2. Confregiſti iugum, & rupiſti vincula, dixiſti, Non ſeruiam. Poſuerunt ergo aliqui ſicut Iſidorus, & Caſſianus ſuper-

biam inter vitia capitalia: ſed Gregorius vt conuenientiua videtur conſiderans vniuerſalem eius influentiam, quam habet in omnia vitia, ponit eam reginam omnium vitiorum, & matrem. Vnde dicit Gregor. ipſa vitiorum regina ſuperbia: cũ deuictum plene cõcepit mox illud principalibus, ſiue capitalibus vitijs, quaſi quibuſdam ſuis ducibus deuaſtandum tradit. Ex quibus vitiorũ multitudines oriuntur. Et propter eandem cauſam prædictam dicitur ſuperbia initiũ omnis peccati. Ex dictis autem ſequuntur duo notãda de ſuperbia Primum eſt, quòd ſuperbia ex genere ſuo eſt peccatum mortale: In hoc enim formaliter conſiſtit ſuperbia, quòd homo ſic inordinate appetit excellentiam, ꝙ non vult ſubdi Deo, & regulæ eius: ſicut tamen ex illis, quæ ex genere ſuo ſunt mortalia: ſunt aliqui motus veniales propter eorum imperfectionem: quia ſcilicet præueniunt rationis iudicium, & ſunt præter voluntatis conſenſum: ita etiam contingit in ſuperbia. Secundum quòd ex parte auerſionis ſuperbia maximam habet grauitatẽ: licet non ex parte cõuerſionis. Primũ patet, quia in alijs peccatis auertitur homo à Deo propter deſideriũ alicuius boni: ſed ſuperbia auertit à Deo ex eo, quòd non vult Deo, & eius regulæ ſubiici. Vnde dicit Boëtius, quòd cum omnia vitia fugiant à Deo, ſola ſuperbia ſe opponit Deo. Propter quod dicitur Iacobi iiij. quod ſuperbis Deus reſiſtit. Secundum probatur, quia celſitudo quã ſuperbus appetit inordinate ſecũdum ſuam rationem non habet maximam repugnãtiam ad bonum virtutis. His præmiſſis, ponendæ ſunt duæ cõcluſiones. Prima eſt. Conuenienter enumerantur ſeptem vitia capitalia: patet ex tertio notabili. Secunda concluſio. Superbia dicitur omnium vitiorum regina conuenientius, quàm capitale vitium: patet ex dictis in quarto notabili. Eſt enim omnium vitiorum principaliſſima, cuius principalitas ad omne vitium ſe extendit. Ad primum argumentũ dicendũ, quod cupiditas aliquando nominat inordinatum appetitum cuiuſcunque boni temporalis: & ſic eſt quaſi genus ad omne peccatum, in quo eſt inordinata conuerſio ad commutabile bonum: & ſic conuenienter dicitur radix omnium peccatorũ ad ſimilitudinẽ radicis, quæ ex terra trahit alimentum: ſic. n. ex amore

Grego. 31. moral.

cõmutabilis boni omne peccatũ procedit, Aliquãdo vero cupiditas dicitur inordinatus appetitus diuitiarum:& ſic eſt ſpeciale peccatũ,& hoc modo etiã dicitur ab apoſtolo,radix omniũ malorũ.Manifeſte.n.cõtra eos ibi loquitur qui volũt diuites fieri.Cupiditas.n.ſimilitudinẽ habet radicis arboris,quæ alimentũ præſtat toti arbori:per diuitias.n. acquirit homo facultatem perpetrandi quodcunque peccatum,& adipiſcendi deſiderium cuiuſcũque peccati.iuxta quod dicitur Eccl.x.Pecuniæ obediunt omnia.Cupiditas autem hoc modo ſumpta numeratur inter capitalia vitia:licet enim modo prędicto habeat ad modũ radicis quodammodo rationem principij reſpectu omnium vitiorum:tamen ſecundum rationem finis eſt principium originatiuum ſpecialis multitudinis peccatorum & non omnium, vt poſtea dicetur:& ideo non ſequitur, quòd ipſa ſola ſit capitale vitium. Ad ſecundum argu.dicendum, quòd peccatum caret ordine ex parte auerſionis:ſed ex parte conuerſionis reſpicit aliquod bonum: & ideo ex hac parte dicitur habere ordinem. Ad tertium ar. patet reſponſio ex. iiij. nota.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum inanis gratia ſit vitium capitale.

Diuus Thomas 1. 2. q. 1. 102 art. 5. vide etiam totam quæſt.

Circa ſecundum ſuperius in hac tertia parte propoſitum, quod eſt vitiorum capitaliũ ramificatio, ſeu pullulatio. Primo quæritur. Vtrum inanis gloria, quæ eſt peccatumprimũ capitale cõuenienter aſſignantur rami ſiue filiæ,quæ ſunt inobedientia,iactantia,ypocriſis,contentio,pertinacia,diſcordia,nouitatum præſumptio. Primo ar. quòd inanis gloria non ſit vicium capitale, quia ſemper ex ſuperbia naſcitur. Secundo ar. Inanis gloria nõ ſemper eſt peccatum mortale. Dicit enim Chriſoſto. ſuper Math.quòd inanis gloria etiam locum habet in ſeruis Chriſti. Tertio ar. Iactantia ponitur à Greg.xxij.mo-

malium, inter ſpecies ſuperbiæ, ſuperbia autem nō oritur ex inani gloria, ſed econtra, vt Grego. dicit xxxj. moraliū ergo iactantia non debet poni filia inanis gloriæ. Quarto ar Cōtentiones, & diſcordiæ videntur maxime ex ira procedere: ergo non ſunt filiæ inanis gloriæ. Contra. Eſt auctoritas Grego. xxxj. moralium enumeranti inanem gloriam inter vitia capitalia, & aſſignantis ei prædictas filias. Primo notandum, quòd gloria dici poteſt vana tripliciter. Vno modo ex parte rei, de qua quis gloriā quærit, puta quia quærit gloriam de eo, quòd non eſt vel de de eo, quod non eſt gloria dignum. Et autem gloria, vt dicit Tullius frequens de aliquo fama cum laude, & ad illud pertinet, quòd dicit Ambroſius, quòd gloria eſt clara cum laude notitia. Secūdo modo poteſt dici vana ex parte eius à quo quis gloriam quærit: puta, quia quærit gloriam ab homine, cuius non eſt iudiciū certū. Terio modo ex parte ipſius qui gloriam appetit, qui videlicet appetitum gloriæ non refert in debitū finem, puta ad honorem Dei, vel proximi ſalutem. Et quolibet iſtorum modorū appetitus vanæ gloriæ vitioſus eſt, nō tamen eſt peccatum mortale ex genere ſuo Et hoc enim eſt peccatum mortale, quia charitati repugnat. Peccatum autē inanis gloriæ ſecundum ſe non repugnat charitati quantum ad dilectionem proximi: quantum vero ad dilectionem Dei poteſt charitati repugnare dupliciter: & ſic eſſe peccatū mortale. Vno modo ratione materiæ, de qua quis gloriatur, puta cū qs gloriatur de aliquo falſo, q̄ cōtrariatur diuinæ reuerentiæ, illud Ezech. xxviij. Eleuatū eſt cor tuū, & dixiſti Deꝰ ego ſum, & illud primæ ad Corin. iiij. Quid habes, quod non accepiſti? Si autem accepiſti, quid gloriaris quaſi non acceperis, vel etiam cum quis bonum temporale, de quo gloriatur præiret Deo, quod prohibetur Hieremia. ix. Non glorietur ſapiens in ſapientia ſua &c. aut etiam cum quis præfert teſtimonium hominum teſtimonio Dei, ſicut contra quoſdam dicitur Iohan. xij. Qui dilexerunt magis gloriam hominis, quàm Dei. Alio modo ex parte gloriantis qui intentionem ſuā refert ad gloriā propriam tanquam ad finē vltimum, ad quem ſcilicet ordinat virtutis opera, & pro quo conſequendo non prætermittit etiam facere ea, quæ ſunt contra Deum. Se-

cando notandum, quòd hæc eſt differentia inter ſuperbiã, & inanẽ gloriam: quia ſuperbia dicitur apetitus inordinatus proprię excellentiæ. Inanis vero gloria dicitur appetitus ordinatus manifeſtationis, ſeu declarationis illius excellentiæ: vnde patet, quòd inanis gloria magnam propinquitatem habet ad ſuperbiam: & ideo ponitur inanis gloria primum vitium capitale, tanquam videlicet propinquius reginæ vitiorum, quæ eſt ſuperbia. Nam propter propinquitatem ad excellentiam quam maxime appetunt homines: ipſa etiam inanis gloria multum eſt appetibilis, & quia ex eius inordinato appetitu multa vitia oriũtur: ideo vitium capitale dicitur. Tertio notandũ, quòd illa vitia, quæ de ſe nata ſunt ordinari ad finem alicuius vitij capitalis, dicuntur eius filiæ, vel rami: licet quãdoque etiã ex alia cauſa procedant: finis autẽ inanis gloriæ eſt manifeſtatio propriæ excellentiæ, ad quod poteſt homo tendere dupliciter. Vno modo directe ſiue per verba, ſiue per facta. Si per verba, vel hoc fit per verba ſimpliciter prolata in laudẽ propriam, & ſic eſt iactantia: vel per verba habẽtia aliquã admirationẽ: & ſic eſt præſumptio nouitatum, quas homines ſolent magis admirari. Si autem per facta, ſic eſt ypocriſis. Alio modo quis inordinate appetit manifeſtare excellentiam ſuam indirecte oſtendẽdo ſe nõ eſſe alio minorẽ: & hoc quadrupliciter. Primo quo ad intellectũ: & ſic eſt pertinacia per quã homo minis innititur propriæ ſentẽtiæ, nolẽs cedere ſentẽtiæ meliori. Secundo quantũ ad voluntatem: & ſic eſt diſcordia dũ non vult homo à propria voluntate recedere, vt alijs cõcordet. Tertio quantũ ad locutionem: & ſic eſt contentio, dum aliquis clamoroſe contra alium litigat. Quarto quantũ ad factum, & ſic eſt inobedientia, dũ ſcilicet aliquis renuit exequi ſuperioris præceptũ. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Inanis gloria ex genere ſuo non eſt peccatum mortale: poteſt tamen eſſe mortale ex conditione materiæ, & etiã ex conditione gloriantis: patet ex primo notabili. Secunda concluſio. Inani gloriæ conuenienter aſſignãtur ſeptem filię: patet ex tertio notabili. Non eſt tamen iſta aſſignatio ſic præciſe intelligenda, quòd huiuſmodi vitia præciſe oriãtur ex inani gloria: immo, vt dictum eſt: quandoque ali-

unde oriuntur:ac etiam quædã alia vitia à prædictis oriri poſſunt, etiam ex inani gloria ſed prędicta ſunt, quæ, vt plurimum ex inani gloria oriuntur:& hoc eſt etiam intelligẽdum ſimiliter de aſſignatione filiorum aliorum vitiorum capitalium, de quibus infra dicetur Ad primum ar. negatur conſequentia, quia ſuperbia non numeratur inter capitalia vitia:ſed eſt regina omnium ſub qua ſunt capitalia,tanquam capitanei vel duces ſub rege.Ad ſecundũ argumentũ negatur conſequentia: quia non requiritur ad vitium capitale, quòd ſemper ſit mortale: ex veniali enim poteſtquandoque mortale oriri. Ad tertium ar. dicendum, quòd iactantia ponitur ſpecies ſuperbiæ,quantũ ad interiorem cauſam eius,quæ eſt arrogantia:ipſa autem iactantia exterior quandoque quidem ordinatur ad lucrum, vt dicitur in iiij Ethicorum. Sed frequentius ad gloriam. Ad quartum argumentum dicendum, quòd ira non cauſat contentionem,& diſcordiam,niſi cum adiunctione inanis gloriæ per hoc ſcilicet, quòd aliquis ſibi glorioſum reputat, quòd non cedat voluntati vel verbis aliorum.

Vtrum inuidiæ aſsignantur rectè ſeptem filiæ.

D. Tho 2. 2 q. 36. *per totum ſed præſertim ar.4.*

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundo quæritur. Vtrum inuidiæ, quæ eſt peccatum capitale conuenienter aſſignantur iſtæ filiæ, quæ ſunt odiũ:ſuſurratio:detractio:exultatio in aduerſis proximi: afflictio in proſperis. Primo ar.quòd inuidia non ſit peccatum : quia in omni peccato,ſicut dicit Auguſti. regnat libido,ſed vbicũ ꝗ regnat libido eſt improba delectio: in inuidia autẽ nulla videtur eſſe delectatio cum ſit triſtitia quædam : igitur. Secundo ar. Inuidia cum ſit triſtitia eſt paſſio appetitus ſenſitiui, ſed paſſio de ſe non habet rationem peccati. Tertio ar. In infantibus non poteſt eſſe peccatũ:tamen in eis poteſt eſſe inuidia. Dicit enim Au. primo confeſſionum. Vidi ego,& expertus ſum zelantem

Aug lib. de lib. arbitrio.

puerum, qui nondum loquebatur, & intuebatur pallidus amaro aſpectu collactaneum ſuum. Quarto arg. Inuidia eſt filia inanis gloriæ. Dicit enim philoſophus .ij. Retorica. quòd amatores honoris, & gloriæ magis inuident: ergo non eſt vitium capitale. Quinto arg. Afflictio in proſperis proximi videtur eſſe idem, quod inuidia: ergo non debet poni filia inuidiæ. Contra eſt Gregor xxxj. Moralium, ponens inuidiam vitium capitale, & ei filias prædictas aſſignans. Primo notandum, quòd inuidia, vt dicit Damaſ. eſt triſtitia de bonis alienis. Poteſt autem hæc triſtitia contingere quadrupliciter. Primo modo cum quis dolet de bonis alicuius inquãtum ex eis timet nocumentum ſibi vel aliis, & talis triſtitia poteſt eſſe ſine peccato, vt dicit Gregor. xx. Moralium. Secundo aliquis triſtatur de bono alterius non ex eo, quòd ille alter bonum habet: ſed ex eo, quòd bonum illud ei qui triſtatur deeſt, & hæc triſtitia propriè dicitur zelus, vt dicit philoſoph. ij. Reth. Et ſi ſit circa bona honeſta laudabilis eſt ſecundum illud primæ ad Corinth. xij. Emulamini cariſmata meliora. Si vero ſit de bonis temporalibus poteſt eſſe cum peccato, & ſine peccato ſecundum diuerſitatem intentionis. Tertio modo triſtatur aliquis de bono alterius ex eo, quòd credit eum tali bono eſſe indignum, & hæc triſtitia non poteſt eſſe de bonis honeſtis quib⁹ aliquis efficitur iuſtus: ſed, vt dicit philoſophus. ij. Reth. eſt de diuitiis, & de talibus, quæ poſſunt prouenire dignis, & indignis, & hæc triſtitia ſecundum philoſophum vocatur nemeſis, & dicit eam pertinere ad bonos mores: ſed hoc ideo dicit, quia conſiderabat temporalia ſecundum ſe, prout poſſunt magna videri non aſpicientibus ad æterna: ſed ſecundum doctrinam fidei temporalia bona, quæ indignis proueniunt ex iuſta Dei ordinatione diſponũtur, vel ad eorum correctionem, vel ad eorum dominationem: & ideo huiuſmodi triſtitia prohibetur Pſal. dicente. Noli æmulari in malignantibus, neque zelaueris, &c. Quarto. Aliquis triſtatur de bonis alterius inquantum alter excedit ipſum in bonis: & hoc propriè eſt inuidia: quæ, vt dicit philoſophus, dolet de eo de quo gaudendum eſt, & ideo ſemper eſt mala, & vitioſa. Secundo notandum, quòd inuidia ſecundum rationẽ ſui obiecti repugnat charitati, per quam

eſt vita ſpiritualis animæ. Charitas enim gaudet de bono proximi: de quo inuidia triſtatur: vnde patet, quòd inuidia ex genere ſuo eſt peccatum mortale: tamen ſicut ſuprà dictum eſt in quolibet genere peccati mortalis, inueniuntur aliqui motus imperfecti, qui ſunt veniales; & ſic in genere inuidiæ inueniuntur aliqui primi motus, quandoque etiam in viris perfectis, vt tractat Thomas in ſecunda ſecundæ quæſtione trigeſimaſexta. Tertio notandum, quòd ſicut homines multa operantur propter delectationem, Tum vt ipſam conſequātur: tum ex eius impetu ad aliquid agendum moti. Ita etiam propter triſtitiam multa faciunt, vel vt ipſam euitent, vel ex eius pondere in aliqua agenda prorumpentes, vt triſtitiæ ſatisfaciant. Ideo cum inuidia ſit triſtitia quædam, conuenienter ponitur vitium capitale. Numerus autē filiarum eius, ſicut poteſt ſumi, quia in conatu inuidiæ eſt aliquid tanquam principium: aliquid tanquam medium, & aliquid tanquam terminus. Principium eſt, vt aliquis diminuat gloriā alterius, vel in occulto, & ſic eſt ſuſurratio: vel manifeſtè, & ſic eſt detractio. Medium autem eſt, quia aliquis intendens minuere gloriam alterius, aut hoc poteſt, & ſic ſequitur exultatio in aduerſis: aut non poteſt, & ſic eſt afflictio in proſperis. Terminus autē eſt in ipſo odio, quia ſicut bonum delectans cauſat amorem, ita triſtitia cauſat odium. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Inuidia ex genere ſuo eſt peccatum mortale, ſumendo inuidiam, prout dicit triſtitiam de bono alieno inquantum apprehenditur, vt impeditiuum propriæ excellentiæ patèt ex ſecundo notabili. Secunda concluſio, Inuidia eſt peccatum capitale: patet ex tertio notabili. Tertia concluſio. Inuidiæ conuenienter aſſignatæ ſunt quinque prædictæ filiæ: patet ibidem. Ad primum argumentum dicēdum, quòd Auguſt. ſumit ibi libidinem pro improba voluntate, & non pro delectatione immoderata. Poteſt tamen dici, quòd inuidus delectatur in boni ſui ſingularitate, ſicut & iracūdus in adeptione vindictæ, immo quod plus eſt, ſicut iuſtus ex rectitudine volūtatis delectatur dolendo de malo culpæ, ſic etiam inuidus quodammòdo delectatur dolendo de aliena proſperitate: illa tamen delectatio multùm reſperſa eſt amaritudine.

Ad ſecundum argumētum dicendum, quòd triſtitia prout eſt in appetitu ſenſitiuo præciſè, nō habet rationem peccati: ſed ſolùm inquantum acceptatur à voluntate: & ideo inuidia omnino præueniens iudicium rationis non habet rationem peccati: & ex hoc patet reſponſio ad tertium. Primi autem motus inuidiæ etiam in voluntate, dum tamen non ſit ibi conſenſùs deliberatus, puta motus ſurreptitij rationem habēt peccati venialis. Ad quartum argumentum dicendum, quòd ſicut dicit Gregor. Capitalia vitia ſic inuicē coniunguntur, vt non niſi vnum de altero profertur. Prima nāque ſuperbiæ ſoboles eſt inanis gloria, quæ dum mentem corrumpit mox inuidiam gignit, quia dum vani nominis potētiam appetit, ne quis hanc alius adipiſci valeat, tabeſcit, non eſt ergo cōtra rationem vitij capitalis, quòd oriatur ex alio: ſed ſufficit, ꝙ habeat aliquam principalem rationem originandi multa genera peccatorum, fortè tamen propter hoc, quòd inuidia manifeſtè ex inani gloria oritur non ponitur vitium capitale ab Iſodoro li. de ſummo bono, neque à Caſſiano lib. de inſtitutis cœnobiorum. Ad quintum argumentum dicēdum, quòd afflictio in proſperis proximi, pro quanto aliquis triſtatur de eis ſecundum quòd habent quandam gloriam eſt ipſa inuidia: ipſa vero afflictio in proſperis ſecundum quòd proſpera proximi eueniunt cōtra conatum inuidentis, dicitur filia inuidiæ.

Gregor. 31. Moral.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum iræ, quæ eſt vitium capitale, conuenienter aſsignentur ſex filiæ.

Diuus Thom. 1.2. quæſt. 46 art. 1.

TErtio quæritur. Vtrum iræ, quæ eſt vitium capitale conuenienter aſſignentur ſex filiæ, quæ ſunt rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, & blaſphemia. Primo arguitur, quòd ira non ſit peccatum, quia paſſionibus non demeremur, ſicut nec vituperamur, vt dicitur in iij. Ethicor. ſed ira eſt paſſio quædam: igitur. Secundo arg. Super illud Prouerb. Vir iracūdus prouocat

rixas. Dicit gloſ. Ianua eſt omnium vitiorum iracundia, quę clauſa, virtutibus intrinſecus dabitur quies: & qua aperta ad omne facinus armabitur animus. Sed nullum vitium capitale eſt principium omnium peccatorum: ſed quorundam determinate: ergo ira non eſt vitium capitale. Tertio arguitur. Blaſphemia ponitur ab Iſidoro filia ſuperbiæ: ergo nõ eſt filia iræ. Quarto arguitur. Odiũ oritur ex ira, vt dicit Auguſt. in regula, ergo debet numerari inter filias iræ. Contra eſt Gregor. ponẽs ira vitium capitale, & ſibi aſſignans ſex prædictas filias. Primo notandum, quòd circa paſſiones animæ, dupliciter contingit malum. Vno modo ex ipſa ratione paſſionis, quæ cõſideratur ex obiecto, ſicut inuidia, ſecundũ ſuam ſpeciem eſt mala, eſt enim triſtitia de bono aliorum, quod ſecundum ſe rationi repugnat, & ideo inuidia mox nominata ſonat aliquid mali, vt dicit philoſophus. Hoc autem non conuenit iræ, quæ eſt appetitus vindictæ. Vindicta enim poteſt & bene & male appeti. Alio modo inuenitur malum in paſſione, ſecundum ſuam quantitatem: puta ratione ſuperabundantiæ, vel defectus: & ſic malum inuenitur in ira quando aliquis iraſcitur plus vel minus, præter rectam rationem. Cùm autem iraſcitur ſecundum rectam rationem, tunc iraſci eſt laudabile: puta ſi quis vindictam appetit ſecundum ordinem rationis, talis ira eſt laudabilis, & vocatur ira per zelum. Si vero aliquis appetat vindictam fieri de eo, qui non meruit, vel vltra quam meruit, vel etiam non ſecundum legitimum ordinem, vel non propter debitum finem qui eſt conſeruatio iuſtitiæ, & correptio culpæ: aut etiam ſi appetẽdo iuſtam vindictam legitimo modo, & propter debitum finem fieri mouetur aliquis immoderate in animo, aut etiam exterius, talis ira eſt vicioſa, & vocatur ira per vitium. Secundo notãdum, quòd motus iræ poteſt eſſe inordinatus dupliciter. Vno modo ex parte appetibilis: vtpote cum quis appetit iniuſtam vindictam, vel iniuſto ordine, vel propter indebitũ finem: & ſic ira eſt peccatum mortale, quia contrariatur iuſtitiæ, & charitati: poteſt tamen contingere, quòd talis appetitus vindictæ ſit peccatum veniale propter imperfectionem actus, quæ quidem imperfectio attenditur, vel ex parte appetentis: puta cùm motus iræ præuenit iudi-

Gregor. 31. Moral.

2. Ethic.

cium rationis, vel ex parte appetibilis: puta cum quis appetit in aliquo modo ſe vindicare, quod nihil eſt reputandum, ita quòd etiam ſi actualiter inferatur, non eſſet peccatum mortale: puta ſi quis parum trahat aliquẽ puerum per aurem, vel per capillos aut aliquid huiuſmodi. Alio modo poteſt eſſe motus iræ inordinatus ex modo iraſcendi, quia ſcilicet nimis ardenter iraſcitur interius, vel nimis manifeſtat iram ſuam exterius: & ſic ira ſecundũ ſe non habet rationẽ peccati mortalis. Poteſt tamen contingere, quòd ſit peccatum mortale: puta ſi quis ex vehementia iræ excidat à dilectione Dei, vel proximi. Tertio notandum, quòd ira hoc habet, quòd ex ea multa vitia nata ſunt oriri duplici ratione. Primo ratione appetibilis inquantum vindicta appetitur ſub ratione iuſti, & honeſti, quod ſua dignitate allicit. Alio modo ex ſuo impetu quo præcipitant mentem ad multa inordinata peragenda. Vnde patet, quòd ira eſt vitium capitale. Poteſt autem huiuſmodi ira tripliciter conſiderari. Vno modo, ſecundum quòd eſt in corde: & ſic ex ea naſcuntur duo vitia. Primum eſt indignatio, inquantũ quis reputat eum contra quem iraſcitur indignum eſſe, vt ſibi tale quid fecerit. Aliud eſt tumor mentis, inquantum quis animum ſuum implet diuerſis cogitationibus excogitando diuerſas vias vindictæ. Secundo modo conſideratur ira, ſecundùm quòd eſt in ore, & ſic ex ira duplex vitium procedit. Primum dicitur clamor inquantum aliquis inordinate, & confuſe loquendo, iram ſuam demonſtrat. Aliud autem vitium eſt ſecundum quòd quis prorumpit in verba iniurioſa, quæ quidem ſi ſint contra proximum vitium, illud dicitur contumelia. Si vero ſint cõtra Deum dicitur blaſphemia, quæ opponitur confeſſioni fidei, & importat derogationem alicuius pertinẽtis ad diuinam maieſtatem, puta cum quis vel negat aliquid de Deo, quod ei conuenit, vel de Deo aſſerit, quod ei non conuenit, vel alteri attribuit, quod ſoli Deo conuenit. ſi autem hoc fiat ſecundum opinionem intellectus tantũ, aut etiam cum quadã affectus deteſtatione dicitur blaſphemia cordis. Si autẽ exterius procedat per locutionem omnis blaſphemia. Tertio modo conſideratur ira ſecundum quòd procedit vſque in factum, & ſic ex ira oriuntur rixę, per quas intelliguntur

ſiguntur omnia nocumenta, quæ facto proximis inferũtur ex ira. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Ira prout dicitur appetitus inordinatus vindictæ, quandoque eſt peccatum mortale, & quandoque veniale, patet ex ſecundo notabili. Secunda concluſio. Ira eſt peccatũ capitale, patet ex tertio notabili. Tertia concluſio. Conuenienter aſſignantur ſex filiæ iræ, patet ibidem. Ad primum argumentum dicẽdum, quòd ibi philoſophus loquitur de paſſionibus ſecundum abſolutam rationem paſſionis, & non ſecũdum quòd à ratione regulantur, vel regulam tranſgrediuntur. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd ira dicitur ianua omnium vitiorum per accidens, ſcilicet remouendo prohibẽs inquantum impedit iudicium rationis per quod homo retrahitur à malis: directè autem, & quaſi per ſe eſt cauſa aliquorum ſpecialium peccatorum, quæ dicuntur filiæ eius. Ad tertium argumentum dicendum, quòd blaſphemia in quam quis prorumpit mente deliberata procedit ex ſuperbia hominis contra Deum ſe erigentis. Blaſphemia vero in quam quis prorumpit ex commotione animi procedit ex ira. Ad quartum argumentum dicẽdum, quòd odium, & ſi aliquando naſcatur ex ira, habet tamen aliquam priorem cauſam ex qua directius oritur, ſcilicet triſtitia.

Vtrum Accidia ſit peccatum mortale.

D. Thom. 2. 2 q. 35. art. 1 2. 3. 4.

QVÆSTIO QVARTA.

QVartò quæritur. Vtrum accidia ſit peccatũ mortale capitale, cui conuenienter aſſignantur ſex filiæ; quæ ſunt malitia, rãcor, puſillanimitas, deſperatio, torpor circa præcepta: vagatio mentis circa illicita. Primo arg. ꝙ accidia non ſit peccatum, quia accidia eſt quędam paſſio; eſt enim ſpecies triſtitiæ, vt dicit Damaſc. Secundo arg. Accidia inuenitur in viris perfectis. Dicit enim Caſſianus lib. de inſtitutis cœnobiorũ, quòd accidia eſt ſolitariis magis experta, & in heremo cõmorantibus infeſtior hoſtis, ac frequens, ergo non eſt peccatum mortale. Tertio arg. Malitia eſt genus ad omnia vitia, & ſimiliter vagatio

mentis circa illicita in omnibus vitiis inuenitur. Torpor autem circa præcepta idem videtur eſſe, quòd accidia, ergo huiuſmodi non ſunt filiæ accidiæ. Contra eſt Gregor. ponēs accidiam eſſe vitiū capitale, & habere prædictas filias. Primo notandū, ꝙ accidia, vt hic ſumitur, nominat triſtitiam, ſiue faſtidium ſpiritualis boni: & ideo directè repugnat effectui charitatis, qui eſt gaudere de ſpirituali bono. Vnde patet, quòd accidia ſecūdum ſuum genus eſt peccatum mortale. Eſt tamen conſiderandum ſicut etiam antè dictum eſt, quòd peccata, quæ ſecūdum ſuum genus ſunt mortalia, non ſunt mortalia, niſi quando ſuam perfectionem conſequuntur. Eſt autem conſummatio peccati in conſenſu rationis, vnde ſi deſit conſenſus rationis, tunc propter imperfectionem actus peccatum eſt veniale. Eſt ergo regula generalis, quòd in quocunque genere peccati ſenſus inordinati motus abſque cōſenſu rationis expreſſo, aut interpretatiuo non poteſt habere rationem peccati mortalis, motus ergo accidiæ quando eſt propter repugnātiam carnis ad ſpiritum, ſi ratio ſibi non conſentit, eſt peccatum veniale, immo ſi ratio viriliter deteſtur, nullum pœnitus eſt peccatum: ſed materia exercendæ virtutis, quod etiam eſt intelligēdum in omni genere peccati. Si vero motus accidiæ habeat conſenſum rationis, ita quòd voluntas deliberatè fugiat, & horreat, & quaſi deteſtetur bonum diuinum, & ſpirituale carne omnino contra ſpiritum præualente, tunc manifeſtum eſt, quòd accidia eſt peccatum mortale. Secūdo notandum, quòd ſicut prædictum eſt inuidia, quæ eſt triſtitia de bono proximi eſt vitium capitale, eo quòd ex inuidia homo impellitur ad aliqua facienda, vt fugiat triſtitiam, vel vt triſtitiæ ſatisfaciat, & ſic eadem ratione accidia, quæ eſt triſtitia de bono diuino ponitur vitium capitale, cui Gregorius aſſignat ſex prædictas filias. Quia enim, vt dicit philoſophus octauo Ethycorum. nullus poteſt diu abſque delectatione manere cum triſtitia. ideo ex triſtitia contingit aliquid dupliciter oriri. Vno modo, vt homo recedat à contriſtantibus. Alio modo, vt tranſeat ad delectantia, ſic enim illi qui non poſſunt gaudere ſpiritualibus delectationibus ſe transferunt ad corporales, vt dicit philoſophus. In fuga autem triſtitiæ primo fugit homo contri-

8. *Ethic.*

ſtantia, & ſecundo etiam impugnat ea quæ triſtitiam ingerunt: ſpiritualia autem bona, de quibus accidia triſtatur ſunt finis, & id quod eſt ad finem: fuga autem finis fit per deſperationem: fuga vero eorum, quæ ſunt ad finem, quantum ad ardua, quæ ſub ſunt conſiliis fit per puſillanimitatem: quantum vero ad ea, quæ pertinent ad communem iuſtitiam fit per torporem circa præcepta. Impugnatio autem bonorum ſpiritualium contriſtantium, quandoque quidem eſt contra homines, qui ad bona ſpiritualia inducunt, & hæc dicitur rancor. Quandoque eſt contra ipſa ſpiritualia bona, quę deteſtatur aliquis: & hęc propriè eſt malitia. inquantum vero propter triſtitiam aliquis ſe transfert ad delectabilia exteriora, ponitur filia accidiæ euagatio circa illicita: patet itaque, quòd malitia hîc non ſumitur ſecundum quod eſt genus omnium vitiorum: neque etiam rancor accipitur hic cōmuniter prò odio, ſed pro quadam indignatione contra eum, qui ad ſpiritualia bona inducit, neque etiam hic accipitur vagatio mentis circa illicita, prout generaliter reperitur in omni peccato: ſed modo, quo dictum eſt ex his patet reſponſio ad tertium argumentum. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Accidia ex genere ſuo eſt peccatum mortale capitale, cui conuenienter aſſignantur ſex rami, ſiue filiæ: patet ex dictis tam in primo, quàm in ſecundo notabili. Ad primum argumentum dicendum, quòd conſequentia non valet, quia licet paſſio ſecundum ſe non habeat rationem peccati, tamen in paſſione immoderata, materialiter conſiſtit peccatum pro quanto voluntas debet moderari, ſiue regulare talem paſſionem, & tamen non regulat. Ad ſecundum argumentum patet reſponſio ex primo notabili. Ad tertium argumentum ex tertio.

Vtrum Auaritia ſit peccatum mortale.

Thom. 1. 2. q. 118. art 1 & 8.

QVÆSTIO QVINTA.

QVintò quæritur. Vtrum auaritia ſit peccatum mortale capitale: cui conuenienter aſſignantur ſeptē

filiæ,ſcilicet proditio,fraus,fallacia, periurium, inquietudo,violentia,& contra miſericordiam obduratio. Primò arg.quòd auaritia non ſit peccatum,quia quæ naturaliter adueniunt,non ſunt peccata,ſed auaritia naturaliter conſequitur ſenectutem, & quemlibet defectum,vt dicit philoſophus:igitur. Secundo arg. quòd auaritia non ſit peccatum capitale: vitia enim capitalia,vt ſuprà dictũ eſt habent fines principales ad quos ordinantur fines aliorum vitiorum,ſed hoc non cõpetit auaritiæ,quia diuitię quas auaritia appetit,non habẽt rationẽ finis,vt dicitur primo Ethic.igitur. Tertio arg Auaritia opponitur liberalitati: proditio aut fraus,& fallacia opponũtur iuſtitiæ; ergo nõ pertinent ad auaritiam. Quarto arg.Iſidorus ponit nouẽ filias auaritiæ,quæ ſunt mendaciũ,fraus,furtũ,periurium, turpis lucri appetitus,falſa teſtimonia,violentia,inhumanitas,rapacitas: ergo prædicta aſſignatio non eſt conueniens. Contra eſt Gregor. Moral. Primo notandũ,quòd ea,quæ ſunt ad finẽ neceſſe eſt cõmenſurari fini,ſicut medicinam ſanitati,vt patet per philoſ. primo politicorum: bona autem exteriora habẽt rationem vtiliũ ad finem, ideo non ſunt optanda , niſi ſecundum menſuram prout videlicet ſunt neceſſaria ad vitam . Dum ergo aliquis immoderate vult ea acquirere vel retinere peccat,quod pertinet ad rationem auaritiæ,quę diffinitur eſſe immoderatus appetitus habendi.Et ſi ſumatur generaliter auaritia non ſolùm eſt pecuniæ, ſed etiam ſcientiæ & altitudinis, vt dicit Greg.in quadã homelia:& ſecundum hoc non eſt ſpeciale peccatũ . Si vero ſumatur ſpecialiter pro immoderato appetitu habendi vel retinendi poſſeſſiones, quæ nomine pecuniæ communiter deſignãtur, ſic auaritia eſt ſpeciale peccatum . Secundo notandum , quòd auaritia ſpecialiter ſumpta dupliciter dicitur . Vno modo prout dicit immoderantiam immediate circa acceptionem,& conſeruationem diuitiarum , inquantum ſcilicet aliquis accipit,vel retinet vltra debitũ, & ſic opponitur iuſtitiæ. & hoc modo ex genere ſuo eſt peccatum mortale . Alio modo prout nominat immoderantiam circa interiores affectiones diuitiarum,puta cum quis nimis amat vel deſiderat diuitias,aut nimis delectatur in eis . etiam ſi nolit rapere aliena,& hoc modo auaritia opponitur liberalita-

Gregor.36.

ti,& ſi tantùm excreſcat, quòd præferatur charitati Dei, vel proximi eſt peccatum mortale: alias autem eſt peccatum veniale. Tertio notandum, quòd ex auaritia nata ſunt oriri multa vitia ſecundum rationem finis. Diuitiæ enim quas appetit auaritia maximè promittunt ſufficientiam, vt dicit Boëtius iij.de conſolatione, cuius ratio eſt, quia ſicut dicit philoſophus v. Ethicor. Donatione vtimur quaſi fideiuſſore ad habenda omnia. Et ſapiens dicit, quòd pecuniæ obediunt omnia: ideo auaritia eſt vitium capitale ex quo oriuntur ſupradictæ ſeptem filiæ, quia auaritia, quæ eſt ſuperfluus amor habendi diuitias in duobus excedit. Primo in retinendo, & ſic ex ea oritur obduratio cordis contra miſericordiam, quia ſcilicet cor auari, miſericordia non emollitur, vt de ſuis diuitiis ſubueniat miſeris. Secundo ſuperabundat in accipiendo, & ſecundum hoc auaritia poteſt conſiderari dupliciter. Vno modo ſecũdum quòd eſt in affectu:& ſic ex ea oritur inquietudo inquãtum homini ingerit ſollicitudinem & curas ſuperfluas. Auarus enim non impletur pecunia, vt dicit Eccleſiaſtes. Alio modo conſiderari in effectu, & *Eccleſ.5.* ſic in accipiendo vltra debitum quãdoque vtitur vi, quod pertinet ad violentiam, quãdoque autem dolo, quæ ſi fiat in verbo ſic erit fallacia quantum ad ſimplex verbum. periurium autem ſi addatur confirmatio iuramẽti. Si autem dolus committitur in opere, ſic quantum ad res erit fraus, quantum autem ad perſonas proditio, vt patet de Iuda, qui ex auaritia prodidit Chriſtum. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Auaritia eſt peccatum capitale cui conuenienter aſſignantur ſeptem prædictæ filiæ, vt patet ex tertio notabili. Ad primũ arg. dicendũ, quòd naturales inclinationes ſunt regulandæ, ſecundum rationem, & ideo quamuis ſenes propter naturæ defectũ auidius rerum temporalium requirant ſubſidia, ſicut & omnis indigens quærit ſuæ indigentiæ ſupplementum, non tamen à peccato excuſantur ſi immoderate diuitias ament. Ad ſecundum arg. dicendum, quòd licet pecunia ordinetur ad finem, & habeat rationem medij & vtilis, quia tamen virtute ipſius conquiri poſſunt omnia ſenſibilia, ideo ſpecialem rationem appetibilitatis habet, & ſecundum hoc habet quodammodo rationem finis. Ad

tertium arg. dicendum, quòd non oportet filias alicuius vitij capitalis ad idem genus vitij pertinere, quia ad finẽ vnius vitij poſſunt ordinari etiam peccata alterius generis. Aliud enim eſt peccatum habere filias, & habere ſpecies. Ad quartum arg. dicendum, quòd illa nouem reducuntur ad iſta ſeptem. Nam mendacium, falſum teſtimonium continentur ſub fallacia, & furtum ſub fraude. appetitus autem turpis lucri pertinet ad inquietudinem, rapacitas ad violenciam, & inhumanitas ad obdurationem contra miſericordiam.

Vtrum gula ſit peccatum mortale.

Thom 2.2.q 148.art.1 2 3.4.5.6.

QVÆSTIO SEXTA.

SExto quæritur. Vtrum gula ſit peccatum mortale capitale. Cui conuenienter aſſignẽtur quinque aliæ, ſcilicet inepta lætitia: ſcurrilitas, immunditia, multiloquium, ebetudo mentis, circa ſpiritualium intelligẽtiam. Primo arg. quòd gula non ſit peccatũ mortale, quia omne peccatum mortale contrariatur alicui præcepto decalogi, & charitati, quod de gula non videtur. Secundo arg. quòd non ſit vitium capitale, quia videtur eſſe minimum peccatorum. ſecundum genus ſuum, vtpote plus appropinquans ad id, quod eſt ſecundum naturam: igitur. Tertio arguitur. Inepta lætitia concomitatur omne peccatũ, ergo non cõuenienter ponitur filia gulæ Cõtra eſt Greg. 31. Mor. Primo notandũ, quòd gula nominat appetitũ inordinatũ edendi & bibendi. Poteſt eſſe autẽ ille appetitus inordinatus dupliciter. Vno modo per carentiam ordinis debiti circa finem vltimum, quia videlicet ab eo auertit: puta cum quis delectationi gulæ inhæret tanquã fini, & eam præfert diuinæ dilectioni, & ſic eſt peccatũ mortale. Vnde etiam ille peccat mortaliter, qui ſcienter vult ſe inebriare, quia per ebrietatem tollitur vſus rationis, qui neceſſarius eſt ad peccata declinanda, & opera virtutum exercenda. Alio modo poteſt eſſe talis appetitus inordinatus, per carentiam ordinis in modo appetendi tantùm puta, cum quis nimis ardenter concupiſcit de-

lectationem ciborum, aut etiam aliquem exceſſum ſic tamen, quòd propter hoc nihil agere vellet contra legem Dei: tunc eſt peccatum veniale. Et ibi aduertendum eſt, quòd vitium gulæ non cõſiſtit in ſubſtantia cibi & potus, ſed in concupiſcentia immoderata, & non regulata ratione: ideo ſi quis excedat in quantitate cibi non propter cibi concupiſcentiam: ſed æſtimans id ſibi neceſſarium eſſe hoc non pertinet ad gulam, ſed ad aliquam imperitiam. Secundo notãdum, quòd ex gula multa ſolent oriri vitia ex eo, quòd finis eius eſt multum appetibilis ex eo, quòd cibus eſt ordinatus ad conſeruationem vitæ. gula tamen magis eſt circa delectationes cibi, quàm circa cibos, vt dictum eſt. ideo inter filias gulæ ponuntur illa vitia, quæ ex immoderata delectatione cibi & potus, vt plurimum conſequuntur, quæ quidem vitia poſſunt accipi, vel ex parte corporis. Ex parte autem animæ quadrupliciter. Primo quantum ad rationem cuius acies per gulam ebetatur: & ſic ponitur filia gulæ ebetudo ſenſus, circa intelligentiam propter fumoſitates ciborum perturbantium caput. Secundo quantum ad appetitum, qui per gulam deordinatur quaſi ſopito rationis gubernaculo, & quantum ad hoc ponitur inepta lætitia, omnes enim aliæ inordinatæ paſſiones ad lætitiam, & triſtitiam ordinãtur. vt habetur. Tertio quantum ad inordinatum verbum: & 2. *Ethic.*
ſic ponitur multiloquium. Quarto quantum ad inordinatum actum, & ſic ponitur ſcurrilitas ideſt modus, ſiue geſtus exterior incompoſitus. Ex parte autem corporis ponitur immunditia, quæ attenditur, ſecundum inordinatam emiſſionem quarumcunque ſuperfluitatum. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Gula eſt peccatum capitale, & ſibi conuenienter aſſignantur prædictę filiæ. patet ex dictis. Ad primum argumentum dicendũ, quòd gula eſt peccatum mortale inquantum auertit à Deo, & ita repugnat præcepto diuinæ dilectionis. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd non oportet vitium capitale habere maximam grauitatem: ſed ſufficit, quòd habeat finem maximè appetibilem: finis autem vt hic loquimur attenditur in peccato ex parte conuerſionis. grauitas autem principalius attenditur ex parte auerſionis. Ad tertium argu. dicendum, quòd lætitia de actu vel fine

peccati concomitatur, aut conſequitur omne peccatum maximè quando procedit ex habitu: ſed lætitia vaga incōpoſita, quæ hic dicitur inepta præcipuè oritur ex gula.

Vtrum luxuria ſit peccatum capitale.

D. Thom. 2.2. quæſt. 153. art. 1. 2. 3. 4. 5.

QVÆSTIO SEPTIMA.

SEptimo queritur. Vtrum luxuria ſit peccatum capitale cuius conuenienter aſſignantur octo filiæ, ſcilicet cæcitas mentis: inconſideratio, præcipitatio, inconſtantia, amor ſui, odium Dei, affectus præſentis ſæculi: horror vel deſperatio futuri. Primo arg. quòd luxuria nō ſit peccatum, quia quilibet poteſt licitè vti vtlibet eo, quod ſuū eſt: ſed in actu luxuriæ homo vtitur eo, quod ſuum eſt. igitur. Secundo arguitur. Luxuria cauſatur ex deſperatione. ſecundum illud ad Ephe. 4. Qui deſperantes ſeipſos tradunt impudicitiæ, ſed deſperatio non eſt vitium capitale ergo multominus luxuria. Tertio arg. Amor ſui eſt principium omnis peccati, vt patet per Aug. de ciuitate Dei, ergo non eſt filia luxuriæ. Contra ex Grego. 21. moralium. Primo notandum, quòd finis luxuriæ propriè dictæ, vt hic ſumitur videlicet pro appetitu immoderato venereorum eſt delectatio ipſorum venereorum, quæ eſt maxima & maximè appetibilis, ſecundum appetitum ſenſitiuum. Tum propter eius vehementiam: tum propter connaturalitatem huiuſmodi concupiſcentiæ. ideo manifeſtum eſt, quòd luxuria eſt vitium capitale ex quo multa vitia oriuntur, pro quanto videlicet per luxuriam deordinantur vires ſuperiores, ſcilicet ratio & voluntas per hoc, quòd voluntas nimis condeſcēdit appetitui ſenſitiuo vehementer intendenti obiecto delectabili. Sunt autem quatuor actus rationis in agendis. Primus eſt intelligentia finis, quæ impeditur per luxuriam ſecundū illud Dan. Species decepit te, & concupiſcentia ſubuertit cor tuum. Et ſecundum hoc ponitur cæcitas mentis. Secundus eſt conſilium de agendis propter finem, quod etiam impeditur per concupiſcentiam luxuriæ. Vnde Terentius dicit,

Aug. 14.

de amore libidinoſo, quæ res in ſe, neque conſilium, neque modum habet. Et quantum ad hoc ponitur præcipitatio quæ nominat ſubtractionem conſilij. Tertius actus eſt iudicium de agendis, quod etiam impeditur per luxuriam iuxta illud, quod dicitur Dan de ſenibus impudicis. *Dan. 13.* auerterunt ſenſum, vt non recordarentur iudiciorum iuſtorum. & quantum ad hoc ponitur incõſideratio. Quartus eſt præceptum rationis de agendo, quod etiam impeditur per luxuriam, quæ ex ſuo impetu retrahit hominem ne exequatur illud, quòd decreuit eſſe faciendũ, & quantum ad hoc ponitur incõſtantia mentis. Ex parte autẽ voluntatis cõſequitur duplex actus inordinatus. vnus eſt appetitus finis, & quantũ ad hoc ponitur amor ſui inquantũ ſ. tendit ad propriã delectationem, & per oppoſitum ponitur odium Dei inquãtum ſcilicet ipſe Deus prohibet talem delectationẽ. Alius autem eſt appetitus eorum, quæ ſunt ad finem, & quantũ ad hoc ponitur affectus præſentis ſeculi in quo vult aliquis frui voluptate, & per oppoſitum ponitur deſperatio futuri ſeculi, quia dum quis adhæret carnalibus delectationibus non curat peruenire ad ſpirituales, ſed faſtidit eas. Secundo notandũ, quòd in decretis trigeſimoſexto, quæſtione prima aſſignantur ſex ſpecies luxuriæ. ſcilicet fornicatio ſimplex, quæ videlicet eſt ſoluti cũ ſoluta: adulteriũ in quo violatur lex matrimonij: inceſtus, qui eſt cõcubitus conſanguineorum, vel affiniũ: raptus quando videlicet rapitur mulier per violentiam, quæ poteſt quandoq; inferri tam mulieri, quàm eius patri vel marito. quandoque vero fit talis violentia patri tantũ vel marito ipſa muliere conſentiente. Stuprum, quod eſt illicita defloratio virginis, ſub cura parentum exiſtentis, per quam deflorationem ponitur in via meretricandi. Et vitium contra naturam in quo homo tranſgreditur circa vſum venereum illud, quod eſt ſecundum naturam determinatum. Vnde inter omnes ſpecies luxuriæ hoc eſt vitium grauiſſimum. Fornicatio autem ſimplex habet minorem grauitatem inter omnes luxuriæ ſpecies, & tamen certum eſt; quòd ipſa eſt peccatum mortale cum excludat à regno Dei: vt patet per apoſtolum. Vbi præmiſſa fornicatione cum quibuſdam aliis vitiis ſubdit. qui talia agunt regnũ Dei non poſſidebunt. Et primo ad Corint. *1. ad Cor. 6.*

Sic dicit, neque fornicarij, neque idolis ſeruientes re-
Ephe. 5. gnum Dei poſſidebunt: & ad Ephe. Omnis fornicator
aut immundus, non habet hæreditatem in regno Chriſti
Tho. in c.2. & Dei. Vnde etiam dl. beatus Tho. vbi etiam tractantur
omnia, quæ ſupra dicta ſunt de capitalibus vitiis, & earũ
filiabus, quod fornicatio ſimplex, quæ eſt contra bonum
prolis naſcituræ eſt grauius peccatum, ſecundum ſuam
ſpeciem, quàm illa, quæ ſunt cõtra bona exteriora cuiuſ-
modi ſunt furtum & rapina. Et tamẽ minus graue, quàm
illa peccata, quæ ſunt directe contra Deum, & quàm pec-
catum, quod eſt contra vitam hominis iam nati, ſcilicet
homicidium. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio.
Luxuria eſt vitium capitale cui conuenienter aſſignantur
octo filiæ, & ſex ſpecies. patet ex dictis. Eſt autem auer-
tendum circa ſpecies luxuriæ, quòd ſacrilegium quando-
que numeratur inter ipſas, & dicitur eſſe ſacrilegium lu-
xuria, per quã violatur obſeruantia caſtitatis ad cultum
Dei dedicatæ. Ad primum argu. dicendum, quòd ex eo,
quòd quis inordinatè ſuo corpore vtitur per luxuriam,
iniuriam facit domino, qui eſt principalis dominus cor-
poris noſtri. Ad ſecundum arg. dicendũ, quòd aliqui ab-
ſtinent à delectationibus luxuriæ pręcipuè propter ſpem
futuræ gloriæ, quã deſperatio ſubſtrahit: & ideo deſpe-
ratio dicitur cauſare luxuriam ad modum remouentis
prohibens, & non ſecundum rationẽ, aut modum cauſæ
finalis, quod requiritur ad vitium capitale. Ad tertium
arg. dicendum, quòd amor ſui quantum ad quæcunq; bo-
na, quæ ſibi quis appetit eſt cõmune principiũ omnium
peccatorum. ſed quantum ad appetitum eorum, quæ ſunt
intentiua carnalis delectationis ponitur amor ſui filia
luxuriæ.

Vtrum infidelitas ſit maximum omnium peccatorũ.

Diu. Thom. 2.2 quaeſt. 10 art. 3.

CIrca tertium ſuperius in hac tertia parte propoſitũ,
vbi videlicet eſt facienda ſpecialior conſideratio
aliquorum peccatorum, quorũ videlicet non habetur ſuf-
ficiens determinatio ex prędictis, & magis neceſſaria vi-

detur eorum amplior declaratio. Primo quæritur de infidelitate. An ſit grauiſſimum peccatorum. Primo arguitur, quòd non ſit peccatum: nullus enim peccat in eo, quod vitare non poteſt, ſed non eſt in poteſtate hominis vitare infidelitatẽ Vnde dicitur ad Rom.11.quomodo credent qui non audierunt? quomodo autem audient ſine prædicante? Secundo arguitur. Omne peccatum eſt in voluntate ſecundum Auguſtinum. Sed infidelitas eſt in intellectu quemadmodum & finis, cui opponitur, & non in voluntate, igitur. Tertio arg. quòd infidelitas non ſit maximum peccatorum, quia infidelitas diminuit peccatum. Dicit enim Apoſtolus ad Timo. Fui blaſphemus & perſecutor, ſed miſericordiam cõſecutus ſum, quia ignorans, hæc feci in incredulitate mea. Quarto arguitur. Maior pœna debetur fidelibus peccantibus, quàm infidelibus, ſecundum illud ad Hebr.10. quanto magis putatis deteriora mereri ſupplicia, qui filium Dei conculcauerit, & ſanguinem teſtamenti pollutum duxerit, in quo ſanctificatus eſt, igitur. Contra Aug. exponens illud Ioannis. Si non veniſſem, & locutus eis non fuiſſem peccatum non haberent. Magnum inquit quoddam peccatum ſub generali nomine vult intelligi, ſcilicet peccatum infidelitatis. Primo notandum, quòd infidelitas poteſt dupliciter accipi, vt dicit Thom. Vno modo ſecundum puram negationem, quia ſcilicet aliquis non habet fidẽ eo, quòd nihil audiuit de fide. Alio modo ſecundum contrarietatem ad fidem, quia ſcilicet aliquis contemnit fidem, vel ei repugnat. Primo modo infidelitas non habet rationẽ peccati, ſed pœnæ inquantum talis ignorantia diuinorũ ex peccato primi parentis eſt conſecuta, qui autem ſic ſunt infideles damnantur non propter infidelitatis peccatum, ſed propter alia peccata, quæ ſine fide remitti non poſſunt. Infidelitas vero ſecundo modo dicta peccatum eſt, & oritur ex ſuperbia, & inani gloria inquantum videlicet homo non vult intellectum ſuum ſubiicere regulis fidei, & ſano intellectui patrum. Secundo notandum, quòd peccatum infidelitatis, poteſt cõtingere dupliciter. Vno modo, quia aliquis remittitur fidei iam ſuſceptæ Et hoc dupliciter. Vel in figura, & ſic eſt infidelitas Iudæorũ. Vel in ipſa manifeſtatione veritatis, & ſic eſt infidelitas

Rom.11.
Aug. in lib. de duabus animabus.
1. Timo.1.
2. 2. q.10. art.3.

hæreticorũ & apoſtatando à fide. Alio modũ nõdũ ſuſcẽ ptæ; vt infidelitas paganorum. Hæreſis enim pertinet ad eos, qui fidem Chriſti profitentur, ſed eius dogmata corrumpunt. Apoſtaſia autem ſimpliciter, & abſolute dicta eſt infidelitas, per quam aliquis diſcedit à fide. Tertio notandum, quòd omne peccatum formaliter conſiſtit in auerſione à Deo. vnde tanto peccatum grauius eſt, quanto per ipſum magis ſeparatur homo à Deo. Per infidelitatem autem maxime elongatur homo à Deo quia veram Dei cognitionẽ non habet, nec poteſt eſſe, quod quãtum ad aliquid cognoſcat Deum, qui aliquam falſam opinionem de ipſo habet, quia id quod ipſe opinatur, nõ eſt Deus. Vnde manifeſtum eſt, quod peccatum infidelitatis grauius eſt, quàm quæcunque peccata, quæ contingunt in peruerſitate morum. Secus autem eſt de peccatis, quæ opponuntur alijs virtutib. theologicis. ſ. de deſperatione, & odio Dei, de quibus poſtea dicitur. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Infidelitas, quæ importat contrarietatem ad fidem eſt grauius peccatum, quàm quæcunque peccata oppoſita virtutibus moralibus: patet ex dictis. Ad primum ar. patet ſolutio ex primo notabili. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd licet omne peccatum quantum ad formale ſit in voluntate, non tamen quantum ad materiale remotum, cuiuſmodi eſt actus infidelitatis, qui ex hoc eſt culpabilis, quia imperatur à voluntate. Ad tertium arg. dicendum, quòd in infidelitate duo ſunt conſideranda, videlicet reuiſus ad ea, quæ ſunt fidei, & ignorantia adiuncta. Ex parte primi habet rationem grauiſſimi peccat. Ex parte autem ſecundi habet aliquam rationem excuſationis, maxime quando quis ex malitia non peccat, ſicut fuit in apoſtolo. Ad quartum argumentum dicendum, quod infidelis pro peccato infidelitatis grauius punitur, quicũque alius pro alio peccato virtutibus moralibus oppoſito ſed pro eodẽ peccato commiſſo à fideli, & infideli ceteris paribus grauius punitur, & grauius peccat fidelis, quàm infidelis. Tũ propter notitiam veritatis, quæ reddit eum inexcuſabilem. Tum etiam propter ſacramenta fidei quibus eſt imbutus, quibus contumeliam facit in peccando.

Tho.2.2.q.20.ar.1.& 3.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundo quæritur de deſperatione. Vtrum ſit grauiſſimũ peccatorũ? Primo argu. ꝙ non ſit peccatũ, quia in omni peccato eſt conuerſio ad bonũ cõmutabile & auerſio à bono incõmutabili, vt dicit Aug.lib.de libe.arbi. ſed deſperatio nõ habet conuerſionẽ ad bonũ cõmutabile. Secundo arg. In dãnatis eſt deſperatio continua: ergo ſi deſperatio ſit peccatum, ſequitur, quod continue peccant, & cum creſcente peccato, creſcere debeat pœna: & ſequeretur, quod eorum pœna continue aggrauaretur; quod eſt falſum. Tertio arg quod deſperatio non ſit grauiſſimum peccatum, quia maiori bono, maius malum opponitur, vt patet per philoſo. viij. ethic. ſed charitas eſt maius bonum ſpe, ergo odium Dei eſt maius peccatum, quàm deſperatio. Contra. Peccatum inſanabile videtur eſſe grauiſſimum ſecundum illud Hiere. xxx. Inſanabilis fractura tua peſſima plaga tua ſed peccatum deſperationis eſt inſanabile ſecundum illud Hiere. xv. Plaga mea deſperabilis renuit curari. igitur. Primo notandum quod ſecundum phil.in. vj. ethicorum. Illud quod eſt in intellectu affirmatio, vel negatio, eſt in appetitu proſecutio vel fuga, & quod eſt in intellectu verum, vel falſum eſt in appetitu bonum, vel malum, & ideo motus appetitiuus cõformiter ſe habens intellectui falſo eſt ſecundum ſe malus: falſa autem opinio eſt, quod peccatori pœnitenti veniam deneget Deus. Vnde patet quòd motus deſperationis eſt vitioſus. Non eſt tamen intelligendum per prædicta, ꝙ deſperatio ſemper præſupponat infidelitatem, immo deſperans poteſt quandoque habere rectã fidem in vniuerſali, ſicut enim ille qui fornicatur eligendo fornicationẽ, vt bonũ ſibi, vt tunc licet habeat exiſtimationẽ corruptã in particulari, tamen retinet in vniuerſali exiſtimationem veram ſecundũ fidẽ, ſcilicet, ꝙ fornicatio ſit peccatum mortale, ita ſimul aliquis retinens in vniuerſali illam veram exiſtimationem fidei, quòd peccata remittuntur cuilibet vere pœnitenti poteſt pati

motum deſperationis, quaſi ſibi in tali ſtatu exiſtenti non ſit ſperandum de venia corrupta exiſtimatione eius circa particulare. Secundo notandum, quòd, vt dicit Tho. in ſecunda ſecundæ. Peccata, quæ opponuntur virtutibus theologicis, ſunt ſecundum genus ſuum alijs peccatis grauiora, eo quòd directius, & magis auertunt à Deo, in quo conſiſtit ratio prauitatis virtutibus autẽ theologicis opponuntur infidelitas, deſperatio. & odium Dei. Si autem odium Dei, & infidelitas comparentur deſperationi, inueniuntur ſecundum ſe, ideſt ſecundum rationẽ propriæ ſpeciei grauiora. Infidelitas ei prouenit ex hoc, quòd homo Dei veritatem non credit. Odium vero Dei ex eo, quòd voluntas hominis diuinam bonitatem deteſtatur. Deſperatio vero ex hoc, quod homo non ſperat ſe Dei bonitatem participare. Ex quo patet, quòd infidelitas, & odium Dei ſunt contra Deum, ſecundũ quòd in ſe eſt: deſperatio vero ſecundum, quòd eius bonũ participatur à nobis. Si vero comparetur deſperatio ad alia duo ex parte noſtra, ſic deſperatio eſt periculoſior, quia per ſpem reuocamur à malo: ideo ſublata ſpe irrefrenate labuntur homines in vitia. Vnde ſuper illud prouerbiorum. Si deſperaueris lapſus in die anguſtiæ, minuetur fortitudo tua. Dicit glo. Nihil eſt execrabilius deſperatione. Et Iſid. dicit li. de ſum. bono Perpetrare flagitium aliquod mors eſt animæ, ſed deſperare, eſt deſcendere in infernum. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Deſperatio eſt peccatum grauiſſimum, periculoſiſſimum, & inſanabiliſſimum ex parte peccantis, patet ex dictis. Ad primum argumentum dicendum, quòd in peccatis oppoſitis virtutibus thologicis peccãs primo, & principaliter ſe auertit à Deo, ex conſequenti autem ſe cõuertit ad bonum commutabile. In alijs autem peccatis primo, & principaliter vult ſe conuertere ad bonum commutabile. Ex conſequenti autem recedit ab incommutabili bono. Non enim qui fornicatur intendit à Deo recedere, ſed carnali delectationi inhærere. Ad ſecundum argu. dicendum, quòd deſperatio in dãnatis non imputatur ad culpam, quia impoſſibilis eſt eis reditus ad gratiam, quemadmodum ſi quis in ſtatu viæ deſperat de aliquo, quod non eſt natus adipiſci non eſt peccatum deſperatio, ergo

damnatorum non eſt peccatum:ſed pars damnationis ipſorum. Ad tertiũ ar.patet reſponſio ex ſecundo notabili.

Vtrum odium Dei ſit maximum peccatorum.

Diuus Thomas 2. 2. q. 24. art. 2.

QVÆSTIO TERTIA.

TErtio quæritur de odio Dei. Vtrum ſit ſimpliciter maximum peccatorũ. Arguitur,quod non,quia grauiſſimũ peccatum eſt peccatum in.ſſ. quod eſt irremiſſibile,vt dicitur Math.xij. ſed odium Dei non computatur inter peccata in ſpiritum ſanctum igitur. Secundo arg. Infidelitas plus elongat à Deo cum auferat cogitationem Dei,quàm odium Dei, quod præſupponit eius cognitionem. Contra. Optimo opponitur peſſimum. vt patet per philoſophum , ſed odium Dei opponitur dilectioni Dei , in qua conſiſtit optimum hominis.igitur notandũ, quòd Deus cum per eſſentiam ſuam ſit ipſa bonitas, non poteſt in ſe odio haberi, vt conuenientius,& veriſimilius tenetur,ſed poteſt odio haberi ratione aliquorũ affectuũ ſuorum qui repugnant inordinate voluntati , cuiuſmodi ſunt inflictio pœnæ,& cohibitio peccatorum.In tali autẽ odio Dei per ſe includitur auerſio à Deo quæ in alijs peccatis videtur eſſe ſecundum aliud , cum ergo grauitas peccati conſiſtat in ipſa auerſione, ſequitur,quod odium Dei eſt omnium peccatorum grauiſſimum. Et ſi quæratur de odio proximi. An ſit peccatum grauiſſimum inter peccata,quæ committuntur in proximum. Dicendum,quòd grauitas in peccato commiſſo in proximum poteſt attendi dupliciter. Vno modo ex deordinatione peccatorum. Alio modo ex nocumento illato proximo. Primo modo odium proximi eſt peccatũ grauiſſimum inter peccata in proximũ , quia per illud maxime deordinatur voluntas hominis.Secundo autẽ modo peiora ſunt peccata exteriora:puta homicidium aut membri mutilatio, & huiuſmodi quàm interius odiũ. His præmiſſis,ponẽda eſt talis cõcluſio. Odium Dei ſimpliciter eſt peccatum grauiſſimũ:

Matt.12.

Ethico.lib.8.

patet ex dictis. Non eſt tamen intelligendum, quòd præciſe aliquis odiat Deũ, eo ꝙ odit pœnas inflictas à Deo, aut exhibitione peccatorũ, multi enim odiuntpœnas, qui tamen eas patienter ferunt ex reuerentia diuinæ maieſtatis: ſed, qa odit ipſum Deũ, nõ ſecundũ ſe abſolute, ſed in quantum eſt afflictor pœnarum, & cohibitor vitiorum.

Grego.25.moral. Ad primum argumẽtum dicendum, quod ſicut dicit Gregorius. Aliud eſt bona non facere: & aliud bonorum odiſſe datorem, ſicut aliud eſt præcipitatione, & aliud ex deliberatione peccare. Ex quo datur intelligi, quod odire Deum ſit cum deliberatione peccare, quod eſt peccatum in ſpiritum ſanctum: ideo autem non computatur inter ſpecies peccati in ſpiritumſanctum:, quia generaliter inuenitur in omni ſpecie talis peccati. Ad ſecundum argu. dicendum, quod infidelitas non habet rationem culpæ, niſi inquantum eſt voluntaria Quod autem ſit voluntaria, ex hoc prouenit, quod aliquis odio habet veritatem, quæ proponitur. Vnde patet, quòd ratio peccati in infidelitate ſit ex odio Dei, circa cuius veritatem eſt fides.

Vtrum negligentia ſit peccatum mortale.

D. Tho. 2. 2. q. 54. ar. 3.

QVÆSTIO QVARTA.

QVarto quæritur de negligentia. Vtrum ſit peccatum mortale. Arg. quòd non quia ſuper illud Iob:
Iob 10. Verebar opera mea. &c. Dicit gl. Gregorij, quòd negligentiam minor amor Dei exagerat, ſed vbicunque eſt peccatum mortale, totaliter tollitur amor Dei, igitur.
Prou.29. Contra: Prou. Qui negligit vitam ſuam mortificabitur.
2. 2. q. 54. Notandum, quod ſicut dicit Tho Negligentia pertinet ad imprudentiam, ſicut ſollicitudo ad Prudentiam. Vnde etiam ſecundum Iſid lib. ethimol. Negligens dicitur quaſi nec eligens. electio autem recta eorum, quæ ſunt ad finem, pertinet ad prudentiam: ideo negligentia oppoſita pertinet ad imprudentiam. Ex prudentia. n. prouenit,

uenit, quod ratio ſollicitatur, vt præcipiat quæ debet, vel eo modo, quo debet. Si ergo per negligentiam prætermittatur illud quod eſt de neceſſitate ſalutis, vel ſi voluntas intantum ſit remiſſa circa ea quæ Dei ſunt, vt omnino à Dei charitate deficiat: ſic negligentia eſt peccatũ mortale. Et hoc præcipue contingit quando negligentia eſt contemptum. Si autem negligentia proueniat ex aliquo defectu feruoris in prætermiſſione alicuius actus, vel circunſtantiæ, quæ non ſit de neceſſitate ſalutis, ſic negligentia eſt peccatum veniale tantum. His præmiſſis, ponendà eſt talis concluſio. Negligentia quãdoque eſt peccatum mortale, & quandoque veniale tantum, patet ex dictis. Ad ar. dicendum, quod minor amor Dei poteſt intelligi dupliciter. Vno modo per defectum feruoris, charitatis, & ſic ex eo prouenit negligentia venialis. Alio modo pro defectu ipſius charitatis, ſicut dicitur minor amor Dei, quando quis diligit Deum amore naturali tantum, & ſic ex eo procedit negligentia mortalis.

Vtrum omne mendacium ſit peccatum.

Tho.2 2.q 100.ar.3.4. Duran.3 d.38 q.1 & 2.

QVÆSTIO QVINTA.

QVinto quæritur de mendacio. Vtrum omne mendacium ſit peccatum. Ar. quòd non. dicit Abrahã: ego & puer illuc vſque properantes, poſtquam adorauerimus reuertemur ad vos. ipſe autem intendebat occidere puerum, ergo mentiebatur, dicendo puerum reuerſurum ſecum. Nec tamen eſt veriſimile, quod tunc peccauerit. Secundo arguitur Geneſ. dicit Iacob ſe eſſe primo genitum, quod tamen ſciebat falſum. Tertio arguitur. Geneſ. Dicit Ioſeph fratribus ſuis. Exploratores eſtis & tamen ſciebat oppoſitum eſſe verum. Quarto arguitur. Item dicit de cipho inuento in ſacco Beniamin ſe augurari cum eo, cum tamen non eſſet augurator, quia non licebat augurari habentibus legem Dei. Quinto arguitur Raab mentiebatur de illis exploratoribus. Et Iu-

Geneſ.32. *Geneſ.27.* *Geneſ.42.* *Ioſ.2.*

dith ſimiliter, & Rachel ſternens ſibi ſtramenta cameli ſuper Deos patri ſuo dicens ſibi accidere ſecundum conſuetudinem mulierum. Sexto arguitur. Obſtetrices mentiebantur, dicentes, de mulieribus hebræis, quod haberent artem obſtetricandi, nec videntur peccaſſe in hoc, quia benefecit eis Deus. Præterea non eſt maius peccatū ſimulatio in verbis, quàm in factis, ſed ſimulatio in facto, non ſemper eſt peccatum, ſicut patet in illo facto Dauid, qui coram Achis ſimulabat ſe fruere. Iehu etiam ſimulabat ſe colere Baal, nec tamen ex hoc vituperatur. igitur. Contra eſt Auguſt. Item mentiri eſt abuti voce, & ad hæc enim voces inuentæ ſunt ſecundū Platonem in Thimeo, vt præſto fiant voluntatis indicia. Mentientes autem non vtuntur vocibus tanquam iudiciis voluntatis, ſed oppoſiti. Primo notandum, quòd mentiri ex ratione ſua dicit intentionem malam, ſcilicet intentionem decipiendi, ideo formaliter includit malum velle: & ſic non poteſt eſſe actus bonus. Hoc autem ſic exponit Scotus, quia licet poſitiuus, & malitia non ſint vnum per ſe, nec in conceptu: poteſt tamen aliquod nomen imponi ad ſignificandum non actum ſolum, nec deformitatem ſolam, ſed totum ſimul, ſicut hoc nomen furtum ſignificat non ſolum acceptionem rei alienæ, ſed etiam contra voluntatem eius. cuius eſt, & cuiuſcunque alterius ſuperioris domini. Non poteſt ergo totum illud quod importat nomine furti bene fieri, ſed tamen actum accipiendi rem alienam poſſibile eſt eſſe ſine deformitate: ita in propoſito prolatio quorumcunque verbum poteſt eſſe ſine peccato, ſed prolatio eorum cum conſcientia oppoſiti: & per conſequens cum intentione fallendi non poteſt eſſe ſine peccato. Secundo notandum, quod ſicut di. Scot. vbi ſupra triplex eſt mendacium. ſcilicet perniciosum, officioſum, & iocoſum. Pernicioſum eſt, quod vel eſt nociuum ex ſe, vel nocet cui mentior, vel de quo mentior, & ſi nocumentum eſt circa fidem, vel mores: tunc eſt graue peccatum mortale. Si vero quantum ad vitam corporalem, vel quantum ad fidem coniugalem non ſeruandam, vel quātum ad prolem, vel perſonas qualitercunque ſibi coniunctas auferendas, vel quantum ad alia bona temporalia, ſecundum quam plus, & minus nocet,

Exo. I.
1. Reg. 21.
4. Reg.
Lib. de mēd.
3. diſt. 38.

quod penſatur ex bono, cuius eſt ablatiuum, ſecundum hoc penſatur grauius, & minus graue: & vniuerſaliter omne tale mendacium ex deliberatione dictum eſt peccatum mortale. Prohibetur enim ſimpliciter illo præcepto. Non dices contra proximum tuum falſum teſtimonium. Non enim falſum teſtimonium eſt præciſe in iudicio: ſed quandocunque aliquis ex certa deliberatione aſſerit, quod ignorat, vel cuius oppoſitum ſcit. Officioſum autem eſt mendacium, quod nulli nocet, & alicui vtile eſt. Iocoſum autem mendacium non eſt narrare fabulam, de qua omnes audientes ſciunt, quòd non eſt verum, nec narratur tanquam verum, vbi nec loquens intendit decipere: nec ſermo de ſe eſt deceptiuus: quia non eſt talis, qui ſit natus credi ab audientibus. Sed mendacium iocoſum eſt quando aliquis iocando intendit decipere: non tamen intendens magnum nocumentum inferre: quemadmodum dicit Auguſtin. fuiſſe de mēdacio Ioſeph, qui veraciter voluit decipere fratres ſuos in verbis ſuis dicens. exploratores eſtis. &c. tamen ipſe ſciebat veritatem: ſed iocari potuit de ipſorum deceptione, & de timore quem incurrebunt decepti. Et ſi qui alij hoc ſciuiſſent, percepiſſent tandem ipſum non ſerioſe, ſed iocoſe fuiſſe locutum. De iſtis autem duobus, ſcilicet officioſo, & iocoſo communiter conceditur: quia neutrum eſt peccatum mortale in viris imperfectis: quia neutrum eſt ex ſe contra charitatem, nec contra aliquid de ſe requiſitum ad ſtatum talium perſonarum. Sed in viris perfectis dicitur à quibuſdam vtrunq; eſſe peccatum mortale: quia auferunt eis auctoritatem ne credatur eius: & in hoc faciunt ſtatum ſuum vileſcere, & etiam obſunt audientibus propter ſcandalum. Sed contra hoc arguit Scotus, quia nulla circunſtantia facit quod eſt veniale in vno, eſſe mortale in alio, niſi ille alius neceſſario obligetur ad id quod alter non obligatur: ſed vir perfectus non obligauit ſe ad veritatem ſeruandam in verbis aliquo voto, vel iuramento pluſquam quicunque chriſtianus: ergo circunſtantia perſonæ, quæ nō eſt ſpecialiter obligata, nō transfert veniale in mortale. Tertio notādū ſecundū Sco. ibidem, quod dupliciter intelligi poteſt aliquam perſonā eſſe in ſtatu perfectionis. Vno modo in ſtatu perfectionis

exercendæ vt prælatus. Alio modo in ſtatu perfectionis acquirendæ, vt religioſus. De primo concedi poteſt, quòd exercendo actus ſibi cõpetentes ratione talis ſtatus puta docere, iudicare, prædicare vtrunque mendacium eſſet in eo peccatum mortale; quia aufert auctoritatem doctrinæ, quam prædicat iuxta illud Aug. Si ad ſcripturas ſacras admiſſa fuerint quantumcunq; iocoſa mendacia nihil in eis ramanet ſoliditatis. Et ſimiliter ſi prælatus prædicans intermiſceat aliquod mendacium iocoſum nihil ſoliditatis remanet in doctrina illa: poteſt enim quilibet dubitare de quocunque dicto ab eo, ſicut de mendacio: & ita peribit auctoritas doctorum in docendo, & vtilitas populi audientis. Conſimiliter etiam peribit auctoritas in iudicio ſolemni & intelligendum eſt hoc, quã do ſic profertur mendaciũ, ꝙ non percipitur eſſe dictum ſeorſum ab actu docendi, vel iudicandi: dum enim aliquis ſedet ad iudicandum contingere poteſt eum aliquam trupham miſcere, quæ ex modo loquendi ſcitur non eſſe de iudicio. videtur tamẽ quòd vnicum mendacium iocoſum, vel officioſum nõ impediat auctoritatem decentis, vel iudicantis: ſed tale mendacium frequentatum, vel conſuetudo ſic mentiendi: ſed tunc cum ſecundum iura. Secundus actus conſuetudinem inducit: ſequitur quod actus ſecundus ſit peccatum mortale, & non primus cũ tamen ſecundus ſit omnino ſimilis primo, vt dicitur ſecũdum omnes circunſtantias. Quicquid autem ſit de vno, vel de pluribus ſaltẽ vti talibus mendaciis in actibus alijs à prædicẽdo, & iudicando non eſſet eis peccatũ mortale, excluſa ratione ſcandali. Sed de illo, qui eſt in ſtatu perfectionis acquirendæ non exercendæ videtur aliud dicendum, videlicet, ꝙ non ſit obligatus pluſquam cæteri, niſi ad illa quæ vouit: ideo ſi talis nõ exerceat actus perfectionis cuiuſmodi ſunt docere, & prædicare, & huiuſmodi, non videtur plus peccare mortaliter in mendacio officioſo, vel iocoſo, quàm alius chriſtianus niſi forte propter ſcandalum: quia imperfecti poſſunt magis ſcandalizari de medio talis perſonæ, quàm perſonæ communis: ſed facta non debent iudicari eſſe talia qualia ſunt ex ſcandalo cõſequente vel non ſequente: vniuerſaliter enim ſecundum legem euangelicam vitanda ſunt quæcunque ſcandala

Augu. in epiſ. ad Hieronym.

puſillorum: ſecundum illud Mat. Veh homini illi per quem ſcandalum venit. Scandala autem phariſæorum nō data: ſed accepta non ſunt vitanda: iuxta illud Matth. dicētibus diſcipulis. Scis, quia phariſei audito hoc verbo, ſcandalizati ſunt. Reſpōdit Chriſtus. Sinite eos, ceci ſunt & duces cecorum. Siue igitur in factis, quæ habent aliquā malitiam puta venialem, ſiue in factis indifferentibus ex ſe cuiuſmodi eſt comedere carnes: de quo dicitur Apoſtolus. Si frater meus ſcandalizatur, non manducabo carnes in æternum. Si talia facta nata ſunt ſcandaliſare occaſionaliter puſillos præſentes, vitanda ſunt propter ſcandalum: ſed per hoc non poſſumus iudicare quale ſit illud factum ex natura facti in ſe. Quantum eſt igitur ex natura mendacij officioſi, & iocoſi in facti ſecundo modo dictis non videtur, ꝙ exiſtens in ſtatu perfectionis acquirēdæ plus obligeretur ad vitandum tale peccatum, quàm quicunque chriſtianus. Veruntamen ſi recta ratio dictet, quòd actus eius vnicus, vel frequentatus ſit ſcandalum audientibus, quamuis conſimiles actus in alio non eſſet ſcandalizatiuus ille tenetur ex charitate proximi vitare ſcādalum, ſicut tempore perſecutionis tenetur paſtor nō fugere. quando videlicet ex tali fuga alij ſcandalizantur: & etiam quando in ſubditis propter eius abſentiā eſſet detrimentum ſalutis. Alius autem qui eſt in ſtatu perfectionis acquirendæ, & qui non eſt paſtor, non ſic tenetur ex neceſſitate non fugere: ſed tamen tenetur non ſcandalizare proximum fugiendo. Et quandoque eius fuga eſſet ſcādalizatiua, vbi fuga infirmi non eſſet ſcandalizatiua. Iudicarēt enim alij ex fuga eius, ex quo talis qui talē vitā elegit non exponit vitam ſuam pro fide defendenda, quòd non eſt vita exponenda pro tali cauſa, vel, quòd non bene ſentit de fide. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt, Omne mendacium eſt peccatum patet ex primo notabili. Secunda concluſio. Mendacium pernicioſum eſt peccatum mortale: patet ex ſecūdo notabili. Tertia concluſio. Mendacium officioſum, & iocoſum communiter ſunt peccata venialia: in viris tamen perfectis quandoque poſſunt eſſe mortalia: patet ex tertio notabili. Ad primum argu. dicendum, quòd Abraham non dicit contra illud, quod habuit in mente. Nam ſicut

Matt. 18.

Matt. 15.

refert Ioſephus lib. antiquitatum, dum iret ſolus cum filio informauit eum qualiter fuerit miraculoſe conceptus, & quòd ſi immolaretur Deus eum reſuſcitaret: & hoc creditur firmiter expectaſſe: quia non dubitauit de promiſſione Dei. In Iſaac vocabitur tibi ſemen: credebat igitur Iſaac ſecum reuerſurum. Ad ſecundum arg. licet aliqui conentur ſaluare Iacob, & aliquos patres veteris teſtamenti non fuiſſe mentitos: nulla tamen videtur neceſſitas aſſerendi eos nunquam fuiſſe mentitos: poſſunt tamen dici tales ſermones figuratiue intellectu, quàm verba primo exprimant. Vnde dici poteſt, quòd Iacob miſtice dicit ſe Eſau eſſe primogenitum Iſaac: quia videlicet primogenita illi de iure debebantur. Ad tertium argu. dicendum, quòd mendacium Ioſeph contra fratres non fuit niſi iocoſum: in fine enim aperuit fratribus veritatem, & interim dum terruit eos puniuit ipſos de proditione qua vendiderant eum. Ad quartum argu. ſimiliter dicendum eſt. Ad quintum, & ſextum dicendum, quòd non oportet excuſare Raab Rachelem, & obſtetrices: non enim in ſcriptura commendatur factum earum quantum ad mendacium: licet commendetur prudentia Raab qua ſibi, & ſuis procurauit ſalutem. De obſtetricibus autem ſunt opiniones diuerſæ, & forte illa eſt probabilior, quæ dicit eas habuiſſe bonum motũ pietatis, propter quæ remunerauit eas Deus temporaliter. Vel probabilius dici poteſt, quòd mendacium illud fuit officioſum: quia nulli nociuum & vtile ad ſalutem paruulorum, & Deum remuneraſſe eas pro bono motu: nec tamen eis abnegaſſe vitam æternam pro peccato veniali. Sed tunc eſt dubium ſi quando ſit eligendum peccatum veniale cum magno motu pietatis aut ſimul vtrunque fugiendum. dicendum, quòd nunquam eſt licitum mendacium dicere ad hoc, quòd aliquis alium à quocunque periculo liberet: licet tamen veritatem occultare prudenter ſub aliqua diſſimulatione, vt Auguſtinus dicit. Ad illud autem, quòd dicitur de Iudith: dicunt aliqui, quod illa verba exceſſiua, quæ dixit non dicebat Oloferni, ſed Deo. Non enim tenebatur loqui extraneo ſecundum intentionem audientis. Alij autem dicunt, quòd non eſt magnum incõueniens concedere eã fuiſſe

mentitam officioſè genti ſuæ: ſcilicet perniciòſè illi cuius mortem intendebat. Iſta tamen officioſitas præfertur illi perniciositati: quia bonum reipublicæ populi colentis Deum, præferendum eſt bono temporali perſonæ infidelis. Sed huic obuiat, quia in bellando contra quæcunque oportet ſeruare fidem, ita quòd infidelitas, vel mẽdacium cuiuſcunque chriſtiani in bello contra infidelem damnatur: licet poſſit vti aliquibus cautelis belli, quæ non per ſe repugnant veritati. Non videtur ergo omnino certum, ꝙ ipſa ſit omnino excuſanda à peccato: licet factũ eius narretur in ſcriptura tanquam laudabile quantum ad aliqua. Ad ſeptimum argu. dicit Scot. quòd aliquis poteſt ſimulare per aliqua ſigna ſe habere aliqua bona. quæ nõ habet, & talis ſimulatio eſt hypocriſis, & peccatum mortale quidem quando hypocrita non curat ſanctitatem habere: ſed ſolùm ſanctus apparere. Si vero intẽdat ſolummodo apparentiam ſanctitatis non contẽnendo illam, tunc eſt peccatũ veniale, niſi ordinet talem ſimulationem ad aliquem finem cõtrariũ charitati Dei, vel proximi: puta ad ſeminandum falſam doctrinam, vel ad adipiſcendum eccleſiaſticam dignitatẽ indignè: tunc enim eſſet peccatum mortale. Alio modo poteſt aliquis ſimulare mala non ineſſe ſibi: & hoc dupliciter, vel oſtendendo ſigna oppoſita illis malis, vel non oſtendendo ſigna, quæ conſueuerunt, ſequi mala illa. Primum iſtorum videtur pertinere ad ypocriſim: puta ſi lubricus audiens loqui de mulieribus ſpuat in ſignum caſtitatis. Secũdum vero non eſt malum, immo aliquo modo laudabile cùm ex oppoſito vituperabile ſit prædicare proprium peccatum. In indifferentibus autem poteſt aliquis facere aliqua, quæ ex natura ſua ſunt ſigna alicuius, ſicut ſudare ſignum eſt fatigationis: & aliqua quæ ex natura rei non ſunt ſigna: ſed ſcit ea concipi à circunſtantibus tanquam ſigna, ſicut ſpumare ex natura ſua non eſt ſignum inſanæ mentis: tamen poteſt ſcire aliquis illud indicari à circunſtantibus tanquam ſurię ſignũ. Vniuerſaliter ergo de prima, & ſecunda ſimulatione, dicendum, quòd ſunt peccata, & frequenter mortalia, quia ypocriſis. Simulatio autem tertia, dum modo malũ aliud non committatur, eſt laudabilis. In differentibus vero ſimulatio prima: licet quandoque eſſet mala: non tamen

grauiter: ſimulatio autem quinta, quæ eſt ſecunda in indifferentibus.nullum peccatum eſt : & talis fuit ſimulatio Dauid. Simulationem verò Iehu, non oportet excuſare, quia præter illam ſimulationẽ adduxit mendacia dicens. Sacrificium mihi magnũ eſt Baal:quod mendacium, licet ſecundũ intẽtionem ſuam eſſet quodãmodo officioſum, quia deſtructiuum cultus Baal. Tamen ex ratione ſua erat pernicioſum : non ſolum, quia procuratiuum mortis eorum : ſed etiam,quia procuratiuum mortis quantum erat ex ſe ad cultum Baal . Et licet commendetur inquantum deteſtabatur, & perſequebatur cultum Baal vituperatur tamen,quia non receſſit à cultu Ieroboam: nec fuit verus cultor de Iſrael.

Vtrum periurium ſit peccatum mortale.

Thom.1.2.q.98.art.2 & 3. Duran.3.d.39.q.5.

QVÆSTIO SEXTA.

SExtò quæritur de periurio. Vtrum omne periurium ſit peccatum mortale. Arguitur quòd nõ, quia poteſt quis iurare,quod eſt illicitum implere:ergo non implendo,illud non eſt peccatum. Et tamen ille qui iurauit, non implendo quod iurauit,periurat:igitur.Secũdo arguitur. Grauius eſt iurare per Deum,quàm per euangeliũ : ergo periurare per Deum eſt grauiſſimum : ergo communes perſonæ tota die peccant mortaliter: quia pro nihilo habent iurare per Deum:etiam aſſerendo falſum.Tertio arguitur. Non omne iuramẽtum promiſſorum obligat neceſſario:igitur,nec omne periurium eſt peccatum mortale. Antecedens patet primo de iuramento coacto . extra de iureiurando:ſecundo de iuramento doloſo, in quo iurans,non intẽdit ſe obligare: nullus autem obligatur,niſi intendat ſe obligare. Contra. Non periurabis:reddes autem domino Deo iuramẽta tua . Primo notandum, quòd iuramentum eſt aſſertio dicti humani, quòd ipſum ſit verum,& hoc vltimate iuxta illud ad Hebræos.Omnis controuerſiæ finis eſt iuramentum:homo enim ſciens hominem eſſe mendacem,& ignorantẽ:& per conſequẽs poſſe fallere , & falli non poteſt certam fidem adhibere dictis humanis ; & ideo inuentus eſt modus aſſerendi dicta hu-

Exod.31. *Heb.12.*

mana, adducendo alium in teſtem, qui eſt verax, & ſciens qui nec fallere, nec falli poteſt quod fit, dum in iurando adducit ipſe Deus in teſtem. Ex hoc ergo ſequitur, quòd in periurio eſt irreuerentia immediatè cõtra Deum, quia adducere Deum tanquam teſtem falli, eſt facere irreuerentiam Deo. Secundo notandũ, quòd communiter cõceditur, quòd vnicum periurium leue non eſt peccatum mortale ex eo, quòd habitus generatus ex multis actibus inclinat ad grauiorem actum quàm ſint præcedẽtes. Sed contra hoc ſic arguit Scotus, quia habitus inclinans non poteſt facere grauiorem culpam. Nam ſi quis acquiſiuit magnum habitum incontinẽtiæ, & poſtea pœnitet, ſi poſt pœnitentiam habeat aliquem motum incontinentiæ, licet ad illum inclinet magnus habitus, non tamen eſt in eo peccatum mortale. Videtur ergo dicendum, quòd habitus, vel conſuetudo nihil facit ad propoſitum: ſed periurium ex pleno conſenſu eſt contra præceptum primæ tabulæ, & per conſequens immediatè auertens à fine vltimo, & ſic eſt peccatum mortale. Si autem fiat periurium indeliberate quantumcunque frequenter fiat, non eſt peccatũ mortale, cũ enim actus meritorius requirat, quòd ſit plene humanus, quod eſt eſſe ex plena deliberatione: ſequitur, quòd actus demeritorius etiã hoc requirat. Non enim pronior eſt Deus ad condemnandũ, quàm ad parcendũ. Aduertendum tamen, quòd ſicut virtuoſus aliquãdo breuem deliberationem habet de bono opere, quia promptus eſt ad deliberandũ, quaſi in tempore imperceptibili, ita poſſet aliquis ex habitu oppoſito prõpte deliberare de oppoſito. Tertio notandum, ſecũdum Scotum, vbi ſuprà, quòd ille cui iuratur ſi cõcipit ex lege poſitiua, vel ex conſuetudine iuramentum tanquam ſimpliciter aſſertiuum iurari, tunc iurans quodcunque dubium, quod videlicet non eſt ſimpliciter certum peccat mortaliter, quia inducit Deum in teſtem, aſſerendo aliquid eſſe ſimpliciter certum, quod non eſt certum. Et hoc modo debent intelligi omnia iuramenta, quæ fiunt in iudicio pro quorum teſtimonio conſueuit ferri ſententia, quæ non debet ferri, niſi pro certo. Vnde quicunque ſic periurat peccat mortaliter. Nec tantùm fit ibi irreuerẽtia diuino nomini: ſed etiã eſt quid pernitioſum proximo. Et

ſi dicas, quòd illud eſt vtile reipublicæ alioquin mali nimis multiplicarentur dicendum, quòd quædã ſunt mala, quæ non ſunt pùnienda per homines, ſed relinquenda diuinæ vltioni puta omnia, quæ homo vt homo non poteſt ſufficienter ſcire, & de quibus non poteſt ſufficienter doceri veritas, vt oportet ad hoc, quòd iuſtè feratur ſententia. Si autem ille cui iuratur ſciat, quòd ex conſuetudine teſtes non teſtificantur ſub iuramento, niſi de credulitate, tunc non debet ferre ſentẽtiam qualis eſſet ferẽda, ſi culpa eſſet ſimpliciter ꝓbata. Si autẽ ex lege poſitiua, vel ex conſuetudine habeatur, quòd iurans non tenetur deponere de certitudine, ſed de credulitate, tunc iurãs non peccat, dummodo ex ſignis probabilibus cõiecturet magis partem iſtam, quàm aliam, ſicut habetur extra de teſtimonio, & ſcrutinio in ordine faciendo. c vnico, vbi dicit Papa, quòd in tali teſtificatione aliquem peccare non credimus in promotionibus, igitur talibus ſiue etiam ad dignitates, per electionem fiendum, ſi ſit conſuetudo, ꝙ tales teſtificationes, aut electiones fiant ſub iuramento præſtito, vel ſub fide data, vel ſub obediẽtia promiſſa non debent intelligi, niſi de credulitate quantum ſinit humana fragilitas noſcere. Qui enim non nouit aliquem indignum, debet eum æſtimare dignum, nec teſtificans hoc modo peccat, quamuis ſi promotus non ſit dignus, nec etiam promouens talem peccat, quia conſuetudo eſt, vt talis teſtificatio de credulitate ſufficiat. Hic enim fauor ampliatur, & odium reſtringitur, iuxta regulam iuris. In condemnationibus ergo oportet teſtem iurantem ſtrictè dicere veritatem certam, aliter non eſſet propter talem teſtificationem ſententia cõdemnationis ferẽda. Ad ſententiam vero, quæ fertur in fauorem ſufficit iuramentum de credulitate. vniuerſaliter autem, ſiue in fauoribus, ſiue in odiis iurans de illo cuius oppoſitum magis credit, vel de illo de quo eſt dubius ſic, quod magis non aſſentit vni parti, quàm alteri peccat mortaliter, quia adducit Deum tanquam teſtem alicuius, quod neutro modo eſt ſibi certum. Quarto notandum, quòd in periurio eſt quandoque duplex peccatum, ſcilicet mendacium, quòd pertinet ad præceptum ſecundæ tabulæ, & aſſumptio nominis Dei in vanum, quæ pertinet ad præceptum primæ tabu-

ſæ. Poteſt autem quandoque eſſe periurium, abſque mendacio, puta ſi ſimpliciter dubitans iurat partem de qua dubitat, quam tamen dicendo non mentitur, quia non habet oppoſitum in mente, aut ſaltem in aliquo caſu vbi iurans tenetur eſſe certus: periurat ſi non eſt ita certus, & tamen ſi illud aſſereret, ſine iuraměto credens, illud pluſquam oppoſitum non mentiretur. Quinto notandum, ſecundum Scotum, vbi ſuprà, quòd duplex eſt iuramentum, ſcilicet aſſertorium & promiſſorium. Aſſertorium autem obligat iurantem ad dicendum verum. Promiſſorium vero obligat iurãtem, vt faciat illud eſſe verũ, quod iurat. Vnde ad hoc manet ſemper obligatus donec impleat illud ſi poſſet. Iuramentũ autẽ promiſſorium, poteſt eſſe quadruplex, ſcilicet doloſum, incautum, coactum, & carens iſtis tribus conditionibus indebitis: doloſum eſt quando iurans ſe aliquid eſſe facturũ in ipſo actu iurandi intẽdit oppoſitũ, nec intẽdit ſe obligare: & talis iurãdo peccat mortaliter, quia adducit Deum tanquam teſtem ſui propoſiti de aliquo implendo, cùm tamen intendat oppoſitum, tamen poſt iuramentum non remanet obligatus, quia in obligationibus priuatis nullus obligatur, non intendens ſe obligare: nec ſequitur, quòd ex dolo reportet commodum ſi non eſt obligatus, quia reportat peccatum mortale, quod non haberet ſi non iuraſſet doloſè, licet teneretur implere iuramentũ, quæ tamen tẽtio non ſic eſt dãnoſa, vt peccatũ mortale. Iuramentũ autem incautũ poteſt eſſe dupliciter. Vno modo, quia tranſit ſuper illicitũ, vt cum quis iurat ſe occiſurum aliquẽ, & talis ſic iurans non obligatur implere, quod iurat, quia nullus obligari poteſt ad illicitũ, vnde ſi impleret, adderet peccatum peccato. Si enim iurando non habuit intentionem implendi, iam peccauit mortaliter adducendo Deũ in teſtimonium falſi. Si autem habuerit intentionem implendi, etiam peccauit mortaliter volendo illicitũ & prohibitum. Alio modo eſt iuramentũ incautũ, quod tranſit ſuper aliquid, quod eſſet de ſe licitum: ſed non eſt licita materia iuramenti, vt cum quis iurat ſe non facere opera perfectionis. in hoc enim ponit obicem motioni Spiritusſancti: tale ergo iuramentum non eſt ſeruandum, licet enim abſolutè liceat non facere opera perfectionis,

tamen non licet habere velle fixum nunquàm faciendi. Poſſet etiam poni iuramentum incautum, quando quis iurat ſe facturum, quod non poteſt facere, licet quando iurat putet ſe poſſe illud facere, & de hoc dicendum eſt, quòd ſi poſſet implere in futurum tenetur: ſi autem non poſſit excuſatur in fauorem. Iuramẽtum autem coactum dicitur, quòd fit propter metum. & de hoc dicit Doctor
2.2.q.97. ſanctus in 2.2.q. nonageſimaſeptima. ꝙ actio non aufert iuramẽto promiſſorio vim obligandi reſpectu eius, quod licitè fieri poteſt, & ideo ſi quis non impleat, quod coactus iurauit, nihilominus periurium incurrit, & mortaliter peccat. poteſt tamen per auctoritatem ſummi pontificis, ab obligatione iuramenti abſolui præſertim, ſi coactus fuerit tali metu, qui poſſet cadere in conſtantem virum. Iuramentum autem promiſſorium carens prædictis tribus conditionibus, ſcilicet dolo in cautela: & coactione obligat iurantem ad nunquàm habendum oppoſitam voluntatem eius, quod iurauit. Si tamen differat implere illud propter circunſtantias, propter quas videtur rationabiliter differendum non peccat, nec tunc vult Deum eſſe teſtem falſi. His præmiſſis ponenda eſt talis cõcluſio. Omne periurium cum deliberatione factum eſt peccatũ mortale. patet ex primo notabili. Ad primum arg. dicendum, quod talis iurando peccat mortaliter, vt patet ex dictis. Ad ſecundum arg. dicendum, quòd cæteris paribus maximum eſt iurare per Deum. quædam tamen alia iuramenta cum maiori ſolennitate fiunt de quibus præſumitur, quòd nunquàm fiant ſine deliberatione, per Deũ autem frequenter iuratur, ſine deliberatione. Et ſi quæratur quare periurans per euangelia eſt infamis non autem iurans per Deum. Dicendum, quia infamatio non ſemper ſequitur qualitatem culpæ: ſed crimen publicum. Statutum eſt autem, quòd iuramentum publicum, & cùm deliberatione eſt quando iuratur ſuper euangelia, ideo talis ſic periurans rationabiliter habetur infamis. Ad tertium argumentum patet reſpõſio, ex dictis in vltimo notabili.

Vtrum ſacrilegium ſit ſpeciale peccatum.

Diu. Thom. 2.2. quæſt. 99. artic. 2.

QVÆSTIO SEPTIMA.

SEptimo quæritur. Vtrum ſacrilegium ſit ſpeciale peccatum. Arg. quòd non, quia continetur, ſub diuerſis generibus peccatorum. puta ſub homicidio, ſi quis occidat ſacerdotem, ſub luxuria ſi quis virginem ſacratã violet, vel quamcunque mulierem in loco ſacro: ſub furto ſi quis rem ſacram furatus fuerit, igitur. Contra. Sacrilegium opponitur ſpeciali virtuti, ad quam pertinent reuereri diuina. Primo notandum ſecundum Tho. in ſecũda ſecundæ, quòd ſacrum dicitur aliquid ex eo, quod ad diuinum cultum ordinatur, & ideo rei ſacræ debetur reuerentia, quæ refertur in Deum. Omne igitur illud quod pertinet ad irreuerentiam rei ſacræ ad iniuriam Dei pertinet, & dicitur ſacrilegium. Et, quia ibi inuenitur ſpecialis ratio deformitatis, ſcilicet priuatio reuerentiæ debitæ, ideo eſt ſpeciale peccatum. Secundo notandum ſecundum Tho. vbi ſupra, quòd tanto ſacrilegium grauius eſt, quanto res ſacra in quam peccatur maiorem obtinet ſanctitatem. Attribuitur autem ſanctitas perſonis ſacris, locis ſacris: & quibuſdam aliis rebus ſacris. Sanctitas autem loci ordinatur ad ſanctitatem hominis, qui in loco ſacro cultum exhibet Deo. dicitur enim ſecundi Macha. Non propter locum gentem, ſed propter gentem locum dominus elegit. Grauius ergo eſt ſacrilegium cõtra perſonam ſacram, quàm contra locum ſacrum. In vtraque autem iſtarum ſpecierum ſacrilegij ſunt diuerſi gradus, ſecundum differẽtiam perſonarum & locorum. Similiter etiam alia ſpecies ſacrilegij, quæ circa alias res ſacras cõmittitur habet diuerſos gradus, ſecundum differentiam rerum ſacrarum inter quas primum gradum obtinent ſacramenta quibus homo ſanctificatur quorũ præcipuum eſt euchariſtia, ideo ſacrilegium contra ipſam eſt grauiſſimum. Secundum autem locum tenent vaſa conſecrata ad ſacramentorum diſpenſationem & ſanctorũ reliquiæ, ac etiam imagines ſacræ in quibus quodam modo ſancti venerantur, vel dehonorantur. Et deinde ea, quæ pertinent ad ornatum eccleſiæ, & miniſtrorum: deinde ea, quæ ſunt deputata ad ſuſtentationem miniſtrorum, ſiue mobilia, ſiue immobilia. Quicunque autem cõtra quod-

Tho. in 2.2. qu. 98.

Macha. 5.

cunque prædictorum peccat crimen ſacrilegij incurrit. Tertio notandum, ſecundum eundem Thom. vbi ſupra, quòd omne peccatum, quod ſacra perſona committit, poteſt aliquo modo dici ſacrilegium, quia per hoc fit irreuerentia ſanctitati perſonæ, & violentia ſiue derogatio. Vnde dicit Hieron. quòd omne peccatum ſacerdotis ſacrilegium eſt. tamen formaliter loquendo, & propriè illud ſolum peccatum ſacræ perſonæ eſt ſacrilegium, quod directè committitur contra ſanctitatem eius, puta cum perſona, quæ caſtitatem ſuam Deo dedicauit fornicatur. His præmiſſis ponenda eſt talis cõcluſio. Sacrilegium eſt ſpeciale peccatum, ſub ſe habens multas ſpecies, patet ex dictis. Ad arg. dicendum, quòd nihil prohibet vnam ſpeciem peccati inuenire in pluribus peccatorum generib9. Plerunque enim in eodem actu inueniuntur diſtinctè deformitates, in quibus formaliter ſunt rationes diuerſorũ peccatorum. vnde hoc modo in quocunque genere actus aliquis facit contra reuerentiam debitam rebus ſacris ſacrilegium committit. Inuenitur tamen interdum ſacrilegium, ſine aliis peccatis, quia videlicet in actu nulla eſt alia deformitas, niſi quia res ſacra violatur puta ſi iudex rapiat aliquem de loco ſacro, quem in aliis locis licitè capere poſſet.

Vtrum Simonia cõmittatur pro ſacramentis, &c.

D. Thom. 22. quæſt. 100. art. 2.

QVÆSTIO OCTAVA.

OCtauo quæritur. Vtrum Simonia cõmittatur, quandoque pro ſacramentis, aut pro actibus ſpiritualib9, aut pro his, quæ ſunt ſpiritualibus annexa datur, vel ſumitur pecunia. Primo arg. quòd non, quia ſi ſacerdos puerũ morientem, ſine pretio baptizare nõ vellet, videtur quòd in illo caſu licitum ſit ei dare pecuniam ne videlicet paruullus moriatur, ſine baptiſmo. Secundo arg. Pro miſſis cantandis quibus conſecratur ſacramentum euchariſtiæ, ſacerdotes pecuniam accipiunt. & ſimiliter pro ſacramẽto pœnitentiæ, igitur. Tertio arg. Licet vnicuique redi-

mere ſuam vexationem, ergo poteſt aliquis dare alicui pecuniam ne ipſum impediat ab epiſcopatu obtinendo, vel alia dignitate. Quarto arg. ad impetrandum orationum ſuffragia datur pecunia ſanctis viris prædicantibus, etiam ſpiritualia ſeminantibus temporalia debentur, vt dicit Paulus primæ ad Corint. igitur. Quinto arguitur. *Corin. 9.* Scientia non eſt minus ſpiritualis, quàm poteſtas, ſed pro vſu ſcientiæ licet accipere pecuniam, igitur etiam pro vſu ſpiritualis poteſtatis. Sexto arg. Religio eſt ſtatus ſpiritualis perfectionis. ſed in aliquibus monaſteriis aliquid exigitur ab his, quæ recipiũtur, ergo. Septimo arg. Licet vendere calicem, pro redemptione captiuorum, vt dicit Ambro. & tamen eſt aliquid ſpiritualibus annexũ, igitur. Octauo arg. Spiritualibus annexa videntur eſſe ius ſepulturæ, ius patronatus, & ius primogenituræ, quia primogeniti ante legem ſacerdotis officio fungebantur, & eũ ius accipiẽdi decimas. Sed Abraham, ſicut habetur Gen. *Gene. 23.* emit ab Ephron ſpeluncã duplicem pro ſepultura. Iacob autem emit ius primogenituræ. vt habetur Gene. Ius au- *Gene. 25.* tem patronatus, cum re vendita tranſit in feudum decimę etiam conceſſæ ſunt aliquando quibuſdam militibus, & redimi poſſunt prælati etiam interdum, ſibi retinent ad tempus fructus præbendarum, quas conferunt, cum tamẽ præbendæ, ſint ſpiritualibus annexæ. Contra. Prima di- *Queſt. 1.* citur. Qui per pecuniam quenquam conſecrauerit alienus, fit à ſacerdotio. Et ibidem dicitur. Quicquid per inuiſibilis gratiæ collationem tribuitur, nunquàm quibuſlibet venundari debet. Et prima quęſt. 1. c. Si quis obiecerit dicitur, quiſquis eorum vendidit alterum ſine quo, nec *1. q. 1. c.* alterum prouenit neutrum in venditum derelinquit. Et quo ſequitur, quòd ſi venditur annexum ſpirituali venditur etiam, & ſpirituale. & ſic eſt Simonia. Primo notandum, quòd aliquis actus eſt malus ex genere eo, quòd cadit ſuper materiam indebitam, ſicut autem dicit Tho. in *Tho in 2.2.* ſecunda ſecũdæ. Res ſpiritualis eſt materia indebita em- *q. 99.* ptionis & venditionis triplici ratione. Primo quia non poteſt temporali prætio compenſari. Secundo, quia prælatus eccleſiæ non eſt dominus rerum ſpiritualium, ſed diſpenſator. Tertio, quia venditio repugnat ſpiritualium origini, proueniũt enim ex gratuita Dei voluntate. Vnde,

Matt 9. & dominus dicit Matth. Gratis accepiſtis, gratis date. Ex quibus ſequitur, quòd aliquis vendendo, vel emendo rē ſpiritualem irreuerentiam facit Deo, tale autem vitium Simonia dicitur, quod nomen ſumptum eſt à Simone Mago, de quo legitur Actuum octauo, quod apoſtolis obtulit pecuniam ad ſpiritualem poteſtatem emendam. Et ſicut dicitur prima, ad hoc voluit emere ſpiritualem poteſtatem, vt deinde ex venditione ſignorum, quæ per eum fierent multam pecuniā lucraretur, ideo tam venditores, quàm emptores ſpiritualium ſimoniaci dicuntur: venditores tamen etiam vocantur giezite à giezi, de quo legitur, quòd pecuniam accepit à leproſo mundato: nomine autem emptionis, & venditionis in propoſito intelligitur omnis actus non gratuitus, vnde nec permutatio præbēdarum, vel etiam aliorum beneficiorum eccleſiaſticorum fieri poteſt auctoritate partium abſque peccato ſymoniæ, ſicut nec tranſactio, vt iura determinant. poteſt tamen prælatus ex officio ſuo huiuſmodi permutationes facere pro cauſa neceſſaria, vel vtili. Ex prædictis ergo ſequitur, quòd accipere pecuniam pro ſpirituali ſacramentorum gratia, eſt crimen ſymoniæ, quod nulla conſuetudine excuſari poteſt. Conſuetudo enim non præiudicat iuri naturali, vel diuino. Per pecuniam autem intelligitur omne illud, cuius prætium poteſt per pecuniam eſtimari, vt dicit Philoſophus. Accipere tamen aliquid ad ſuſtentationem miniſtrorum ſecundum ordinationem eccleſiæ, & conſuetudines approbatas non eſt peccatum. Vnde ſuper illud ad Timotheum. Qui bene præſunt presbyteri, &c. Dicit gloſa Auguſtini. Accipiant ſuſtentationem neceſſitatis à populo, mercedem autem diſpenſationis à domino. Et ſimiliter dicendum eſt, quòd in actibus, qui ex ſpirituali gratia procedunt, & ad eam diſponunt vendere, quod ſpirituale eſt, aut emere, ſymoniacum eſt. Sed dare, vel accipere pro ſuſtentatione miniſtrantium ſecundum ordinationes, & conſuetudines approbatas, licitum eſt. Ita tamen, quòd in omnibus huiuſmodi deſit intentio venditionis, & emptionis, & quòd ab inuitis non exigatur aliquid per ſubſtractionem ſpiritualium, hæc enim haberent quandam venditionis ſpeciem i ſpiritualibus autem ipſis iam prius exhibitis licite poſſunt conſuetæ oblationes,

Marginal notes: *Act. 8.* (beside "go, de quo legitur"); *Quæſt. 5.* (beside "cut dicitur prima"); *3. Reg. 4.* (beside "tur, quòd pecuniam"); *4. Ethicorū.* (beside "cit Philoſophus"); *1. Timo. 5.* (beside "Dicit gloſa")

oblationes, aut alij conuentus exigi etiam à nolentibus auctoritate ſuperioris interueniente. Secundo notãdum, quòd ſicut dicit Thom. vbi ſupra aliquid poteſt eſſe ſpiritualibus annexum dupliciter. Vno modo ſicut ex ſpiritualibus dependens ſicut habere eccleſiaſticum beneficiũ. Hoc enim non competit niſi habenti officium clericale. vnde huiuſmodi nullo modo vendere licet, quia eis venditis, intelliguntur ſpiritualia ſubiici venditioni. Alio modo aliquid eſt ſpirituali annexum inquantum ad ſpirituale ordinatur, ſicut ius patronatus, quod ordinatur ad præſentandum clericos ad eccleſiaſtica beneficia, & vaſa ſacra, quæ ordinantur ad ſacramentorum vſum. Vnde huiuſmodi non præſupponunt ſpiritualia: ſed magis ea præcedunt, ideo aliquo modo vendi poſſunt: ſed non inquantum ſunt ſpiritualibus annexa. Tertio notandum ſecundum Tho. vbi ſupra, quòd cum obſequium hominis ordinetur ad aliquam vtilitatem, quæ poteſt precio pecuniæ æſtimari idem eſt, quòd aliquis detrẽ ſpiritualem ꝑ temporali obſequio exhibito, vel exhibendo ac ſi daret pro pecunia. Et ſimiliter, quòd aliquis ſatisfaciat precib⁹ alicuius ad temporalem gratiã quærendam, hoc ordinatur ad vtilitatem, quæ poteſt per pecuniam æſtimari, & ideo ſicut cõmittitur ſimonia accipiendo pecuniam, vel aliam rem exteriorem, quod pertinẽt ad munus à manu, ita etiam cõmittitur per munus à lingua, & ab obſequio. Dicitur autem munus à lingua laus pertinens ad fauorẽ humanum, qui ſub præcio cadit, vel etiam preces, quibus fauor acquiritur, vel contrarium euitatur, & ideo ſi quis principaliter ad hoc intẽdit. puta cum porriguntũt preces pro indigno, ſymonia eſt. Si vero preces porrigantur pro digno, ipſum factum non eſt ſymoniacum, quia ſubeſt cauſa debita, pro qua ſpirituale conferatur: poteſt tamen ibi eſſe ſymonia in intentione, ſi non attendatur ad dignitatem perſonæ: ſed ad fauorem humanum: per munus autem ab obſequio in propoſito, intelligitur obſequium inhoneſtum, vel ad carnalia, & terrena ordinatũ: puta ſi quis ſeruit prælato ad vtilitatem cõſanguineorum ſuorum, vel ſui patrimonij. Si vero quis impendat prælato obſequium ordinatum ad ſpiritualia, puta ad eccleſiæ vtilitatem, vel ad auxilium miniſtrorum eius, ex hoc

non redditur indignus eccleſiaſtico beneficio, nec in hoc committitur ſymonia. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Quandocunq; pro ſacramentis, aut actibus ſpiritualibus, aut pro his, quæ ſunt ſpiritualibus annexa inquantum huiuſmodi datur, vel ſumitur pecunia, committitur crimen ſymoniæ, patet ex dictis. Ad primum argum. dicendum, quòd in caſu neceſſitatis poteſt quilibet baptizare, & ideo ſi ſacerdos abſque pręcio baptizare nõ velit cum nullo modo peccandum ſit, & ſic in illo caſu idem eſt, ac ſi non eſſet qui baptizaret. Tunc ille qui curam pueri gerit, vel alius quicunque licite poteſt eum baptizare, poteſt tamẽ à ſacerdote, vel ab alio, emi aqua, quæ eſt purè elementaris, & corporalis, de qua poſtea baptizetur aliquis. Si quis autem adultus volẽs baptizari, neminem habere poſſet, qui ſine pręcio velit eum baptizare, debet potius eligere mori ſine baptiſmo, quia in tali caſu ſufficeret ei baptiſmus flaminis. Ad ſecundum argu. patet ſolutio ex primo notabili. Ad tertium arg. dicendũ, quòd antequam acquiratur ius in eccleſiaſtico beneficio ſymonia cum eſſet aduerſantium obſtacula pecunia redimere, ſic enim per pecuniam pararet aliquis ſibi viam ad rem ſpiritualem obtinendam, ſed poſtquam ius habet acquiſitum, licet pro pecunia impedimenta iniuſta remouere. Ad quartum argumentum patet reſpõſio ex primo notabili. Ad quintum argumentum dicendum, quòd ille, cui committitur ſpiritualis poteſtas obligatur ex officio ad eius vſum, & pro ſua ſuſtentatione habet ſtatuta ſtipendia, ideo ſi quid acciperet, intelligeretur vendere ipſum ſpiritualis gratiæ vſum, licet tamen prælatis accipere procurationes quando ſubditos viſitant, non quaſi præcium correctionis, ſed quaſi ſtipendium debitum pro ſuſtentatione ſua: ille vero, qui ſcientiam habet, non propter hoc habet officium, ex quo obligetur aliis vſum ſcientiæ impendere, & ideo licite poteſt pro vſu ſcientiæ pręcium accipere, non quaſi veritatem, aut ſcientiam vendens, ſed quaſi operas ſuas locans, ſi autem ad hoc ex officio teneretur intelligeretur ipſam veritatem vendere, & ſic peccaret. Ad ſextum argumentum dicendum, quòd pro ingreſſu monaſterij non licet aliquibus exigere, vel accipere quaſi pretium, ſi tamen monaſterium

ſic tenue ſit, quòd non ſufficiat ad tot perſonas nutriendas, licet accipere aliquid pro victu perſonæ, quæ fuerit in monaſterio nutriēda. Similiter etiam licitum eſt, quòd propter deuotionem quam oſtendit aliquis ad monaſterium largas eleemoſinas faciendo, facilius in monaſterio recipiatur, ſicut econtra etiam licitum eſt aliquem prouocare ad deuotionem monaſterij per temporalia beneficia, vt ex hoc inclinetur ad monaſterij ingreſſum, licet non ſit licitum ex pacto aliquid dare, vel accipere pro ingreſſu monaſterij, quinimmo ingreſſus monaſterij ſemper gratis exhibendus eſt, vt patet prima quæſtione ij.c. quàm pio. Ad ſeptimum argumentum dicendum, quòd cōſecratio vaſorum vendi non poteſt, ſed tamen pro neceſſitate eccleſiæ, & pauperum materia vendi poteſt. Ad octauum argu. dicendum, quòd Abraham non emit terram conſecratam, quamuis etiam nunc terram vbi fuit eccleſia, licet vendere, vel emere in caſu neceſſitatis, ſicut & de materia vaſorum ſacrorum dictum eſt. Ius autē primogenituræ debebatur Iacob ex diuina electione: ideo peccauit Eſau primogenita vendens, Iacob autem non peccauit emēdo, quia intelligitur ſuam vexationem redemiſſe. Ius autem patronatus per ſe vendi non poteſt, nec in feudum dari: ſed tranſit cum agro, qui venditur, vel conceditur. Ius autem ſpirituale accipiendi decimas, non conceditur laicis: ſed tantummodo res temporales, quæ nomine decimæ dantur. Circa collationem vero beneficiorum notandum, quòd ſi epiſcopus antequam beneficium conferat, ob cauſam aliquam ordinauerit aliquid ſubſtrahendum de fructibus beneficij conferendi, & in pios vſus expendendum non eſt illicitum. Si vero ab eo cui beneficium confert, requirat ſibi aliquid exhiberi de fructibus beneficij, idem eſt, ac ſi aliud munus ab eo exigeret, nec caret vitio ſymoniæ.

Vtrum ſuperſtitio ſit vitium religioni contrarium.

Diu. Thom. 2. 2. queſt. 92. articu. 1.

QVÆSTIO NONA.

NOno quęritur. Vtrum ſuperſtitio ſit vitium religioni contrarium. Arguitur, quòd non, quia religio ponitur in diffinitione ſuperſtitionis: dicitur enim ſuperſtitio eſt religio ſupra modum ſeruata, vt patet in gloſ. ad Colloſſenſes. ij. ſuper illud rationem habentia ſapientiæ in ſuperſtitione. Contra dicit Auguſtinus *Aug. libr. de decem chordis.* Tangis primã chordam qua colitur vnus Deus, & cecidit beſtia ſuperſtitionis: ſed cultus vnius Dei pertinet ad religionem, ergo ſuperſtitio opponitur religioni. Primo notandum, quòd religio dicitur virtus moralis, pertinens ad iuſtitiam, ſecundum quam homo reddit honorem Deo debitũ. Omnis autem virtus moralis in medio conſiſtit, vt habetur. *2. Ethicorũ.* Si ergo in cultu diuino qui eſt religionis actus ſit aliquis exceſſus, inquantum videlicet exhibetur cultus diuinus, vel cui non debetur, vel eo modo quo non debetur: illud eſt viciosum, & dicitur ſuperſtitioſum. Sicut autem dicit Thomas *Thom. 2.2. q.91.*, diuerſificantur ſuperſtitionis ſpecies. Primo quidem ex parte obiecti: poteſt enim diuinus cultus exhiberi vno modo cui exhibendus eſt, ſcilicet, Deo vero modo tamen indebito, & ſic eſt prima ſuperſtitionis ſpecies quando videlicet in cultu diuino ſit aliquid, quòd de ſe non pertinet ad gloriam Dei, neque ad hoc, quòd mẽs hominis feratur in Deum, neque ad refrenationem concupiſcentiæ carnis, aut etiam quando fit aliquid præter Dei, & eccleſiæ inſtitutionem, vel contra cõmunem conſuetudinem, quæ ſecundum Aug. pro lege eſt habenda. Alio modo poteſt cultus diuinus exhiberi cui non eſt exhibendus, & ſecũdum hoc eſt aliud ſuperſtitionis genus, quod in multas ſpecies ſubdiuiditur ſecundum diuerſos fines diuini cultus: ordinatur enim primo diuinus cultus ad reuerentiam Deo exhibendam. Eſt ergo prima ſpecies huius generis ſuperſtitionis idolatria, quæ diuinam reuerentiam creaturæ tribuit, & quantum in ſe eſt alium Deũ ponit minuens diuinum principatum: ex quo patet maxima eius grauitas. Secundo ordinatur cultus diuinus ad hoc, quòd homo inſtruatur à Deo quem colit: eſt ergo ſecunda ſpecies ſuperſtitionis prędictæ. Superſtitio diuinatiua, quæ dæmones conſulit per aliqua pacta cum eis

inita tacita, vel expreſſa, ſi quis autem aliter prænunciet ea quæ neceſſario eueniunt, vel, vt in pluribus, & quæ ratione humana prænoſci poſſunt, aut ſi futura contingentia Deo reuelante cognoſcat, talis non dicitur diuinare, ideſt quòd diuinum eſt vſurpare. Tertio ordinatur cultus diuinus ad quãdam directionem humanorum actuum ſecundum inſtituta Dei, qui colitur. Eſt ergo tertia ſpecies ſuperſtitionis prędictæ Superſtitio quarundam obſeruationum, quæ dependent ex operationibus dæmonum ſiue ordinentur ad ſcientiæ acquiſitionem, ſiue ad corporum immutationem, ſiue ad eufortuniorum, vel infortuniorum præcognitionem. His præmiſſis, ponenda eſt talis concl. Superſtitio eſt vitium religioni contrarium: patet ex dictis. Ad argumentum dicendum, quòd ſicut bonum metaphoricè dicitur in malis, prout dicimus bonum latronem: ita etiam nomina virtutum quandoque tranſumptiuè dicuntur in malis, ſicut prudentia, quandoque ponitur pro aſtutia, & per hunc modum ſuperſtitio dicitur eſſe religio.

Vtrum ingratitudo ſit peccatum mortale.

Diu. Thom. 2. 2. queſt. 107. art. 1. 2. 3.

QVÆSTIO DECIMA.

DEcimo quæritur. Vtrum ingratitudo ſit peccatum mortale. Arg. quòd ſic, quia contrariatur charitati ex qua procedit debitũ gratitudinis. Contra. Quãdoque non eſt in poteſtate hominis ingratitudinem vitare. puta cum non habet vnde reddat. Primo notandum, quòd debitum gratitudinis eſt quoddam debitum honeſtatis quam virtus requirit. Vnde patet, quòd ingratitudo repugnat virtuti, tamen ad reddendum gratitudinis debitum ſufficit ſola voluntas ſi potentia deſit. Obliuio autem beneficij ſi ex negligentia proueniat, pertinet ad ingratitudinem. Vnde di. Seneca. Apparet illum non ſæpe de reddendo cogitaſſe cui beneficium obrexit obliuio. *Seneca. de beneficiis.* Secundo notandum, quòd ingratus dicitur aliquis dupliciter. Vno modo per ſolam omiſſionem, quia videlicet

non recognoſcit nec laudat, nec retribuit vices pro beneficio accepto, & hoc non ſemper eſt peccatum mortale, quia debitum gratitudinis eſt, vt homo aliquid etiam ſpecialiter tribuat ad quod non tenetur. Si ergo illud prætermittit non peccat mortaliter, licet venialiter propter negligentiam. Poſſet tamen contingere, quòd etiam talis ingratitudo eſſet peccatum mortale, vel propter interiorem contemptum, vel propter conditionem eius, quod ſubſtrahitur, quod ex neceſſitate debetur beneficio, vel ſimpliciter, vel in aliquo neceſſitatis caſu. Alio modo dicitur aliquis ingratus, quia non ſolum prætermittit implere gratitudinis debitum: ſed etiam contrarium agit, & hoc etiam ſecundum conditionem eius, quod agitur quandoque eſt peccatum mortale, & quandoque veniale. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Ingratitudo quandoque eſt peccatum mortale, & quandoque veniale: patet ex dictis. Ad arg. dicendum, quòd ingratitudo venialis non eſt contraria charitati. non enim tollit habitũ charitatis: ſed eſt præter ipſam inquantum aliquẽ actum ipſius excludit.

Vtrum vendendo rem pluſquam valeat, committatur peccatum vſura.

Tho.2 2. q.77.art.1. & 4. & q.78. art.4.

QVÆSTIO VNDECIMA.

VNdecimo quæritur. Vtrum vendendo rem pluſquã valeat, ſemper committatur peccatum fraudulentiæ, & accipiendo aliquid pro pecunia mutuata peccatũ vſuræ. Primo arg. contra primam partem, quia ſecundũ leges ciuiles licitum eſt emptori, & venditori ſe inuicem decipere, quod fit quando vẽditor rem vendit pluſquam valeat. Secundo arg. contra ſecundum, quia nullus peccat, qui ſequitur exemplum Chriſti: ſed Dominus de
Luc. 19. ſeipſo dicit. Ego veniens cum vſuris exegiſſem illam ſcilicet pecuniam mutuatam, igitur. Tertio arg. In lege
Deut. 23. diuina cõceditur aliqua vſura: vt patet Deutero. Quarto
& 28. arg. ſecundum leges ciuiles conceditur vſuras accipere,

igitur.&c. Quinto argu. Prætermittere conſilia non obligat ad peccatum, ſed Luc. vi. Inter alia conſilia ponitur, dare mutuum nihil inde ſperantes. Sexto arg. Pecuniam accipere pro eo, quod quis facere non tenetur non videtur eſſe ſemper ſecundum ſe peccatum, ſed non in quolibet caſu tenetur pecuniam habens eam proximo mutuare. igitur. Septimo argui. Argentum monetatum, & argentum in vaſa formatum non differunt ſpecie, ſed licet accipere precium pro vaſis argenteis accõmodatis igitur. Octauo ar. Quilibet poteſt licite accipere rem quam ei domin⁹ rei voluntarie tradit: ſed ille, qui accipit mutuum, voluntarie tradit vſuram, ergo ille, qui dat mutuum licite accipit eam. Contra quantũ ad primum dicitur Math. Omnia quæcunque vultis, vt faciant vobis homines, & vos facite illis: ſed nullus vult rem ſibi vendi carius, quàm valeat. igitur, Et quantum ad ſecundum dicitur Exodi. Si pecuniam mutuam dederis pauperi non vrgebis eum nec vſuris opprimes. Primo notandum, quòd de lege naturæ, vel diuina non ſunt rerum diſtincta dominia pro ſtatu innocentiæ: vt patet in decretis. Vnde dicit Auguſt. ſuper Ioh. quòd iure humano. hæc domus mea eſt, & hæc villa mea eſt. Ratio autem prædictorum eſt, quia in ſtatu innocentiæ communis vſus plus valebat ad pacificam conuerſationem, & neceſſariam ſubſtentationem. Nullus enim tunc occupaſſet, quod fuiſſet alteri neceſſarium, nec oporteret illud ab ipſo per violentiam extorqueri: poſt lapſum vero naturę humanæ cõmunitas omniũ rerum eſſet contra pacificam conuerſationem. Cupidus enim occuparet vltra, quàm eſſet ſibi neceſſarium: eſſet etiam contra neceſſariam ſuſtẽtationem, quia fortiores priuarent alios neceſſarijs. Secundo notandum ſecundum Scotum, quòd tranſlatio rerum poteſt fieri dupliciter. Vno modo quantum ad dominium. Alio modo quantum ad vſum ſiue ius vtendi manente dominio apud transferentem. Tranſlatio autem dominij ſi fiat auctoritate legis iuſtæ, iuſta eſt. Probatur, quia lex iuſta potuit iuſte determinare prima dominia, & non minor eſt auctoritas legis poſt diuiſionem dominiorum, quam ante. Ex hoc autem ſequitur, quod præſcriptio in immobilibus & vſucapio in mo-

Mat. 7.

Exo. 22.

d. 8. *c.* 1.

4. *d.* 16.

bilibus eſt iuſta tranſlatio, vt habetur extra de præſcrip.c. Vigilãti. In gl. ſuper illud Aliena. Ratio autem huius eſt, quia illud neceſſarium eſt ad pacificam conuerſationem hominum. Si. n. in præſcriptione, & vſucapione, non transferretur dominium in occupantem, ſed remaneret apud primum poſt quantumcunque tempus eſſent lites immortales, quas impoſſibile eſſet decidere, & ſic turbaretur tota pax reip. Item ex hoc iuſte punitur ille, qui rem ſuam tanto tempore neglexit, cuius negligentia vergit in detrimentum reip. Tranſlatio etiam poteſt iuſte fieri per actum priuatæ perſonæ immediate habentis dominium rei ſiue ſit actus mere liberalis, ſiue ſecundum quid liberalis. Primus eſt quãdo transferens nullam expectat redditionem. Secundus eſt quãdo pro eo, quòd transfert, expectat aliquid ſibi reddi. Probatur hoc, quantum ad primum actum qui eſt actus donationis, quia aliquis eſt dominus rei ſuæ per actum ſuæ voluntatis, ergo pro voluntate poteſt ceſſare eſſe dominus, ergo ſi alius vult recipere, poteſt incipere eſſe dominus. Ex hoc patet quòd ad iuſtam donationem requiritur liberalis tranſlatio ex parte donantis, & voluntas recipiendi ex parte illius cui fit donatio, & libertas ex parte amborum huius donandi, & illius recipiendi. Vnde propter defectum huius tertij non poteſt monachus dare ſine licentia abbatis, nec filius familias ſine voluntate parentis, nec clericus ſine voluntate, vel ſaltem contra voluntatem Papæ: vt habetur extra de cenſibus. cap. Romana. Huic autem tranſlationi, quæ eſt donatio correſpõdet in tranſlatione vſus liberalis accommodatio, & habet ſimiles leges ad hoc quòd ſit iuſta. Alia autem tranſlatio vel accõmodatio, quæ nõ eſt mere liberalis, vbi videlicet transferens expectat aliquid æquiualẽs ei quod transfert, proprie dicitur contractus, quia ſimul trahuntur voluntates partium, Huiuſmodi autẽ contractus in quibus dominia transferuntur, ſunt in multiplici differentia. Quidã ſunt rei vtilis pro re vtili immediate, ſicut vini pro blado, & huiuſmodi: & tales dicuntur rerum tranſmutationes. Alius eſt contractus rei vtilis, pro nummiſmate, vel econuerſo, quia. n. difficile erat res vſuales immediate commutare. Ideo inuentum eſt medium, per quod talis

commutatio faciliter fieret. Dicitur autem commutatio numiſmatis pro re vtili, emptio econuerſo vero venditio. Alius eſt nummiſmatis pro nummiſmate, & dicitur mutui datio, & mutui acceptio. In contractibus autem, in quibus transfertur vſus vel ius vtendi retento dominio rerum permutatione correſpondet mutua accõmodatio, emptioni conductio, & venditioni locatio, mutationi vero non correſpondet proprie aliquid in tranſlatione vſus rei. Tertio notandum, quòd de prima tranſlatione, ſcilicet rerum permutatione ſecũdum Scotum, vbi ſupra notanda eſt talis regula. Permutatio iuſta eſt, quando fit à dominis rerum ſine fraude ſeruando æqualitatem valoris in commutatis ſecundum rectam rationem, intelligendo etiam hic conditiones prius poſitas ad iuſtã donationem. Per hoc autem quod dicitur ſine fraude, excluditur fraus in ſubſtantia quantitate & qualitate. Exemplum de primo, vt ſi commutetur auricalcum pro auro. De ſecundo, vt ſi menſuretur res iniuſta menſura, vel pondere De tertio, vt ſi detur vinum corruptum pro vino puro. Quod autem dicitur de æqualitate valoris, intelligẽdum eſt quantum ad vſum hominis, quia frequenter res in ſe nobilior ſecundum naturam, minus eſt vtilis vſui hominum, & per hoc minus precioſa: ſicut ſecundum Augu. Melior eſt in domo panis, quàm muſca: cum tamẽ omne viuum nobilius ſit ſimpliciter non viuo. Et propter hoc in prædicta regula additur ſecundum rectam rationem attendentem, ſcilicet naturam rei in comparatione ad vſum humanum, propter quem fit iſta commutatio. Iſta autem æqualitas ſecundum rectam rationem, non conſiſtit in indiuiſibili puncto æquiualentiæ rei, & rei ꝙ quaſi impoſſibile eſſet attingere, ſed habet latitudinem, quæ poteſt perpendi quandoque ex lege poſitiua. Lex enim reſcindit contractum, vbi contrahens, decipitur vltra medietatem iuſti pretij, tamen etiam infra illud, ſi ex alio appareret iniuſtitia, deberet reſtitutio fieri correſpondens: quandoq; autẽ relinquitur ipſis cõmutantibus, vt penſata mutua neceſſitate, reputent ſibi mutuo dare æquiualens hincinde, & accipere, & probabile eſt, quòd quando ſunt mutuo contenti, volunt ſibi inuicem remittere, ſi ſecundum aliquid deficiunt ab omnimoda æqualitate iuſtitiæ.

Conſimilis autem regula omnino eſt de iuſta emptione, & venditione, quia ibi oportet ex vna parte conſiderare nummiſma, ſicut hic rem permutatam. Aduertẽdum eſt autem, quod in iſtis contractibus licet permutantem, vel vendentem, penſare damnum ſuum in carius vendendo, vel permutando, non autem cõmodum ipſius emẽtis, vel eius cum quo permutat. Si quis enim multum indiget re ſua, & inſtanter inducitur ab alio, vt vendat, vel permutet, poteſt carius vendere, vt ſe præſeruet indemnem. Sed ſi emens, magnum commodum conſequitur ex re vendita, vel permutata, non propter hoc poteſt carius vendi, vel permutari. Ex hoc enim res mea nec eſt in ſe precioſior, nec mihi melior. Quod autem dictum eſt de permutatione emptione, & venditione, quantum ad dominium, idẽ intelligendum eſt de accommodatione, conductione, & locatione quantum ad vſum. De vltimo autem contractu, ſcilicet de mutui datione notanda eſt talis regula ſecundum eundem Scotum ad iuſte contrahendum mutuum, oportet ſeruare ęqualitatem ſimpliciter in numero, & pondere. Ratio eſt, quia in mutuatione transfertur dominium, hoc enim ſonat vocabulũ mutuo, id eſt, do tibi meum. Ille ergo qui dat mutuum, non manet dominus pecuniæ mutuatæ, & per conſequens ſi pro illa recipit aliquid vltra ſortem pro non ſuo recipit. Item eſto, quòd pecunia maneret ſua, tamen ex natura ſua non habet aliquem fructum, ſed tantum prouenit fructus ex induſtria vtentis. Excipiuntur autem duo caſus in genere, quandoque enim licet accipere vltra capitale ex pacto, quandoque enim non ex pacto. Primum tripliciter. Primo modo, vel ratione pœnæ conuentionalis, dum tamẽ non fiat in fraudem vſurarum verbi gratia, Ego indigeo pecunia mea ad mercandum. Concedo tamen tibi ad certum diem tali pacto, quòd niſi tali die ſoluas, dabis decem vltra capitale, quia multum damnificabor hęc pœna adiecta licita eſt, quia licet me ſeruare indemnem ſic præmonendo illum cum quo contraho: ſignum autem, ꝙ non eſt in fraude vſurarum, eſt quando mercator magis vellet pecuniam ſibi ſolui die præfixo, quàm in craſtino pœna adiecta, & per oppoſitum eſt in fraudem quando vult diem tranſiri potius quàm pecuniam ipſo die ſolui,

Secundo modo ratione intereſſe, debitor enim ex cuius non ſolutione creditor notabiliter damnificatur, tenetur ex iuſtitia ſatisfacere creditori de intereſſe, licet creditor non poſſit habere contra eum actionem in foro exteriori. Tertio modo quando vtrunque ſcilicet capitale, & illud ſuperfluum ponitur in certo quod probatur extra de vſuris nauiganti. Arguendo per locum à ſimili, quia ſicut hic incertitudo excuſat, ita ibi ſine pacto etiam quandoque licet accipere vltra capitale, ſolus enim animus ſine omni peccato verbali, vel alio ſigno æquiualenti oſtendente debitori, quam mutuans non mutuares ſine ſpe lucri, non facit illum recipientem vltra ſortem habere alienum. Intelligendum etiam præterea, quòd pecunia habet aliquem vſum ex propria natura, puta ad orandum, vel oſtendendum aliquem tanquam diuitem, & ad illum finem locari, & pro vſu tali retento dominio pecunia recipi. tunc enim eſt contractus locationis, vel conductionis, non autem mutuationis. Hæ regulæ prædictæ oſtendunt quid iuſtum & quid iniuſtum in commutationibus ſtatim factis, quando ſcilicet vterque commutans. ſtatim dat, vel recipit illud, pro quo commutat. Quando autem differtur huiuſmodi datio, vel receptio præter regulas prædictas addendæ ſunt iſtæ duæ. Prima eſt, quòd commutans, non commutet, vel vendat tempus, quia tempus non eſt ſuum. Secunda, quòd non ponat ſe in tuto de lucrando, & illum cum quo contrahit de damno, intelligendum eſt autem in tuto ſemper, vel vt in pluribus. Quarto notandum, quòd dictæ regulæ de iuſto, & iniuſto datæ, ſunt pro commutatione iconomica, quæ eſt quando commutans intendit rem accipere, nó vt mercetur ea, ſed vt ea vtatur. de commutatione autem negociatiua, ſiue lucratiua, vbi commutans intendit mercari, & lucrari de re quam accipit. Vltra prædictas regulas addendæ ſunt duæ neceſſariç cōditiones ad hoc, vt iuſte fiat, ſecundum Scotum, vbi ſupra. Prima eſt, quòd talis commutatio ſit vtilis rei publicæ, vtile eſt.n. reipublicæ habere conſeruatores rerum venalium, vt prompte poſſint inueniri ab indigentibus: vtile eſt etiam afferentes res neceſſarias, quibus illa patria non abundat. Ex his ſequitur, quòd mercator qui affert rem de patria in qua abundat:

ad patriam vbi deficit, vel qui illam emptam conſeruat, vt promptè inueniatur venalis à nolentibus emere, habet actum vtilem reipublicæ. Secunda eſt, quòd commutans iuxta diligentiam ſuam & prudentiam, & pericula accipiat in commutatione precium correſpondẽs: oportet enim vnumquenque in opere honeſto reipublicæ ſeruientem de ſuo labore viuere. Notãter autem dicitur honeſto propter meretrices, & hyſtriones inhoneſte viuentes. Poteſt ergo vnuſquiſque induſtriam ſuam, & ſolicitudinem transferendi res de patria in patriam iuſtè vendere. Et præterea ex quo periculo ſuo trãsfert, aut etiam cuſtodit propter hoc periculum licitè poteſt accipere aliquid correſpondens, & maximè ſi quandoque ſine culpa ſua in tali ſeruitio communitatis damnificatus eſt. Ex iſtis duabus conditionibus patet, quàm vituperandi ſunt illi negociatores, qui nec transferunt, nec conſeruant, nec eorum induſtria melioratur res venalis: ſed modo emũt, vt ſtatim ſine prædictis conditionibus vendant, & eſſent tales exterminandi à republica, quia prohibẽt immediatam commutationem volentium emere, vel commutare iconomice, & ſic faciunt res venales cariores ementi, quã deberẽt eſſe, & viliores vendẽti, & ſic damnificant vtramque partem. Quinto notandum, quòd ex iuſtitia determinata in regulis, & conditionibus prædictis apparet iniuſtitia, quæ accidit in talibus: rectum enim eſt iudex ſui, & obliqui, vt dicitur primo de anima. Hoc autem ſic exponit Scotus, vbi suprà. In donatione enim eſt iniuſtitia, ſi donans non mere, liberaliter donat, vel contra voluntatem alicuius, à quo dependet in donando: non autem mere liberaliter donat deceptus, vel quaſi ex neceſſitate tractus, quia ignorantia, & coactio excludunt voluntariũ, vt patet iij. Ethicorum. Ex quo ſequitur quòd deceptus de eo, cui donat quãtum ad rationem, propter quam donat, non ſimpliciter donat, puta ſi dat alicui, vt egeno, qui tamen non eſt egenus. Conſimiliter ſi neceſſitate attractus, vt in vſuris dandis non eſt mere donatio liberalis. Conſimiliter dicendum eſt de accommodante, licet non ſit ibi æqualis defectus, quia tranſlatio vſus ad tempus non requirit tantam liberalitatem, quantam tranſlatio dominij. In permutatione autem eſt iniuſtitia ex eiſdem cauſis, ſci-

licet ex deceptione: & in voluntario & prohibitione ſuperioris, cui commutans ſubeſt in commutando. Et ex hoc poteſt dici iniuſta commutatio, quæ fit in ludis alearum, & huiuſmodi iuxta illud quod habetur. ff. de aleatoribus l. fi. & extra de vi. & bon. cle. c. Clerici. ſuper illud. Officia in glo. Tamen iſta lex non ligat niſi illos, quæ viuẽdo politice ſubſunt legi imperiali. In emptione autem, & venditione qualiter fit iniuſtitia, ſatis patet ex tertio notabili, iuxta hoc de locatione, & cõductione. In commutatione autem iniuſtitia præcipua eſt vſura, cuius vituperatio habetur extra de vſuris ſuper eo Vſuræ crimẽ. Vtraque pagina deteſtatur: patet in veteri teſtamento per Ezechielem. Ad vſuram non accõmodabis, &c. Et in nouo teſtamento. Date mutuum nihil inde ſperãtes. Et ſi inſtetur, quòd vbicunque licet in cõtractibus ſe ſeruare indemnem: ergo licet mutuanti aliquid accipere vltra ſortem, vt ſe ſeruet indemnem. Ad hoc dicendũ, quòd ſi non vult dãnificari pecuniam ſibi neceſſariam reſeruet. Si autem vult miſericordiam facere: neceſſitatur ex lege diuina, vt non faciat eam vitiatam. Conſimiliter poteſt dici de iniuſtitiis, vbi eſt dilatio recipiendi. Eſt enim iniuſtitia vendendo tempus, vel ponendo in ſe certo de lucrando, vel ſimpliciter, vel vt in pluribus. Conſimiliter in cõmutatione negociatiua eſt iniuſtitia ſi officit reipublicæ actus eius, vel ſi immoderatè recipit vltra induſtriam, diligentiam, ſollicitudinem, & pericula. Sexto notandum ſecundum Thom. quòd ſi quis ignoret in re vendita defectum in ſubſtantia quantitate, vel qualitate, vendendo non peccat, niſi aliunde fraudem committat. Et licet tunc faciat iniuſtum materialiter, non tamen eſt eius actio iniuſta: tenetur tamen cũ ad eius notitiam peruenerit damnum recompenſare emptori. Sicut autem dictum eſt de venditore, qui ſi ſcienter rem ſuam carius vendit, quàm rei valor exigit, iniuſtè agit: ſic etiam intelligendum eſt de emptore: ſi enim cognoſcat rem quam emit eſſe magis precioſam quantum ad ſpeciem, quàm venditor credat, tunc iniuſtè emit, puta ſi emat aurum loco auricalci. Si autem quærat aliquis An venditor teneatur dicere vitium rei venditæ? Dicit ipſe Thomas, quòd ſi emptor ex vitio rei damnum, vel periculum incurrere poſſit, tenetur

Ezech. 18.
Luc. 6.
c. 2. q. 78.

manifeſtare:aliàs eſt illicita venditio,& tenetur venditor ad damni recompēſationem: maximè ſi fuerit vitium rei occultum Si vero vitium ſit manifeſtum, aut ſi vſus rei,& ſi non competit venditori: poteſt tamen aliis eſſe conueniens:& ipſe venditor propter huiuſmodi vitium ſubſtrahit quantum oportet de precio , non tenetur ad manifeſtandum vitium rei,quia fortè propter huius vitium emptor vellet plus ſubſtrahi de precio , quàm eſſet ſubſtrahendum. Ideo poteſt venditor licitè idemnitati ſuæ conſulere vitium rei celando . His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt . In commutationibus, ſiue contractibus rerum temporalium multipliciter poteſt contingere peccatum: patet ſatis ex dictis. Secunda concluſio.Poteſt aliquid vendi pluſquam valeat ſecundùm ſe, ſed non pluſquam valeat habenti:patet ex tertio notabili. Tertia concluſio. In contractu mutuationis accipere aliquid vltra ſortem vitioſum eſt , & vſurarium certis exceptis caſibus : patet ex tertio notabili . Ad primum argumentum dicendum, quòd lex humana non potuit prohibere quicquid eſt contra virtutem,ſed ſufficit ei prohibere ea, quæ deſtruunt humanum conuictum ; aliqua verò vitioſa permittit non approbando : ſed non puniendo,& hoc eſt ſi abſque fraude venditor rem ſuperuendat , aut emptor vilius emat,niſi ſit nimius exceſſus,quia tunc cogit ad reſtituēdum,puta ſi quis ſit deceptus vltra mediam iuſti precij quantitatem. Lex autem diuina nihil impunitum relinquit,quod ſit virtuti contrarium . Vnde ſecundum legem diuinam non licet in emptione, & venditione aliquem damnificare maxime damno notabili tollendo æqualitatem iuſtitiæ : dicitur autem notabili, quia iuſtum precium rerum quandoque non eſt punctaliter determinatum. Ad ſecundum argumētum dicendum, quòd vſura ibi ſumitur metaphorice pro ſuper excreſcentia bonorum ſpiritualium quam exigit Deus volens , vt ſemper proficiamus non ad eius vtilitatem,ſed noſtram . Ad tertium argumentum dicendum , quòd Iudæis prohibitum fuit accipere vſuram à fratribus ſuis . In ſtatu autem euangelij ad quem omnes vocantur omnem hominem habere debemus, vt fratrem . Ab extraneis autē non fuit eis conceſſum vſuram accipere quaſi licitum,ſed permiſ-

ſum ad maius malum euitãdum ne, ſcilicet à Iudæis Deũ colentibus vſuras acciperent propter auaritiam cui dediti erant. Ad quartum dicendum, quòd leges humanæ, vt dictum eſt dimittunt aliqua peccata impunita Ad quintum dicendum, quòd dare mutuum non ſemper tenetur homo:& ideo quantum ad hoc ponitur inter concilia, ſed quòd homo de mutuo lucrum non quærat, hoc cadit ſub ratione præcepti. Ad ſextum dicendum,quòd ille qui mutuare nõ tenetur, & mutuat recompenſatur, ſecũdum æqualitatem iuſtitiæ, ſi tantùm ei reddatur quantum dedit : ſi enim amplius exigat iniuſta eſt exactio , quod eſt intelligendum de eo , cuius precium pecunia menſurari poteſt,Si enim pro mutuo exigat beniuolẽtiam, & amorem eius cui mutuauit,vel aliquid huiuſmodi nõ videtur illicitum .Si autem accipiat aliquid cuius precium pecunia menſurari poteſt non quidem quaſi exigẽs, nec quaſi ex aliqua obligatione tacita,vel expreſſa:ſed ſicut donum gratuitum non peccat, quia etiam antequam pecuniam mutuaſſet,licitè poterat aliquod donum accipere,nec peioris conditionis efficitur per hoc quod mutuauit. Ad ſeptimum argumentum dicendũ,quòd vaſa argentea vſum habent pro quo licitè aliquid accipi poteſt:non ſic autem eſt de principali vſu pecuniæ . Ad vltimum dicendum, quòd qui dat vſuram non ſimpliciter voluntariè dat : ſed cum quadam neceſſitate propter indigentiam. Vnde & ſi transferat dominium, tamen recipiẽs tenetur reſtituere, ſicut in mutui datione transfertur : & tamen debitor tenetur tandem reſtituere creditori. Et ſi quærat aliquis,an liceat pecuniam accipere mutuo ſub vſura: dicendum ſecundum Thomam, quòd nullo modo licet inducere aliquem ad mutuandum ſub vſuris : tamen licet ab eo, qui vſuras exercet mutuum accipere,ſub vſuris propter ſubuentionem ſuæ neceſſitatis,vel alterius non quidem conſentiendo in peccatum vſurpari : ſed vtendo peccato illius ad bonum.

Vtrum furtum ſit peccatum grauius quàm rapina.

D.Thom.22.q.66.art.4.6.9.

QVÆSTIO XII.

DVodecimo quæritur. Vtrum furtum ſit peccatum grauius, quàm rapina? Primo arg. quòd furtum non ſit peccatum: Deus enim inuenitur præcepiſſe furtum. Dicitur enim Exod. Fecerunt filij Iſrael, ſicut præceperat Dominus, & expoliauerunt Ægyptios: igitur. Secundo arguitur. Ille, qui inuenit rem non ſuam, & accipit eam: videtur furtum committere, quia accipit rem alienam; ſed hoc videtur licitum eſſe, ſecundum naturalem æquitatem, vt iuriſtæ dicunt: igitur. Tertio arg. Nullus peccat accipiendo, quod ſuum eſt, ſed furtum etiam committitur ſi quis occultè accipiat rem ſuam ab alio cuſtoditam: igitur. Quarto arguitur, quòd rapina non ſit peccatum, quia prædam accipere ab hoſtibus videtur pertinere ad rapinam: & tamen hoc licitum eſt: igitur. Quinto arguitur. Dicit Auguſt. in epiſtola ad Vincentium Donatiſtam. Res falſo appellatis veſtras, quas nec iuſtè poſſideris, & ſecundum leges terrenorum regum amittere iuſſi eſtis: ergo licet ab infidelibus res quas habent rapere. Sexto arguitur. Terrarum principes multa à ſubditis violenter extorquēt quod videtur ad rapinam pertinere: graue autem videtur dicere, quòd in hoc peccent: ergo rapina in hoc caſu eſt licita. Septimo arguitur, quòd furtum, & rapina non ſunt peccata differentia ſpecie, quia ſicut rapitur aliquid ad poſſidendum: ita rapitur mulier ad fornicandum: ſed raptus dicitur, ſiue mulier auferatur publicè, ſiue occultè: ergo & res poſſeſſa rapi dicitur, ſiue publicè, ſiue occultè capiatur: ergo non differunt furtum & rapina. Octauo arguitur, quòd furtum ſit grauius, quàm rapina, quia per furtum poteſt inferri nocumētum magnis & paruis: per rapinam autem ſolùm in potētibus, quibus poteſt inferri violentia: igitur. Contrà, quòd furtum ſit peccatum, quia prohibetur Exod. Non furtum facies. Et de rapina dicitur Eſa. Ego dominus odio habens rapinam. Et, quòd furtū differat à rapina habetur ex philoſopho in v. Ethicorum, vbi ponit furtum occultum, & rapinam violentam. Et, quòd rapina ſit grauior furto arguitur, quia ſecundum leges grauius punitur. Primo notandum, ſecundum Thomam ſecunda ſecundæ. q lxv. quòd

Exod. 12.

Eſa. 31.

ſicut

ſicut dicit philoſophus. Poſſeſſio rerum exteriorum eſt hominis naturalis: ſemper enim imperfectiora ſunt naturaliter propter perfectiora. Hoc autem exigit iuſtitia & pax reipublicę, ꝙ homo propriam habeat poſſeſſionem quantum ad poteſtatem procurandi, & diſpenſandi. Si ergo contra volũtatẽ eius auferatur ab eo, quod poſſidet, talis acceptio eſt iniuſta, quia iuſtitiæ oppoſita. Poteſt autẽ eſſe contra voluntatem poſſidentis dupliciter, ſecundum quòd inuoluntarium dicitur per ignorantiam & per violentiam: vt habetur 3. Ethicorum. Et ſecundum hæc duo ponitur differentia inter furtum & rapinam. Secundo notandum, quòd in furto occurrit duplex ratio peccati: vt dicit Thomas vbi ſuprà. Prima propter contrarietatem ad iuſtitiam. Secunda ratione doli ſeu fraudis, quia fur occultè, & quaſi ex inſidiis rem alienam vſurpat. Et ex his ſequitur, quòd furtum eſt peccatum mortale: contrariatur enim charitati proximi. Eſt tamen aduertendũ, quòd cùm ius humanum non poſſit derogare iuri naturali vel diuino. ideo per appropriationem rerum, quæ eſt de iure humano non impeditur, quin ſit ſubueniendum neceſſitati hominis de huiuſmodi rebus; & ideo res, quas aliqui ſuperabundanter habent ex naturali iure debentur pauperum inſtentationi. Vnde Ambroſius dicit & habetur in Decretis diſtin. Eſurientium panis eſt quem tu detines nudorum indumentum, quod tu recludis: miſerorum redemptio eſt pecunia quem tu defodis, quia tamen multi ſunt neceſſitatem patiẽtes: & non poteſt ex eadem re omnibus ſubueniri: ideo committitur arbitrio vniuſcuiuſque diſpenſatio propriarum rerum, vt ex eis ſubueniat indigentibus. Si autem ſit à Deo vrgens, & euidens neceſſitas, quæ requirat in dilatam ſubuentionem, puta cùm imminet vitæ periculum, & aliter ſubueniri non poteſt: tunc licitè poteſt aliquis ex rebus alienis ſuæ neceſſitati, vel alterius ſubuenire accipiendo manifeſtè, aut occultè nec talis acceptio propriè habet rationem furti, vel rapinę: quia per talem neceſſitatẽ efficitur ſuum id quod accipit. Tertio notãdum, quòd rapina violentiam quandam importat, & coactionem. Nullus autem coactionem habet ſuper alium niſi per publicam poteſtatẽ: ideo perſona priuata non vtens publica poteſtate, ſi aliquid alteri

Diſtin 47.

aufert, iniuſtè agit. Illi etiam quibus eſt commiſſa publica poteſtas ſi violentia, & coactione vtuntur aliquid auferẽdo aliter, quàm ſecundum iuſtitiæ tenorem, iniuſtè agũt. Vnde patet, quòd rapina eſt peccatum mortale: quia eſt contraria iuſtitiæ. Si autem illi quibus eſt commiſſa publica poteſtas per violentiam aliquid auferunt ad iuſtitiæ cuſtodiam: puta contra hoſtes pugnando, vel malefactores puniendo, illud non habet rationem rapinę cùm non ſit contra iuſtitiam. His præmiſſis, ponẽdæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Furtum, & rapina ſunt peccata diſtincta: patet ex primo notabili. Eſt tamen aduertendum, quòd furtum quandoque generaliter accipitur pro quacunque iniuſta vſurpatione rei alienæ, & ſic eſt genus ad rapinam. Secunda concluſio. Tam furtum, quàm rapina eſt peccatum mortale: patet ex ſecundo, & tertio notabili. Tertia concluſio. Rapina eſt peccatum grauius, quàm furtum, probat Thomas vbi ſuprà: quia furtum, & rapina rationem habent peccati propter inuoluntarium, quod eſt ex parte eius cui aliquid aufertur: ſed magis eſt inuoluntarium aliquid per violentiam, cuiuſmodi eſt rapina: quam per ignorantiam cuiuſmodi eſt in furto: quia violentia directius opponitur voluntati, quàm ignorantia: igitur. Item per rapinam non ſolùm infertur alicui damnum in rebus, ſed etiam hoc vergit in quandam perſonæ ignominiam, vel iniuriam & hoc præponderat fraudi, vel dolo, qui pertinet ad furtum. Ad primum argumentum dicendum, quòd accipere rem alienam auctoritate iudicis hoc decernẽtis, non eſt iniuſtum. Filij ergo Iſrael auferẽtes bona Ægyptiorum de præcepto Domini hoc decernentis pro afflictionibus, quas ab Ægyptiis paſſi erant non commiſerunt furtum. Ad ſecundum argumentũ dicendum, quòd illa quæ nunquam fuerũt in dominio alicuius puta gemmę inuentę in littore maris conceduntur primo occupanti: & eadem ratione de theſauris antiquo tempore ſub terra occultatis quorum nõ eſt aliquis poſſeſſor niſi, quòd ſecundum leges ciuiles medietatem tenetur inuentor dare Domino agri, ſi in alieno agro inueniuntur, propter quod dicitur Matth. de inuentore theſauri abſconditi in agro quòd emit agrũ, vt quaſi habere ius poſſidendi totum theſaurum. Res verò inuentas, quæ

Matth. 13.

de propinquo fuerunt in bonis alicuius ſiquis accipiat animo reſtituendi domino qui eas pro derelictis non habebat nõ committit furtum. Et ſimiliter ſi pro derelictis habeantur.& hæc credat inuentor:licet ſibi retineat non committit furtum, alias autem committitur peccatũ furti. Vnde dicit Auguſt.in quadam homelia.& habetur cauſa. 14.q.5. Si quid inueniſti, & non reddidiſti rapuiſti Poſſet aliquis quærere de minimis rebus inuentis, aut etiam aliter furtiuè ſumptis an accipiens peccet mortaliter. Dicendum, quòd quia illud, quod modicum eſt ratio apprehẽdi quaſi nihil:ideo ille, qui accipit huiuſmodi res ſi præſumat hoc non eſſe contra voluntatem eius cuius res eſt: excuſari poteſt à peccato mortali, ſi tamen habeat animum furandi,& credit ſe inferre nocumentum proximo faciendo contra eius voluntatem ; etiam in talibus minimis poteſt eſſe peccatum mortale. Nã etiam in ſolo cogitatu per conſenſum peccare poteſt homo mortaliter. Ad tertium argumentum dicendum,quòd qui furtiuè accipit rem ſuam apud alium depoſitam grauat depoſitarium,qui tenetur reſtituere, vel ſe oſtendere innoxium. Qui verò furtum accipit rem ſuam apud alium iniuſtè detentam : peccat quidem non,quia grauat eum qui detinet, & ideo non tenetur reſtituere : ſed peccat contra communem iuſtitiam vſurpãdo, ſibi ſuæ rei iudicium iuris ordine prętermiſſo, & ideo tenetur ſatisfacere Deo,& dare operam vt ſcandalum proximorum ſi inde fuerit exortum ſedetur. Ad quartum argumentum dicendum, quòd deprædari hoſtes per violentiam in bello iuſto licitum eſt,nec habet rationem rapinæ Poſſunt tamen ſic deprædantes peccare per cupiditatem, quando videlicet non propter iuſtitiam,ſed propter prædam principaliter pugnant. Vnde di.Auguſt.lib.de verbis Domini. Propter prædam militare.peccatum eſt. Deprædantes verò ſi habeant bellum iniuſtum rapinam committunt, & reſtituere tenentur. Ad quintum argumentum concedẽdum eſt, quòd ab infidelibus poſſunt res ab eis poſſeſſæ per violentiam ſubſtrahi non priuata auctoritate:ſed publica videlicet,ſecundum leges terrenorũ principum Ad ſextum argumentum dicendum,quòd ſi principes à ſubditis exigant etiam cum violentia, quod ſecundum iuſtitiam de-

betur propter bonum commune conſeruandum non eſt rapina. Si vero extorqueant per violentiam indebitam, rapina eſt. Vnde dicit Auguſt. iiij. de ciuit. Dei. Remota iuſtitia, quid ſunt regna niſi magna latrocinia, quia & la
Ezech. 22. trocinia quid ſunt niſi parua regna. Princeps in medio eius quaſi lupi rapiẽtes prædam. Vnde ad reſtitutionem tenentur & grauius peccant, quàm latrones quantomagis contra iuſtitiam publicam agunt cuius cuſtodes eſſe debent. Ad ſeptimum argumentum dicendum, quòd raptus mulieris non poteſt eſſe occultus ex parte mulieris, quæ rapitur & cui violentia infertur: ideo ſemper ibi eſt ratio rapinæ. Ad octauum argu. dicẽdum, quòd licet pluribus poſſit noceri per furtum, quàm per rapinam, tamen grauiora nocumenta inferuntur per rapinam.

Vtrum detractio ſit peccatum mortale.

D. Thom. 22. q. 73. art. 2. & q. 74. art. 1. & 2. & q. 75. art. 1. & q. 76. art. 2.

QVÆSTIO XIII.

DEcimotertiò quæritur. Vtrum detractio ſit peccatum mortale grauius, quàm contumelia: ſuſurratio deriſio aut maledictio. Primo arguitur, quòd detractio non ſit peccatũ mortale, quia reuelare peccatum occultum ad detractionem pertinet: & tamen hoc poteſt bene fieri denunciando, vel accuſando ad emendationem, aut correctionem fratris: igitur. Secundo arguitur ſuper illud
Prouerb. 31. prouer. Cum detractoribus nõ commiſcearis. Dicit gloſa. Hoc ſpecialiter peccato periclitatur penè totum genus humanum: ſed nullum peccatum mortale inuenitur in toto genere humano, multi enim abſtinent à mortali: igitur. Tertio arg. quòd contumelia non ſit peccatum
Galat. 3. mortale, quia legitur Apoſtolus contumeliam dixiſſe ad
Luc. vlt. Galat. O inſenſati Galathę. Et Dominus Luc. O ſtulti & tardi corde ad credendum: igitur. Quarto arg. quòd ſuſurratio non ſit peccatum diſtinctum à detractione, quia
Eccleſ. 28. Eccleſ. dicitur. Suſurro, & bilinguis maledictus. Bilinguis autẽ videtur eſſe idem, quòd detractor. Detractor enim duplici lingua loquitur, aliter videlicet in abſentia, & aliter in præſentia. Quinto arg. quòd deriſio non ſit pecca-

tum mortale,quia non videtur contrariari charitati.agitur enim quandoque ludo inter amicos:igitur.Sexto arg. quòd maledicere non ſit peccatum mortale, quia Augu. in homelia de igne purgatorio.numerat maledictionem inter peccata leuia. Septimo arg. quòd detractio ſit grauius peccatum,quàm contumelia,quia contumeliam poteſt homo repellere non autem detractionem latentem. Octauo arg. quòd detractio ſit grauius peccatum, quàm ſuſurratio,quia plus nocet proximo.quicunque enim auſert famam alicui aufert ei non ſolùm vnum amicum:ſed multos.Detractor autẽ aufert famam.Suſurratio vero aufert vnum ſolum amicum. Nono arg.quòd maledictio ſit grauius peccatum,quàm detractio. Maledictio enim videtur eſſe quædã blaſphemia. Dicitur enim in canonica Iudæ,quòd cùm Angelus cum diabolo diſputans altercaretur, de Moyſi corpore non eſt auſus inferre iudicium blaſphemiæ,& accipitur ibi blaſphemia pro maledictione, ſecundum Glo. Blaſphemia autem eſt grauius peccatum,quàm detractio:igitur.Cõtrà.quòd detractio ſit peccatum mortale, quia ad Rom. dicitur. Detractores Deo *Rom.1.*
odibiles.Et de contumelia dicitur. Qui dixerit fratri ſuo *Matth.9.*
fatue,reus erit gehennæ ignis. Et de ſuſurratione ad Ro. *Rom.1.*
ſuper illud. Suſurrones. Dicit gloſa.Suſurrones inter amicos diſcordiam ſeminantes Et de deriſione dicitur Prou. *Prouerb.3.*
Ipſe deridet illuſores,id eſt æternaliter punit.Et de maledictione dicitur.Neque maledici regnũ Dei poſſidebũt. *1.ad Cor. 6.*
Primo notandũ, quod peccata verborũ, ſicut dicit Tho. *Thom.2.*
Penſanda ſunt præcipuè,ſecundũ intentionem proferentis,& ideo diſtinguuntur ſecundũ diuerſas intẽtiones loquentis. Vnde dicitur cõtumelia cũ aliquis per verba ſua intẽdit derogare honori alicuius, quod ꝓpriè fit ſibi improperando defectũ culpæ.Si autẽ improperet ei defectũ aliquẽ corporalem, putà dicendo eum eſſe cæcum, tunc propriè dicitur conuicium. Quando vero aliquis alicui dicit defectũ indigentiæ, qui etiam quodammodo derogat honori,tunc propriè dicitur improperium,puta cum aliquis iniurioſè alteri ad memoriã reducit auxiliũ,quod ei contulit neceſſitatem patienti.quãdoque tamen vnum iſtorũ pro alio ponitur. Dicitur autẽ detractio derogatio famæ alienæ per verba occulta,videlicet in abſentia eius,

contra quem loquitur: & in hoc differt cōtumelia. Suſurratio autem dicitur, cum quis per verba occulta intendit inimicitiam inter aliquos ſeminare. Deriſio autē dicitur cū quis propter verbū aliquod in præſentia alicuius intendens eū confundere, ſiue in eo erubeſcentiam generare. Maledictio vero dicitur pronunciatio alicuius mali contra aliquem imprecando, vel optando. Secundo notandū ſecundū Tho. ꝙ ſi proferens verbū cōtumelioſum intendat auferre honorē alterius, hoc eſt peccatum mortale non minus, quàm furtū, vel rapina. Non enim homo minus amat honorē ſuum, quàm rem poſſeſſam. Si vero verbum conuicij, vel contumeliæ dixerit, non tamen animo dehonorandi, ſed propter correctionē, vel aliud huiuſmodi non dicit contumeliam, vel conuiciū formaliter & per ſe, ſed per accidens & materialiter. ideo poteſt hoc eſſe peccatum veniale, & quandoque ſine peccato. Neceſſaria eſt tamen diſcretio vtendo talibus verbis, nē incautè proferendo auferat homo honorem alterius Si quis autem quærat an debeát aliquis illatas ſibi contumelias ſuſtinere. Dicit Tho. vbi ſuprà, quod tenemur habere animum ad contumelias tolerandas ſi expediens fuerit: quandoque tamen oportet, vt contumeliam illatam repellamus. Tum propter eius bonum, qui infert, vt videlicet eius reprimatur audacia. Tum propter bonū multorum, quorum profectus impediretur per cōtumelias nobis illatas. puta propter cōtumeliam prædicatori illatam contemneretur eius prædicatio. Tertio notandū, quod inter res temporales videtur fama eſſe præcioſior, per cuius defectum impeditur homo à multis bene agendis, ideo detractio per ſe loquendo eſt peccatum mortale, & grauius, quàm ſit furtum, & rapina, minus tamen graue, quàm homicidium, per quod tollitur vita proximi, & quàm adulterium, quod eſt contra debitum ordinem generationis humanæ, per quam eſt introitus ad vitam. Eſt etiam minus graue, quàm contumelia. Contumelia enim maiorem habet contemptum proximi paruipendendo ipſum. Detractor autem videtur vereri proximum, & non paruipendere Contingit tamen quandoque quòd dicens verba diminutiua famæ non intendit hoc, ſed aliquid aliud, & tūc nō eſt detractio per ſe, & formaliter, ſed ſolū

Tho. 2. ſ. q. 72.

materialiter. Et ſi quidem hæc verba proferantur propter aliquod bonum vtile, vel neceſſarium, obſeruatis debitis circunſtantiis, non eſt peccatum, nec dici debet detractio. Si autem proferantur ex animi leuitate, non propter aliquod neceſſarium peccatum eſt veniale, niſi fortè verbum, quod dicitur ſit à Deo graue, quòd notabiliter famam alicuius lædat præcipuè in his, quæ ſpectant ad honeſtatem vitæ: hoc enim ex ipſo genere verborum pertinet ad rationem peccati mortalis, & tenetur ad reſtitutionem famæ. Si quis autem quærat de auditoribus, qui tolerant detractores, dicendum ſecundum Thom. vbi ſupra, quòd ſi quis audiat detractiones abſque reſiſtentia videtur detractori conſentire, & fit particeps ſui peccati. Et ſi inducit eum ad detrahendum, vel ſi placeat ei detractio, non minus peccat, quàm detrahens, ſed quandoque magis. Si vero non placeat ei detractio, ſed ex timore, vel negligẽtia, aut verecundia quadam omittit repellere, peccat quidem, ſed multominus quàm detrahens: & plerunque venialiter. Quandoque tamen poteſt eſſe peccatum mortale, vel ex hoc, quòd alicui ex officio incumbit detrahentem corripere, vel propter aliquod periculum conſequens, vel propter radicem, quia timor humanus quandoq; poteſt eſſe peccatum mortale, ſi excludat charitatem Dei, aut proximi. Quarto notãdum, quòd ſicut dicit Tho. vbi ſupra. Tanto peccatũ in proximũ grauius eſt, quanto per ipſum maius nocumẽtum infertur proximo. Nocumentum autem maius eſt, per quod maius bonum tollitur: inter cetera vero bona exteriora præeminet amicus, quia ſine amicis nullus viuere poteſt, vt dicit phil. Vnde dicitur Eccl. Amico fideli nulla eſt cõparatio, quia & bona fama, quæ tollitur per detractionẽ, ad hoc maximè neceſſaria eſt, vt homo idoneus ſit amari: ideo ſuſurratio grauius eſt peccatũ, quàm detractio, & etiam quàm cõtumelia, quia amicus eſt melior quã honor: & amari, quàm honorari: vt dicit phil. Quinto notandum, quòd ſicut di. Tho. Irriſio nõ fit, niſi de aliquo malo, vel defectu. Malum autẽ ſi ſit magnum, nõ pro ludo accipitur, ſed ſerioſe; vnde ſi in riſum vertitur, hoc eſt, quia accipitur vt paruum, quod poteſt eſſe dupliciter. Vno mõ ſecundũ ſe, & ſic eſt peccatũ veniale, & leue quãdo videlicet, quod

8 Ethic. Eccle. 6.

8. Ethic. 2. 2. q. 75.

eſt malum paruum in ſe vertitur in ludum. Alio modo ratione perſonæ, ſicut defectus puerorũ, & ſtultorum parum ponderamus. ſic ergo aliquẽ irridere eſt eum ſic paruipẽdere, vt de malo eius non ſit curãdum, ſed quaſi pro ludo habendum, & ſic deriſio eſt peccatum mortale etiam grauius eſt, quàm cõtumelia, quia contumelioſus videtur accipere malum alterius ſerioſe, illuſor autem in ludum.
¶ 2.2.q.76. Sexto notanda ſunt quatuor dicta de maledictione, ſecũdum Thomam in ſecunda ſecundæ quæſt lxxvj. Primum eſt, quòd male dicere, vt hic ſumitur, eſt malum dicere imprecando, vel optando, & hoc eſt omnino illicitum, loquendo de malo ſub ratione mali. Si quis autem imperet, vel optet malum alterius ſub ratione boni ſic eſt licitum, nec eſt maledictio per ſe, & formaliter loquendo.
Intentio enim dicentis fertur ad bonum, puta ad bonum iuſtitiæ, ſicut cum eccleſia maledicit anathematizando, vel etiam ad bonum vtile, ſicut ſi quis optet peccatorem pati ægritudinem, vt melior efficiatur, vel ab aliorum nocumento ceſſet. Secundum eſt, quòd benedictio, vel maledictio ad illam rem pertinet cui poteſt aliquid bene, vel male contingere, ſcilicet rationali creaturæ irrationalibus autem bonum, vel malum dicitur contingere in ordine ad creaturam rationalem propter quam ſunt, quod poteſt contingere multipliciter. Primo modo per modũ
Geneſ.3. ſubuentionis, & hoc modo dixit Dominus homini. Maledicta terra in opere tuo, vt ſcilicet per eius ſterilitatem puniretur homo. Alio modo per modum ſignationis, &
Matth.21. ſic maledicit Dominus ficulneam. Tertio modo per modum continentis, ſcilicet temporis, vel loci, & ſic maledixit Iob diem natiuitatis ſuæ, propter culpam originalem, & ſequentes pœnalitates quas naſcendo contraxit. Hoc etiam intelligi poteſt maledixiſſe Dauid montibus
2.Reg.1. Gelboe: ſcilicet propter cedem populi, quæ ibi contigerat. Maledicere autem rebus irrationalibus in quantum ſunt creaturæ Dei, eſt peccatum blaſphemiæ. Maledicere autem eis ſecundum ſe conſideratis eſt ocioſum & vanũ, & per conſequens illicitum. Tertium eſt, quòd velle malum alteri ſecundum ſe repugnat charitati, & ideo maledictio creaturæ rationalis ex genere ſuo eſt peccatum mortale, licet quandoque ſit veniale propter paruitatem

mali, quod quis maledicendo imprecatur. Et quandoque propter affectum maledicentis dum ex leui motu, vel ex ludo aut ſurreptione aliqua talia verba profert, quia peccata verborum maximè ſunt ex affectu penſanda.

Quartum eſt, quod cum malum culpæ ſit peius, quàm malum pœnæ, ſequitur, quòd dicere malum culpæ peius eſt quàm dicere malum pœnæ, ſi tamen ſit idem modus dicendi. Ad contumelioſum autem, & ſuſurronem, & detractorem, & irriſorem pertinet dicere malum culpæ. Ad maledicentem vero prout hic loquimur pertinet dicere malum pœnæ, non autem malum culpæ, niſi fortè ſub ratione pœnæ. Non eſt tamen idem modus dicendi, quia ad prædicta quatuor vitia pertinet dicere malum culpæ ſolum enunciando: per maledictionem vero dicitur malum pœnę cauſando per modum imperij, vel optãdo: ipſa autem enunciatio culpæ peccatum eſt inquantũ ex hoc aliquod nocumentum infertur proximo: grauius autem eſt nocumentum inferre, quàm deſiderare ceteris paribus. Vnde ſequitur, quòd detractio ſecundum communẽ rationem grauius peccatum eſt, quàm maledictio ſimpliciter optatiua maledictio vero imperatiua cum habeat rationem cauſæ poteſt eſſe detractione grauior ſi maius nocumentum inferat, quàm ſit denigratio famæ, vel leuior ſi minus, & hæc quidem accipienda ſunt ſecũdum ea, quæ per ſe pertinent ad rationem horum vitiorum: poſſunt enim alia in prædictis vitiis conſiderari, quæ vel augent culpam, vel minuunt. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Tam contumelia, quàm detractio, ſuſurratio, & maledictio ex ſuo genere eſt peccatum mortale: patet ex dictis. Secunda concluſio. Deriſio quandoque eſt peccatum mortale, & quãdoque veniale: patet ex quinto notabili. Tertia concluſio. Suſurratio grauius eſt peccatum, quàm contumelia, & contumelia, quàm detractio: & detractio, quàm maledictio ſimpliciter optatiua: deriſio autem quãdoq; eſt peccatum grauius, quàm contumelia. Hæc omnia patent ex dictus. Ad primum argum. dicendum, quòd reuelare peccatum alicuius propter eius emendationem denunciando, vel propter bonum publicę iuſtitiæ accuſando non eſt detrahere. Ad ſecundum argu. dicendum, quòd

illa gloſa eſt intelligenda, non omnino vniuerſaliter: ſed quia pauci ſunt, qui non quandoque animi leuitate aliquid dicant quo fama alterius in aliquo minoretur. Ad tertium argumentum dicendum, quòd ſicut licitum eſt verberare cauſa diſciplinæ, ita & verbum conuiciofum dicere. Tamen ſicut dicit Auguſtinus in libro de ſermone domini in monte. Raro, & ex magna neceſſitate obiurgationes ſunt adhibendæ, in quibus non, vt nobis, ſed vt domino ſeruiatur inſtemus. Ad quartum argumentum dicendum, quòd bilinguis propriè dicitur ſuſurro: cum enim amicitia ſit inter duos nititur ſuſurro ex vtraque parte amicitiam rumpere. Et ideo duabus linguis vtitur ad duos vni dicens malum de alio. Ad quintum argumẽtum dicendum, quòd ludus propter contemptum annexum eius cum vel de quo luditur repugnat charitati. Ad ſextum arg. patet reſponſio ex ſexto notabili. Ad ſeptimum arg. negatur conſequentia, quia in contumelia maior eſt contemptus proximi, quàm in detractione. Ad octauum arg. dicendum, quòd fama eſt diſpoſitio ad amicitiam, & infamia ad inimicitiam: diſpoſitio autem deficit ab eo, ad quod diſponit. Et ideo ille, qui operatur diſponendo ad inimicitiam minus peccat, quàm ille, qui directè operatur ad inimicitiam cauſando. Ad nonum arg. dicendum, quòd maledictio creaturæ inquantum creatura eſt, redundat in Deum: & ſic per accidens habet rationem blaſphemiæ: non autem ſi maledicatur creatura propter culpam.

Vtrum ſcandalum ſit peccatum mortale.

Diu. Thom. 2.2 quæſt. 43. art. 2. 3. 4.

QVÆSTIO XIIII.

DEcimoquarto quæritur. Vtrum ſcandalum ſit ſpeciale peccatum mortale, propter quod euitandum omittẽda ſint interdum bona tam tẽporalia, quàm ſpiritualia. Primo arguitur, quòd ſcãdalum ſit peccatum: *Matth. 18.* quia nullum peccatum neceſſario euenit cum ſit voluntarium: ſed Matth. 18. dicitur. Neceſſe eſt, vt veniant ſcan-

dala, igitur. Secundo arguitur. Dicit dominus Petro. Scandalum mihi es; nec tamen videtur peccaſſe Petrus, *Matth. 16.* igitur. Tertio arguitur. quòd ſcandalum non ſit ſpeciale peccatum, quia ſcandalum non videtur ſeparatum ab aliis peccatis, igitur. Quarto arguitur, quòd ſcandalum ſemper ſit peccatum mortale, quia contrariatur charitati fraternæ, igitur. Quinto arg. quòd bona temporalia ſint dimittenda propter ſcandalum, quia magis ſunt diligenda ſpiritualia, quæ concernunt ſalutem proximi, quàm temporalia bona, igitur. Sexto arg. Apoſtolus. Noli cibo tuo illum perdere pro quo Chriſtus mortuus eſt, ergo *Rom. 14.* cibus eſt prætermittendus propter ſcandalum. Vnde etiã, ſicut habetur primæ ad Corinth.9. Apoſtolus ſeminans *1. Cor. 9.* ſpiritualia, non accepit temporalia ſtipendia, ne offendiculum daret euangelio. Septimo arg. quòd ſpiritualia ſint propter ſcandalum dimittenda, quia dicit Aug. libr. *Aug lib. de* de ciuitate Dei: quòd correctio fraterna interdum ex *ciui. Dei.* charitate dimittitur propter vitandum aliorum ſandalũ. Item ceſſandum eſt à doctrina ſacra, propter ſcandalum, ſecundum illud Matthæ.18. Nolite ſanctum dare canib⁹, *Matth. 18.* igitur. Contra, ſcandalum dicitur dictum, vel factum minus rectum, ergo ſcandalum eſt peccatum. Et, quia ſpeciali virtuti opponitur, ſcilicet charitati, ideo eſt peccatum ſpeciale, quia vero dictum, vel factum minus rectũ non ſemper eſt mortale peccatum, ideo nec ſcandalum: quòd autem propter ſcandalum non ſint temporalia dimittenda: patet, quia beatus Tho. Cantuarien. repetiit tres eccleſias cum ſcandalo regis: & quo ad bona ſpiritualia dicit Grego. ſuper Ezech. Si de veritate ſcandalum ſumitur, vtilius naſci permittitur ſcandalum, quàm veritas relinquatur. Primo notandum ſecundum Tho. quòd *2. 2. q. 44.* ſicut Hiero. dicit ſuper Matth. quod græcè ſcandalum dicitur nos offenſionem, vel ruinam, aut impactionem pedis poſſumus dicere. Vnde obex cui aliquis impingit in via corporali dicitur ſcandalum. In via autẽ ſpirituali contingit aliquem diſponi ad ruinam ſpiritualem per dictum, vel factum alterius inductione videlicet aut exemplo, & hoc propriè dicitur ſcandalum. Nihil autem diſponit ad ſpiritualem ruinam, niſi quod habet aliquem defectus rectitudinis, & ideo conuenienter dicitur

ſcandalum eſſe dictum , vel factum minus rectum præbens alteri occaſionem ruinæ. Secundo notandum ſecundum Tho.vbi ſupra, quòd duplex eſt ſcandalũ.ſ.paſſiuum in eo,qui ſcandalizatur, & actiuum in eo qui ſcãdalizat dans occaſionem ruinæ, qui videlicet verbo, vel facto intendit alium ad peccatum inducere.aut ſi ipſe hoc non intendit,tamen dictum,vel factum eſt tale, quod de ratione ſui inductiuum eſt ad peccandum. Si vero aliquis ſcandalizetur ex dicto, vel facto alterius præter intentionem dicentis , & facientis , aut etiam præter conditionem operis , tunc eſt ibi ſcandalum paſſiuum acceptũ,& non datum. Vnde eſt ibi ſcandalum paſſiuum ſine actiuo inquantum ; videlicet ruit aliquis ſpiritualiter ſumens occaſionem ex dictis,vel factis alterius, qui tamen hoc non intendit. Tertio notandum , quòd cum omnis ſpiritualis ruina pertineat ad peccatum , oportet dicere omne ſcandalum paſſiuum eſſe peccatum, & per conſequens ſcandalum paſſiuum eſſe peccatum , & per conſequens ſcandalum actiuum in eo qui intendit ſcandalizare : paſſiuum autem ſcandalum non poteſt dici ſpeciale peccatum , quia ex dicto , vel facto alterius contigit aliquem ruere ſecundum omne genus peccati. Scandalum vero actiuum, quòd eſt per ſe, & formaliter ſcandalum, quando videlicet aliquis ſuo inordinato dicto vel facto intendit alium trahere ad peccatum , ſortitur rationem ſpecialis peccati ex intentione ſpecialis finis inordinati; & quandoque quidem eſt peccatum mortale , videlicet ſi intendat inducere ad peccandum mortaliter , aut ſi intendat inducere etiam ad peccandum venialiter per actum peccati mortalis:veniale autem peccatum eſt ſi intendat inducere ad peccandum venialiter per actum peccati venialis. Scandalum autem actiuum,quod eſt per accidens tantum, quando videlicet ex dicto vel facto alicuius præter eius intentionem, aliquis ſcandalizatur,quandoque eſt peccatum veniale , puta cum quis per actum peccati venialis, vel per actum, qui non eſt ſecundum ſe peccatum : ſed tamen habet aliquam ſpeciem mali cum aliqua leui indiſcretione ſcandalizat alios : quandoque vero eſt peccatum mortale quando videlicet ſit per actũ peccati mortalis , aut quia ſic contemnit ſalutem proxi-

mi, vt pro ea conſeruanda nõ prætermittat facere quodcunque libuerit. Ex prædictis autem inferri poteſt, quod in his qui perfecte Deo adhærent per amorem, ſcandalum non inuenitur, quantumcunque enim videant alios inordinate ſe habere in dictis, vel factis ipſi à ſua rectitudine non recedunt, & ſic non ſcandalizantur paſſiuè, tales etiam in dictis ſuis, vel factis non intantum deficiunt, vt ex hoc rationabiliter poſſit ab alio ſumi peccandi occaſio. Quarto notandum, quòd cum duplex ſit ſcandalum, ſcilicet actiuum, & paſſiuum cum quæritur. An propter ſcandalum euitandum ſint bona tẽporalia aut ſpiritualia dimittenda: quæſtio non habet locum de ſcandalo actiuo, quia cum ſcandalum actiuum ſit dictum, vel factum minus rectum nihil eſt faciendum cum ſcandalo actiuo: habet autem locum quæſtio ſi intelligatur de ſcandalo paſſiuo. Pro cuius declaratione ſecundum Thomam, vbi ſupra. Notandæ ſunt tres diſtinctiones. Prima eſt de bonis temporalibus, aut enim ſunt noſtra, ita quòd ſumus eorum domini, aut ſunt nobis ad cõſeruandum pro alijs commiſſa, ſicut bona eccleſiæ committuntur prælatis, & bona cõmunia quibuſcunque reipublicæ rectoribus. Secũda diſtinctio eſt de bonis ſpiritualibus: quædam enim ſunt de neceſſitate ſalutis: alia vero non. Tertia diſtinctio eſt de ſcandalo: quoddam enim eſt ſcandalum phariſæorum, quod ſcilicet oritur ex malitia. quemadmodum phariſæi de doctrina domini ſcandalizabantur volentes eam impedire. Aliud vero eſt ſcandalum puſillorum, quod ſcilicet prouenit ex infirmitate, vel ignorantia. His præmiſſis, ponendæ ſunt quinque concluſiones. Prima eſt. Scandalum actiuum eſt ſpeciale peccatum, non autem ſcandalum paſſiuum: patet ex ſecundo notabili. Secunda concluſio. Scandalum quandoque eſt peccatum mortale, & quandoque veniale: patet ex tertio notabili. Tertia concluſio. Propter ſcandalum phariſeorum non ſunt bona dimittenda, nec temporalia, nec ſpiritualia. Probatur, quia dominus docuit tale ſcandalum eſſe contemnendum. Item, ſic probatur, quia ſi propter tale ſcandalum dimitterentur bona ſiue ſpiritualia, ſiue temporalia hoc nulli prodeſſe poſſet, ſed obeſſe etiam his qui ſcandalizantur, quia ex hoc etiam *Math. 15.*

efficerentur peiores. Si enim dimitterentur eis bona tẽporalia, daretur eis occáſio ſemper remanendi in peccato: alienum retinendo, ac etiam occaſio vlterius rapiendi. Si autem omitterentur bona ſpiritualia, puta doctrina, vel exhortatio, ex hoc malitioſi fierent obſtinatiores. Quarta concluſio. Propter euitandum ſcandalum puſillorum, non ſunt dimittenda bona temporalia nobis cõmiſſa: ſed temporalia quorum ſumus domini ſunt totaliter dimittenda, vel aliter ſcandalum ſedandum Primum patet, quia talium bonorum conſeruatio imminet, his quibus ſunt commiſſa ex neceſſitate ſalutis. Secundum patet, quia ſalus animarum præferenda eſt quibuſcunque temporalibus bonis: ideo nunquam debemus aut retinere, aut repetere temporalia bona in præiudicium ſalutis animarum, igitur.&c. Quinta concluſio. Propter ſcãdalum puſillorum occultanda ſunt, vel interdum etiam differenda opera ſpiritualia, quæ non ſunt de neceſſitate ſalutis. Primum patet, quia ex charitate tenemur non dare impedimentum ſaluti proximorum: ergo vbi non imminet periculum propriæ ſalutis ſunt ſpiritualia occultanda, vel differenda ne vergant in detrimentum ſalutis proximorum, quod eſt intelligendum quouſque reddita ratione huiuſmodi ſcandalum ceſſet. Si autem poſt redditam rationem huiuſmodi ſcandalum duret: iam videtur eſſe malitia, & ſic propter ipſum non ſunt huiuſmodi ſpiritualia dimittenda. Secunda pars probatur, quia ſecundum originem charitatis plus tenetur homo diligere ſalutem ſuam, quàm alterius: ergo nullus debet mortaliter peccare, vt peccatum alterius impediat. Peccaret autem mortaliter ſi omitteret ea, quæ ſunt de neceſſitate
Math.18. ſalutis. Ad primum argumentum dicendum, quòd non eſt ſermo de neceſſitate abſoluta, ſed conditionali, quia ſcilicet neceſſe eſt ſcandala euenire neceſſitate finis, quia vtilia ſunt ad exercitium bonorum, vel neceſſe eſt euenire ſcandala ſecundum conditionem hominum, qui ſibi à peccatis non cauent. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd ſcandalum ibi large ſumitur pro quolibet impedimento. volebat enim Petrus quodam pietatis affectu paſſionem Christi impedire. Ad tertium argumentum dicendum, quòd omne peccatum poteſt quaſi ma-

terialiter ſe habere ad ſcandalum actiuum, & tamen poteſt inueniri ſcandalum actiuum ſeparatum ab alijs peccatis: puta cum quis proximum ſcandalizat facto, quod de ſe non eſt peccatum, ſed habet ſpeciem mali. Ad quartum argumentum patet ſolutio ex tertio notabili. Ad quintum argumentum patet reſponſio ex quinta concluſione. Ad ſextum argumentum dicendum, quòd non eſt de inuentione apoſtoli mouere, quòd cibus totaliter dimittatur propter ſcandalum, quia ſumere cibũ, eſt de neceſſitate ſalutis, ſed talis cibus puta caro eſt propter ſcandalum dimittendus: ſecundum illud. Non manducabo carnem in æternum, ne fratrem meum ſcandalizem. Scãdalum autem quod vitabat apoſtolus, non accipiens tẽporalia ſtipendia erat ſcandalum procedẽs ex ignorantia gentilium, qui hoc non conſueuerant: & ideo prius erãt inſtruendi hoc eſſe debitum, & ex ſimili cauſa eccleſia abſtinet à decimis exigendis in terris, in quib⁹ non eſt cõſuetum decimas ſoluere. Ad ſeptimum argumentum dicendum, quod correctio fraterna intantum computanda eſt inter ſpiritualia bona, inquantum pertinet ad emendationem fratris, non autem pertinet ad emendationem, ſi inde frater ſcandalizetur. Circa doctrinam autem duo ſunt conſideranda. Primum eſt veritas, quæ docetur, & hoc eſt de neceſſitate ſalutis, vt ſcilicet nunquã aliquis doceat contrarium veritati. Ideo propter nullum ſcandalum vitandum, debet homo falſitatem docere. Secundum eſt ipſe actus docendi, qui computatur inter ſpirituales eleemoſinas. Et ſi propter iniunctum officium teneatur aliquis ad actum docendi, non debet omittere propter vitandum ſcandalum: ſecus autem eſt vbi non tenetur aliquis exercere actum docendi de neceſſitate ſalutis. Ex dictis itaque patet, quod in omnibus ſic eſt agẽdum, quod nullum fiat præiudicium ſaluti proximorum: principalius tamen ex charitate attendendum eſt, & prouidendum ſaluti propriæ, ad quod neceſſarium eſt ſuper omnia principaliſſime intendere ad Dei laudem & gloriam, qui eſt benedictus in ſecula. Amen. *1. Corint. 8.*

Finis tertij tractatus.

SEQVITVR QVARTVS TRACTATVS.

SVPERIVS dictum eſt de Dei perfectione in primo tractatu. Et deinde in ſecundo de mūdi conditione. Et præterea in tertio de hominis præuaricatione. Conſequenter dicendum eſt in hoc quarto tractatu de verbi Dei reparatiua incarnatione. Et diuidendus eſt tractatus iſte in tres partes principales. Prima eſt de ipſa verbi incarnatione. Secunda eſt de incarnati peregrinatione. Tertia eſt de peregrinationis conſummatione. In prima parte primo dicendum eſt de naturæ humanæ ad verbum vnione. Secundo de vnionis modificatione. Tertio de naturæ aſſumptæ perfectione. Quarto de quarundam veritatum hanc vnionem conſequentium declaratione. Et quinto de ipſius incarnati verbi temporali conceptione.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum poſſibile fuerit naturam humanam vniri verbo in vnitate ſuppoſiti.

Scot. 3. diſtin. 1. quæſt. 1.

CIrca primum. Primo quæritur. Vtrum poſſibile fuerit naturam humanam vniri verbo in vnitate ſuppoſiti. Arg. quòd non, primo ſic. Actus purus, & infinitus nō eſt alicui componibilis, cum non poſſit habere rationem partis, verbum eſt huiuſmodi. igitur. Secundo arg. Inter vnibilia eſt aliqua proportio, ſed finiti ad infinitum nulla eſt proportio, verbum autem eſt infinitū, & natura humana eſt finita. igitur. Tertio arg. Contraria non poſſunt eſſe ſimul, ſed natura creata, & increata plus

plus diſtant.quàm contraria,igitur. Quarto ar. Incarnare eſt agere,ergo incarnari eſt pati,ſed verbum diuinũ non patitur,ergo non incarnatur. Quinto arg. Omnis depẽdentia eſt ad independens & ad abſolutum, ſed perſona diuina in quantum talis non eſt abſoluta.igitur natura humana non dependet ad perſonam, inquantum perſona, ergo non vnitur perſonæ. Contra. Verbum caro factum eſt. *Ioh.1.* Vbi,ſecundũ Auguſtinum,caro ſumitur pro homine. Primo notandum,quòd iſta tria ſe habent per ordinem diſtinctio, vnio,& compoſitio. Vbicunque enim eſt compoſitio eſt vnio,ſed non econtra. ad compoſitionẽ enim exigitur, ꝙ vtrunque componens ſit finitum cũ habeat rationem partis,non autem ad vnionem. Vnde diuinum verbum,quod carni vnitur eſt infinitum. Et præterea vbicunque eſt vnio,eſt etiam diſtinctio,ſed non ecõtra. Secundo notandum,quòd ſicut dicit Scot. Vnio perſonalis,ſiue ypoſtatica,eſt relatio diſquiparãtię realis quidem in vno extremo, cui in altero nulla realis relatio correſpondet:eo quòd verbum relatione reali nõ poteſt referri ad extra. Iſta eſt ergo relatio ordinis in extremo relato ſcilicet in natura aſſumpta Et ex hac parte tres sũt vniones. Prima,animæ:Secunda,corporis. Tertia cõiuncti,ſcilicet humanitatis. Et patet,quòd diſtinguãtur,quia fundamenta diſtinguuntur. Vnde propriè iſta vnio eſt relatio extrinſecus adueniens, terminata ad verbum diuinum,& fundata in aſſumpto. Nec debet dici relatio quaſi dependẽtis ad cauſam effectiuam,quia tunc omnis creatura eſſet verbo vnita. Et præterea, quia talis relatio eſt communis ad totam trinitatem: neque eſt relatio quaſi effectus poſterioris ad priorem, quia verbum non eſt effectum, ſed eſt relatio ſuſtentificati ad ſuſtentificans. Et apparet exemplum in ſubiecto reſpectu accidentis. Accidens enim poteſt cõparari ad ſubiectum dupliciter. Vno modo per modum informãtis, & hoc eſt imperfectionis tam in accidẽte, quàm in ſubiecto. Alio modo per modũ ſuſtentificati ad ſuſtentificans, ſiue per modum poſterioris naturaliter ad prius à quo dependet,non vt ab aliqua cauſa, ſi enim habet ſubiectum pro aliqua cauſa, habet ipſum pro cauſa materiali, & hoc eſt inquantum informat ipſum. Hæc autem habitudo notat imperfectionem

Scot.8.

in ſubiecto. Relinquatur ergo primum, quod eſt imperfectionis, & capiatur ſecundum: & tunc habetur exemplum ad propoſitum. Dicitur autem iſta vnio ypoſtatica, quia fit in vnitate ſuppoſiti, & perſonæ, Tertio notandũ, quòd ſecundum Sco. perſonalitas creata dicit negationẽ dependentiæ actualis ad aliud, vt ad ſuppoſitum illius naturæ, & etiam dependentiæ aptitudinalis, quæ quantum eſt de ſe ſemper eſſet in actu, ſicut anima ſeparata ſemper dependeret ad corpus, quantum eſt ex naturali aptitudine eius, non poteſt autem poni in natura creata negatio dependentiæ potentialis ad verbum, quia nulla eſt entitas creata, cui repugnet contradictorie depẽdere ad verbum. Negatio tamen dependẽtiæ aptitudinalis ad verbum, bene eſt in natura creata: nec tamen hæc independentia aptitudinalis ponit repugnantiam ad dependentiam actualẽ. natura enim creata eſt in perfecta obedientia ad dependentiã per actionem agentis ſupernaturalis: & quando datur ſibi talis dependentia, perſonatur perſonalitate illa ad quem dependet. Quando autem non datur perſonatur in ſe iſta negatione formaliter: & non aliquo poſitiuo addito vltra illam entitatem poſitiuam, quæ eſt hæc natura. Quarto notandum, ſecundum eundem Scotum, quòd non eſt ponenda aliqua entitas abſoluta, quæ ſit proprium fundamentum huius dependentię, & vnionis ad verbum, ita quòd ipſa poſita, neceſſario eam conſequatur talis relatio: illud enim abſolutum eſſet neceſſario vnitum verbo: nulla autem talis entitas abſoluta videtur eſſe in creatura. Et ſi inſtetur, quia niſi ponatur talis entitas abſoluta, ſequitur, quòd mutatio eſſet primo ad relationẽ, & à relatione. Si enim aſſumeret verbum naturam modo perſonatam in Petro, primus terminus huius mutationis eſſet relatio noua. & ſi dimitteret naturam aſſumptam, mutatio primo eſſet à relatione. Hoc autem eſt contra philoſophum. v. phiſic. dicentem, quòd in ad aliquid non eſt motus, nec mutatio. Ad hoc reſpondet Sco. ꝙ relatio poteſt tripliciter ſe habere ad fundamentum. Vno modo ſic, quòd fundamentum non poteſt poni ſine ralatione illa abſque cõtradictione, quia videlicet neceſſario requirit terminum talis relationis ad ſui eſſe: & huiuſmodi eſt relatio creaturę ad creatorem, &

talis relatio eſt idem realiter fundamento. Alio modo ſic, quia fundamentum poteſt eſſe ſine relatione, quia poteſt eſſe ſine termino: tamen fundamento, & termino poſitis, neceſſario conſequitur talis relatio. Exemplum de ſimilitudine in albo & albo. Tertio modo relatio, poteſt non neceſſario conſequi fundamentum, quia fundamentũ nõ neceſſario coexigit terminum, nec etiã habitudinem illã ad terminum. Vnde fundamento, & termino poſitis, non neceſſario ſequitur relatio: ſed contingenter aduenit, & huiuſmodi ſunt vniones abſoluti ad abſolutum. Si enim ſubiectum per ſe eſſet, & accidens per ſe, vt panis, & albedo ſi de nouo vniantur nullum abſolutum nouum eſt in altero extremo, ſed iſta relatio cõtingenter ſe habet etiã extremis poſitis. Tunc ergo dicendum, ꝙ non eſt motus, nec mutatio per ſe ad relationẽ primo, vel ſecũdo modo ſe habentem, & per conſequens, nec vniuerſaliter ad relationem de genere relationis, quia talis non aduenit niſi propter nouitatẽ alicuius abſoluti in altero extremo, ſed ad relationem tertio modo ſe habentem, quia illa eſt extrinſecus adueniens, ideſt non neceſſario conſequẽs fundamentum, & terminum bene eſt mutatio. Vnde etiam ſecundũ philoſophum motus eſt ad vbi. Quinto notandũ quod aliquid dixerũt, ſicut Guillermus Varronis, ꝙ ideo perſona diuina poteſt terminare vnionem naturæ aſſumptæ, quia ipſa continet in ſe virtualiter perfectionem cuiuſlibet perſonæ creatæ, & ſic poteſt ſupplere vicem eius & quia in natura aſſumpta eſt potentia obedientialis reſpectu perſonæ diuinæ, & tunc oporteret dicere, quòd eſſentia eſſet propria, & formalis ratio terminandi illam vnionẽ. Proprietas enim perſonalis non poteſt eſſe ratio continendi multas perfectiones virtualiter, quòd probat Scot. quia illud, quod eſt ratio continẽdi multas perfectiones virtualiter, & ſic quantũ eſt de ſe infinitas, oportet ꝙ ſit perfectio ſimpliciter. Proprietas autẽ perſonalis nõ eſt perfectio ſimpliciter. Ideo vt dicit ipſe Sco. opinio prædicta eſt falſa, qa iſta vnio, ſiue depẽdentia eſt alterius rationis ab omni dependentia cauſati ad cauſam, vt dictũ eſt. Continentia autẽ virtualis, quæ eſt in termino, & potẽtia obedientialis in dependente, vel contento pertinet ad dependentiam cauſati ad cauſam. Ideo non eſt dicẽdum

6. Phiſ.

verbum poſſe terminare illam dependentiam propter rationes prædictas, ſed propter ſubſiſtentiam independentem. i verbi. His præmiſſis, ponendæ ſunt quinque concluſiones.Prima eſt. Poſſibile fuit naturam humanam vniri verbo Dei in vnitate ſuppoſiti. Patet, quia nulla eſt in hoc repugnantia , neque ex parte naturæ aſſumptæ , neque ex parte verbi aſſumentis Primum patet quia natura illa eſt in plena obedientia ad dependendum ad verbum per actionem agentis ſupernaturalis. Et ſecundum. probatur ſecundum Scot. quia ſi eſſet repugnãtia ex parte verbi, aut hoc eſſet inquantum eſt perſona diuina , vel inquantum eſt hæc perſona. Non primum , quia terminare dependentiam naturæ aſſumptæ , non infert aliquid repugnãs perſonæ diuinæ,quia nec compoſitionem, nec potentiam, nec limitationem, nec etiam dependentiam in perſona diuina. Non enim oportet , niſi ꝙ terminans hanc dependentiam ſit in ſe aliquid independens. Nec ſecundum, quia licet reſpectus conſequens naturam, vel terminare talem reſpectum ſit commune tribus,nõ tamẽ oportet , quòd terminare iſtum reſpectum dependentiæ ſit cõmune tribus , immo omnis entitas perſonalis independens poteſt illam dependẽtiã ſufficienter terminare. Talis autem eſt entitas propria cuiuſcunque perſonæ, etiam, vt diſtinguitur ab alia. Secunda concluſio. Non eſt poſſibile perſonam creatã aſſumi à perſona diuina patet, quia contradictio eſt naturã actualiter depẽdere ad perſonã extrinſecam,& non dependere. naturam autem aliquã aſſumi eſt ipſam actualiter dependere hac dependentia ſpeciali, ergo contradictio eſt ipſam aſſumi, & ſimul habere perſonalitatem propriam,quæ vt dictum eſt cõſiſtit in negatione dependentiæ,tam actualis, quàm aptitudinalis. Et ſi arguatur , quia omne pertinens ad dignitatem in creatura eſt aliquid poſitiuum,& ſic aſſumptibile,perſona autem eſt huiuſmodi. igitur.Dicendum ſecundum Scot. quòd perſona in creaturis non dicit dignitatẽ generaliter,ſed tantum ratione naturæ intellectualis,quã connotat, non autem formaliter ratione incõmunicabilitatis. Tertia concluſio. Licet eſſentia diuina ſit ratio faciendi aſſumptionem, ſiue vnionem naturæ humanæ ad verbum, non eſt tamẽ ratio terminandi eam,ſed proprie

tas perſonalis. Primum patet, quia potentia effectiua, & illius potẽtię operatio in Deo communis eſt tribus perſõnis. Indiuiſa ſunt enim opera trinitatis ad extra. Illud autem, quod eſt commune tribus perſonis eſt eſſentiale. igitur. Secunda pars probatur, quia vt dicit Sco. In quocunque ſuppoſito eſt formalis ratio terminãdi iſtam vnionem prius naturaliter, quàm iſta vnio ſit facta ipſum terminat eam, ſed certum eſt quòd eſſentia diuina habetur à tribus naturaliter prius quàm iſta vnio ſit facta ergo oporteret, quòd pater terminaret illam vnionẽ, ſicut & verbum. Et ſi arguatur, quia aſſumens communicat eſſe naturæ aſſumptæ, ſed eſſe in diuinis eſt eſſentiale ergo aliquid eſſe, quòd præciſe eſt ratio eſſendi eſt etiam ratio terminandi. Dicendum ſecundum Sco. ꝙ aſſumens dicitur cõmunicare eſſe naturæ aſſumptæ non per informationem, neque etiam per efficientiam, vt ſic: ſed terminando dependentiã exiſtentiæ actualis naturæ aſſumptæ, quod fit per exiſtentiam incõmunicabilem aſſumentis tã quàm per rationem formalem terminãdi huiuſmodi dependentiam. Quarta concluſio. Congruum fuit, & decẽs diuinam perſonam incarnari probatur ſecũdum Tho. & Bon. quia hoc maxime pertinet ad manifeſtationem diuinæ bonitatis, & ſapientiæ, iuſtitiæ & potentiæ. Vnde dicit Damaſcenus in principio tertij. Per incarnationis miſterium monſtratur ſimul bonitas, & ſapientia, & iuſtitia, & potentia Dei, vel virtus. Bonitas quidem, quoniam non deſpexit proprij plaſmatis infirmitatem. Iuſtitia vero, quoniam homine victo non alium fecit vincere tyrannum, neque vi eripuit ex morte hominem. Sapientia vero, quoniam inuenit difficillimi decentiſſimam ſolutionem. Potentia vero, ſiue virtus infinita, quia nihil eſt maius quàm Deum fieri hominem, ergo conueniens fuit Deum incarnari. Et ſi quæratur. An hoc fuerit neceſſarium dicendum, quòd certum eſt illud non eſſe neceſſarium neceſſitate abſoluta, cum oppoſitum non implicet contradictionem, neque etiam fuit neceſſarium ſimpliciter propter humani generis ſalutem, quam poterat Deus aliter facere. Sed ſecũdũ Tho. in tertia parte. hoc neceſſarium fuit ad conuenientiorem conſecutionem humanæ ſalutis, quia non erat alius conuenientior modus. Quinta

Bon.in 3. diſt.1.

concluſio. Magis congruum fuit perſonã verbi incarnari, quàm aliam perſonam diuinam probat be.Bon.dupliciter.Primo ſic,quia verbum eſt imago patris,verbum,& filius inquãtum eſt imago congruit ei aſſumere naturam humanam quæ facta eſt ad imaginem Dei inquantum autem eſt verbum conuenit ei vniri carni ſenſibili ad manifeſtationem patris,quemadmodum verbum intelligibile copulatur voci ſenſibili ad manifeſtationem intentionis. Inquantum autẽ eſt filius magis ei congruit filium hominis fieri,quàm patri vel ſpirituiſancto.Et præter ea, quia verbum eſt media perſona in trinitate , ideo magis decebat vt mediator fieret inter Deum & hominem, quã alia perſona. Secundo probat ex parte humanæ reparationis, quia. n. homo peccauerat appetendo ſcientiam & æqualitatem Dei. Ideo conuenienter facta eſt reparatio per filium cui appropriatur ſcientia & æqualitas. Præterea, quia reparatio facta eſt per obedientiam & ſupplicationẽ mediatoris, & magis congrati filium ſupplicare patri, & obedire. ideo,&c. Poſtremo, quia incarnatio ad hoc ordinanda erat , vt efficeremur filij Dei congruum fuit, vt filius naturalis incarnaretur per quem efficeremur filij adoptiui. Ad primum argumentum dicendum, quod infinitum licet non ſit componibile , vt pars eſt tamen vnibile.i.potens terminare dependentiam alterius ad ipſum. Et ſi dicatur , quod infinito non poteſt fieri additio dicendum, quod infinitum non habet in ſe quodcunque ens formaliter, licet virtualiter vel eminenter , & ita verbum eo modo , quo non habet in ſe naturam humanam illa poteſt ſibi addi,hoc eſt dependere ad ipſum. Ad ſecũdum arg. dicendum, quod inter vnibilia requiritur proportio , ideſt determinata habitudo non quantitatiua qualis dicitur eſſe dupli ad dimidium : ſed proportio ordinis qualis dicitur eſſe generaliter paſſiui ad actiuum & econtra. Ad tertium argumentum, dicendum quod contraria ſunt in compoſſibilia non quia diuerſa , ſed quia repugnantia , licet in multis conueniant,qualis repugnãtia non eſt in illis , quæ in nullo vel paucis conueniunt. Natura igitur diuina , & humana licet ſint magis diuerſa , quam contraria,non tamen magis repugnantia. Exemplum : ſuperficies , & albedo cum ſint diuerſorum

generum ſunt magis diuerſa, quàm album & nigrum; & tamen ſuperficies poteſt eſſe alba. album autem non poteſt eſſe nigrum formaliter. Ad quartum argumentum dicendum, quòd incarnationi cùm ſit actio tráſiens correſpondet aliqua paſſio. ſed illa non ſignificatur per hoc, quod eſt incarnari. ſed per hoc, quod eſt vniri, vel aſſumi. Iſta enim actio, vt tranſit in obiectum tranſit in naturam humanam, & non in verbum. Licet igitur vocaliter & grammaticè incarnari videatur ſignificare paſſionẽ huius actionis incarnare: tamẽ realiter ſignificatur per hoc, quod eſt vniri vel aſſumi, & verũ eſt, quòd natura aſſumpta patitur, & eſt in potentia. Ad quintum argumentum concedendum eſt, quòd omnis dependentia eſt ad independens: ſed non oportet, quòd ſit ad abſolutum, licet enim relatiuum inquantum tale non poſſit terminare dependentiam cauſati ad cauſam, poteſt tamen terminare dependentiam, quæ eſt naturæ ad ſuppoſitum inquantum ſuppoſitum.

Vtrum tres perſonæ poßint aſſumere eandem naturam.

Tho. 3. p. q. 3. art. 6. Henr quodl. 6. q. 7. Dur. 3. d. 1. q. 3.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundo quæritur. Vtrum tres perſonæ poſſint aſſumere eandem naturam numero, & vna perſona plures naturas? Primo arguitur, quòd plures perſonę poſſint aſſumere eandem naturam, quia hæc natura antequam aſſumatur ab aliqua perſona eſt aſſumptibilis à quacunque diuiſim: ſed poſſunt omnes ſimul in eodem inſtanti agere ad aſſumptionẽ eius: igitur. Secundo arguitur. Ante aſſumptionem huius naturæ illa fuit aſſumptibilis à patre per hoc, quòd fuit in potentia obedientiali ad perſonam patris: ſed illam potentiam non euacuat aſſumptio ad perſonam filij: igitur. Tertio arguitur. Natura aſſumpta à verbo habet inclinationem ad proprium ſuppoſitũ, quia illa inclinatio eſt ſibi naturalis: ergo habet inclinationem ad quodcunque potens ſupplere vicem proprij ſuppoſiti. huiuſmodi autẽ eſt perſona patris: igitur. Quarto arg. Idẽ accidens poteſt eſſe in duobus ſubiectis: ergo,

& eadem natura in duobus ſuppoſitis. Antecedens patet, quia ſimul poſſunt eſſe corpus glorioſum, & non glorioſum,ergo habẽt idem vbi. Quinto arg.quòd eadem perſona non poſſit aſſumere plures naturas, quia aut eſſet vnus homo,aut plures non vnus, quia nõ vna natura tantùm:nec plures,quia non plures ſuppoſita. non enim habens plures ſcientias dicitur plures ſciẽtes, ſed vnus propter vnitatem ſuppoſiti. Sexto arg. Natura habet numerationem & vnitatem à ſuppoſito, quia natura vt abſtracta ab indiuiduis non numeratur, igitur ſi vnum ſuppoſitum & vna natura. Cõtrà. Multiplicato ſuppoſito creato multiplicatur natura, ergo ſimiliter & increato, quod ſupplet vicem creati. Vnde dicit Anſel. de incarnatione verbi. Et ij.Cur Deus homo.c.9. Plures perſonæ eundem hominem aſſumere omnino nequeunt. Et quo ad ſecundam partem arguitur, quia alia natura potuit aſſumi iſta non aſſumpta: illa autem potentia non eſt ad actum reducta per hoc,quòd iſta eſt aſſumpta: igitur. Primo notãdum,quòd opinio Gulielmi Varronis eſt, quòd tres perſonæ poſſent aſſumere eandem naturam, quod ſic probat,quia ſicut prius poteſt eſſe ſine poſteriore abſque cõtradictione,ita poteſt manere idem plurificato poſteriore. Prior eſt autem ratio ſingularitatis in natura creata, quàm ratio perſonæ. quod patet, quia verbum aſſumpſit naturam athomam, non tamen perſonatam, ergo poteſt manere eadem indiuidua natura, licet plurificentur perſonalitates extrinſecæ. Contra hoc autem ſic obiici poteſt,quia eſſentia diuina concluditur eſſe infinita ex hoc, quod ipſa eadẽ poteſt eſſe in tribus perſonis,igitur etiam iſta natura eſſet infinita,ſiue illimitata ſi poſſet eſſe in tribus perſonis.Itẽ ſi poſſit aliqua natura ſimul habere plures perſonalitates increatas, igitur poteſt habere perſonalitatem creatam & increatam, vel plures creatas, quia non magis repugnat ſimul eſſe perſonalitas creata & increata in natura vna, quàm duæ perſonalitates increatæ quarum vtraque perfectè ſupplet vicem perſonalitatis creatæ. Ad rationem autem opinionis dicit Scotus, quia licet indiuiduatio poſſit eſſe ſine perſonatione nõ tamen ſequitur,quòd poſſit eadem eſſe cum pluribus perſonalitatibus. Vnde non quodcunque prius poteſt manere in-

diſtinctum cum diſtinctione cuiuſcũque poſterioris, maximè quando diſtinctio poſterioris concludit in priore aliquid ſibi repugnans ſi ſit idem. Nec valet ſi arguatur, quòd diſtinctio relationis non eſt cauſa ſufficiens diſtinguendi abſolutum, ergo cum diuinæ perſonæ ſint relatiuę, nõ oportet propter hoc naturam ab ipſis aſſumptam diſtingui, quia licet diſtinctio relatiua non cauſet diſtinctionem abſoluti fundãtis relationem, poteſt tamen cauſare diſtinctionem abſoluti ſequentis naturaliter relationem, & dependentiam ab ea. Iſta autem natura abſoluta aſſumpta non præcederet relationes: ſed ſequeretur. Secundo notandum ſecundum Scotum, quòd tres perſonas aſſumere poſſe eandem naturam, poteſt dupliciter intelligi. Vno modo mediante natura videlicet, quòd natura diuina ſubſiſtens communis tribus, ſit formalis ratio terminãdi vnionem. Alio modo immediatè videlicet, quòd proprietates perſonales ſint immediata formalis ratio terminandi. Tertio notandum, ſecundum Scotum, quod nulla eſt repugnantia in diſtinctis naturis, quod habeant dependentiam eiuſdem rationis: actualis enim dependentia vnius naturæ non repugnat dependentię alterius, nec etiam eſt repugnantia ex parte perſonæ aſſumentis, quia per hoc non ponuntur in ea, niſi plures relationes rationis: licet ſint plures relationes reales ad ipſam: hoc autem non eſt impoſſibile. Tota enim trinitas terminat relationes reales creaturarum inquantũm ſunt creaturæ. Patet ergo, quod nulla eſt impoſſibilitas, vel incompoſſibilitas aſſumptionis plurium naturarum ab eadem perſona. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres cõcluſiones ſecundum Scot. Prima eſt. Si terminus vnionis ſit perſona nõ poteſt eadem natura ſimul aſſumi à tribus perſonis: licet hoc ſit poſſibile ſi primus terminus vnionis ſit ipſa natura in tribus perſonis ſubſiſtens. Prima pars probatur, quia vnum dependens non dependet præcisè dependentia eſſentiali, niſi ad vnum quod totaliter terminat eius dependentiam: cùm enim dependentia alicuius fuerit totaliter terminata ad vnũ ipſum non poteſt dependentia eiuſdem rationis ad aliud dependere: ſed in iſta vnione eſt dependentia eſſentialis vnius naturæ & vna perſona terminat totaliter eam: igitur. Secunda pars probatur, quia ſic in

natura humana non poneretur, niſi vna dependentia. Quod autem eſſentia poſſit eſſe proximus terminus illius vnionis: patet, quia ipſa nullum eſſe habet à perſona: immo eſt prior naturaliter, & dat eſſe perſonæ: eſt enim eſſentia de ſe,& per ſe hæc ſubſiſtens:licet non incommunicabiliter: ad rationem autem propriam terminandi iſtam dependentiam ſufficit ſubſiſtentia ſingularis, nec neceſſario requiritur incommunicabilitas.Sed tunc quæritur ad quam vnitatem eſſet talis aſſumptio:non enim ad vnitatem naturæ,quia non poteſt eſſe eadẽ natura aſſumpta,cum aſſumente: nec ad vnitatem perſonæ, quia perſona non eſt terminus illius vnionis.Dicẽdum,quòd hæc eſſet ad vnitatem non identitatis, vel compoſitionis : ſed vnionis naturæ huius ad illam, nec eſt concedendũ,quod ſit ad vnitatem naturæ , quia cùm dicitur vnitas naturæ accipitur ibi vnitas naturæ ex vi conſtructionis pro vnitate identitatis,vel compoſitionis : neutra autem eſt ibi. Cùm autem dicitur vnitas perſonæ ibi ex vi conſtructionis accipitur vnitas pro vnitate vnionis. Secunda concluſio. Potuit verbum incarnari,ſine aliis perſonis:patet, quia verbum habet propriam rationem formalem,quam non habet pater , videlicet ſuam proprietatem perſonalem, quæ eſt entitas independẽs potens terminare depẽdentiam naturæ humanæ : igitur. Tertia concluſio. Vna perſona poteſt aſſumere plures naturas:patet,quia ibi nulla apparet repugnãtia,vt patet ex tertio notabili . Ad primum arg.dicendum,quòd ſi tres agerent in aſſumptione vnius naturæ non poſſent agere,niſi ad aſſumptionẽ eius ab aliqua vna,quæ terminet vnionem ita, quod licet tres agant vna tãtùm terminat,nec poſſunt ſimul agere,quælibet perſona ad vniendum eam ſibi, quia hoc eſt impoſſibile. Ad ſecundum & tertium argum. dicendum, quòd ſi vna potẽtia obedientialis eſt in natura, quæ poteſt vniri tribus:hoc eſt cuique triùm diſiunctim illa reducta eſt ad actum per hoc,quòd verbum eam ſuſtentat . Si autem ſint tres potentiæ dicẽdum,ꝙ per hoc,quod vna reducta eſt ad actum non reducitur alia,& licet poſſit reduci:non tamen cũ actu alterius potentiæ propter incompoſſibilitatẽ actuum. Ad quartum arg.negandum eſt antecedens. Et ad probationẽ dicendum,quòd ſunt duo vbi,& tamen

ab vno loco circumſcribente: licet ſint duæ locationes formaliter tam actiuè, quàm paſſiuè. Ad quintum argu. dicendum, quòd ſicut pater & filius, ſunt vnus ſpirator, & tamen dicuntur duo ſpirãtes, ſic in propoſito eſſent duo homines ratione diuerſarum proprietatum indiuidualium eſſent autem vnum ſuppoſitum & vna perſona, quia ſolùm perſonarentur illæ naturæ vna & eadem perſona. Ad ſextum argumentum dicendum, quòd ſicut ſingularitas præcedit rationem ſuppoſiti: ita poteſt pluralitas naturarum ſtare in eodem ſuppoſito.

Vtrum ſuppoſitum creatum poſsit ſubſtantificare aliam naturam creata.

Scotus 3.d.1.q.4. Duran.3 d.1 q 5. Thom.3.q.3.art.1.ad 2.

QVÆSTIO TERTIA.

Tertiò quæritur. Vtrum ſuppoſitum creatum poſsit ſubſtantificare aliam naturam creatam. Arguitur q ſic, quia maior eſt propoſitio naturæ creatæ ad ſuppoſitũ creatum, quàm ad increatum, ſed ſuppoſitum increatum poteſt ſubſtantificare aliam naturam, igitur, &c. Secundo arguitur. Omnem perfectionem limitatam, quæ non repugnat creaturæ, poteſt Deus ſibi dare, ſed ſuppoſitum vnius naturæ poſſe aliam naturam creatam ſubſtantificare non ponit infinitatem in eo: finitum enim addito finito non facit infinitum: ergo nec ponit repugnantiam. Tertio arguitur. Superius, ſiue eminentius continet inferius, ergo perfectio ſuperioris continet perfectionem inferioris: igitur poteſt ſupplere vicem ſuppoſiti inferioris. Contrà. Natura creata, & ſuppoſitum creatum ſunt adæquatæ proportionabilia, ergo ſicut natura non poteſt eſſe eadem plurium ſuppoſitorum, ſic nec econuerſo. Notandum ſecundum Scotum, quòd ſuſtentare naturam poteſt intelligi dupliciter, ſcilicet effectiuè, & formaliter, ſiue determinatiuè. Primo modo: tota Trinitas ſubſtantificat naturam humanã in Chriſto, id eſt facit eam ſubſtantificatam. Secundo modo ſolum verbũ ſubſtantificat. Hoc præmiſſo, ponẽda eſt talis concluſio ſecũdum Scotum. Suppoſitum creatum non poteſt ſubſtantificare

effectiuè aliquam aliam naturã à ſua. Dubium eſt autem. An poſſit ſubſtantificare terminatiuè? Prima pars patet, quia alia natura ad talem vnionem cum ſuppoſito creato non eſt in potentia, niſi tantum obedientiali, quia aliter eſſet violenter cũ proprio ſuppoſito, ſicut graue ſurſum. Potentia autem obedientialis in creatura reſpicit efficiẽtiam primi efficientis tantum, & non aliam potentiam actiuam. Secunda pars probatur, quia ad neutram partẽ videtur eſſe ratio ſufficiens, videlicet nec ad probandum poſſibilitatem, nec impoſſibilitatem. Ad primum argumentum dicendum, quòd non requiritur proportio conuenientiæ ad hanc vnionem, ſed proportio naturæ dependentis, & ſuppoſiti independentis, qualis fortè nõ eſt in natura creata ad ſuppoſitum creatum alterius naturæ, ſed ſolum ad ſuppoſitum increatum, quod eſt ſimpliciter independens non natum eſſe actus, vel potentia reſpectu alterius vnibilis. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd licet vtrunque oppoſitorum ſit limitatum, ſunt tamen incõpoſſibilia: & ita in propoſito vna natura exiſtente in ſuppoſito per ſe repugnat alij eſſe in eodem per accidens propter incompoſſibilitatem eorum in eodem: Ad tertium argumentum dicendum, quòd licet vnum finitum ſit eminentius altero: tamen non continet totam perfectionem alterius. Ad argumentum in oppoſitũ dici poteſt, quòd non eſt ibi ita præciſa proportio, quin ſuppoſitum creatum poſſit terminare dependentiam alterius naturæ: licet natura non poſſit ſimul dependere ad plura ſuppoſita terminantia: quia vniuerſaliter in depẽdentiis cauſæ & cauſati: licet vna cauſa poſſit terminare dependentias plurium cauſatorum: non tamen plures cauſæ in eodem genere, & ordine cauſandi, poſſunt terminare dependentiã vnius cauſati: quia pluralitas priorũ arguit pluralitatem poſteriorum: non autem conuerſo.

Vtrum verbum aſſumpſit totam naturã humanam.

Scot.3. diſtin.4 quæſtio. 1.

QVÆSTIO QVARTA.

QVarto quæritur. Vtrum verbum aſſumpſit veram, & totam naturam humanam. Arg. quòd non. Pri-

mo ſic. Quia dicit Damaſce. quòd in domino Ieſu Chriſto non eſt communem ſpeciem accipere. Secundo arg. Verbum non aſſumpſit veram carnem humanam: igitur. Antecedens patet, quia ad Galat.5. Caro concupiſcit aduerſus ſpiritum: ſed in Chriſto non fuit aliqua talis concupiſcentia. Item vnio facit communicationem idiomatum: ſed caro non recipit cōmunicationem idiomatum, quantum ad proprietates diuinas: caro enim non eſt Deus, igitur. Tertio arguitur. Verbum non aſſumpſit animam rationalem, igitur. Antecedens patet, quia Ioan.1. dicitur: Verbum caro factum eſt, nulla facta mentione de anima: Contra. ad Philipp.2. dicitur. In ſimilitudinem hominum factus eſt. Et in ſumbolo Niceno, & homo factus eſt. Primo notandum, quòd quidam dixerunt verbū non aſſumpſiſſe carnem veram, ſed fantaſticam, quia indecens eis videbatur Deum vniri naturæ corporeæ: ſed hoc eſt hæreticum: ex hoc enim ſequitur, quòd Chriſtus non fuit verus homo, neque verè paſſus. Alij autem dixerunt verbum aſſumpſiſſe veram carnem, ſed illā de cœlo attuliſſe munientes errorem ſuum per illud. Primus homo de terra terrenus. Secundus de cœlo cœleſtis. Et per illud. Qui de cœlo venit ſuper omnes eſt. Sed hic error peſſimus repugnat veritati incarnatiōis. Dicit enim Apoſtolus ad Romanos primo, quòd Chriſtus factus eſt ex ſemine Dauid ſecundum carnem. Item ſi habuerit carnem cœleſtem, non habuit carnem paſſibilem. Eſt ergo alius modus dicendi verus, & catholicus, quòd Chriſtus veram carnem humanam habuit. Secundo notādum, quòd quidam dixerunt ſicut Eunomius, quòd verbum aſſumpſit carnem ſine anima, quia diuinitas erat ei loco animæ: ſed hoc eſt erroneū: quia diuinitas nullius eſſe poteſt forma perfectiua ſiue cōſtitutiua. Item ex hoc ſequeretur, quòd Chriſtus non habuiſſet paſſiones triſtitiæ. Alij autem dixerunt, quòd verbum aſſumpſit animam viuificantem, & ſanctificantem: ſed non rationalem: quia ad actus partis intellectiuæ ſufficit virtus perſonæ increatæ. Sed hoc eſt erroneum: quia ex hoc ſequeretur, quòd Chriſtus non ſit verus homo. Eſt ergo tertius modus dicendi verus, & catholicus, quòd Chriſtus aſſumpſit veram carnem, verum corpus, & veram animam cū omnibus ſuis potentiis re-

Ioan. 1.

Ioan. 3.

getatiua: ſenſitiua, & intellectiua: alias non eſſet perfectus homo. Tertio notandum quòd Chriſtum habere cõmunem ſpeciem cum aliis hominibus, poteſt dupliciter intelligi. Vno modo ratione naturæ aſſumptæ, & ſic eſt verum. Sicut enim in aliis hominibus ex coniunctione animę ad carnem per modum perficientis, & informantis reſultat forma humanitatis, ſic & in Chriſto. Alio modo ratione vtriuſque naturæ ſcilicet diuinæ, & humanæ: & ſic in Chriſto non eſt accipere communem ſpeciem: vt dicit beatus Bonauẽtura poſt Dama. quia ex coniunctione humanitatis ad diuinitatem nulla in Chriſto reſultat forma cõmunis in qua poſſit aliis aſſimilari. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Verbum aſſumpſit veram carnem, & veram animam rationalem: & ſic veram, & totam naturã humanam. Primum patet: quia vera caro neceſſario eſt de vera conſtitutione hominis. Item non naſcitur homo ex homine niſi ſecundum carnem: ſed Chriſtus natus eſt ex Maria virgine: ergo ex ea veram carnem traxit. Secundum probatur per Athanaſium dicentem. Perfectus Deux ex anima rationali, &c. Tertium probatur: quia genitus eſt eiuſdẽ ſpeciei cum generante vniuoco: ſed Chriſtus genitus fuit ex beata virgine: ergo fuit eiuſdem ſpeciei cum ea. Ad primum argumentum patet ex primo notabili. Ad ſecundum argumentum negatur antecedens. Et ad probationem dicendum, quòd apoſtolus loquitur de carne in qua viget fomes concupiſcentiæ qualis non fuit caro Chriſti: & pro tanto dicitur cęleſtis, & venire de ſurſum: quia ſimilis eſt altitudini naturæ humanæ, quæ fuit in Adam quantum ad priuationẽ omnis immundiciæ: & quia caro illa formata eſt cœleſti, & diuina operatione. Et ad aliam probationem dicendũ, quòd idiomata non cõmunicantur ipſi naturæ aſſumptæ, vel partibus eius: ſed habenti naturam. Hæc enim eſt falſa. Filius Dei eſt caro, vel anima rationalis. Illa autem eſt vera. Filius Dei eſt homo. Ad tertium argumentum negatur antecedens. Et ad probationem dicẽdum, quòd, vt dicit Auguſtinus ibi per ſinedochem: caro accipitur pro toto homine. Et ſi quæras quare io. vſus eſt illo ſinodochico ſermone, & quare talis aſſumptio magis dicitur incarnatio, quàm animatio. Dicendum ſecundum Bona-

uenturam in breuiloquio, quòd hoc ideo ſit, quia corporalis ſubſtantia notior eſt, quàm ſpiritualis: & per hoc etiam exprimitur maior dignatio, & humiliatio verbi Dei propter nos.

Vtrum conuenientius fuerit verbum aſſumere naturam humanam, quàm angelicam.

Diu. Thom 3.p.q 4.art.1.

QVÆSTIO QVINTA.

QVinto quæritur. Vtrum conuenientius fuerit verbum aſſumere naturam humanam, quàm angelicã, & aſſumere humanitatem de genere Adæ, quàm aliunde. Primo arguitur, quòd magis fuit congruum angelum aſſumi: quia natura angelica eſt excellentior: ergo magis idonea exaltari. Secundo arguitur, quòd magis decuiſſet verbum aſſumere naturam humanam aliunde, quàm de genere Adæ, quia alterius qualitatis, & naturæ debet eſſe morbus, & medicina: ſed Chriſtus ratione naturæ aſſumptæ fuit humani generis medicina, igitur. Tertio arguitur. Improperium parentum, & debitum imputatur proli, ſiue redundat in prolem: ſed Chriſtus debuit eſſe immunis ab omnis peccati improperio, & debito, igitur. Contra, quantum ad primum ad Hebr.2. dicitur. Deus nuſquam angelos apprehendit. Et quantum ad ſecundum ibidem. Qui ſanctificat, & qui ſanctificatur ex vno omnes. Primo notãdum, quòd licet angelus plus conueniat intẽſiue cum Deo, quàm homo: tamen homo plus conuenit extenſiue. Conuenit enim in ſpiritualitate ratione animæ: corpus autem ſuperadditum facit ad cõformitatis maioritatem: & ſic vtroque videlicet ſpiritu, & corpore ſit maior repræſentatio exẽplaritatis diuinæ. Et præter ea cum homo ſit cõpoſitus ex natura ſpirituali, & corporali quodam modo cõmunicat cum omni creatura: vt dicit Grego. ideo cum humana natura aſſumitur quodammodo omnis natura exaltatur dum in ſuo ſimili deitati vnitur. Et ideo ad perfectionem vniuerſi plus facit aſſumptio humanæ naturæ, quàm angelicæ. Secundo

notandum, quòd non eſt dubium animam Chriſti eſſe nobiliſſimam: & ideo debet habere nobiliſſimam materiam, quod eſt intelligendum, vt dicit beatus Bonauentura de materia proxima, ſiue diſpoſita vltima diſpoſitione, & non de materia remota. Maſſa autem humani generis, non fuit materia proxima reſpectu animæ Chriſti: ſed caro organizata, & perfecta complexione diſpoſita, & hæc fuit nobiliſſima: quia optimè complexionata, & ab omni corruptione, & fœditate concupiſcentiæ aliena. Tertio notandum, quòd ſicut dicit beatus Bonau. abſque dubio filius Dei poterat carnem aliunde aſſumere, quàm de maſſa corrupta: ſed ex mera benignitate ſua naturam ſumpſit de genere Adæ in qua ſuſtinuit improperiũ Adæ, & eius debitum ſoluit, non vt debitor: ſed, vt liberalis perſolutor, vt ſic ſuſtinendo pro alio, quod ex ſe non meruit alius liberaretur ab improperio, & debito, quod ex ſua culpa incurrit. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres cõcluſiones. Prima eſt. Magis decuit verbum aſſumere naturam humanam, quàm angelicam: patet ex.j. notabili. Item ſic probat beatus Bona. quia homo magis indigebat, eo quòd totus lapſus fuerat, & minus indignus erat, quia per alium corruerat, & plus ei proderat, quia nondum in malo obſtinatus erat, igitur. Secunda concluſio. Magis decebat verbum aſſumere naturam humanam ex genere Adæ, quàm aliunde: probat beatus Bona. quia ſi homo ſteriſſet nulli alij generi creaturæ obnoxius eſſet, & homo per Chriſtum reuocatur in priſtinã libertatem, & dignitatem, ergo decuit, vt eiuſdem generis cum aliis hominibus eſſet Chriſtus. Alioquin ex reparatione fuiſſet alteri, quàm Deo obnoxius, videlicet illi naturæ aſſumptæ. Item valde congruum erat, vt eiuſdem eſſet ſpeciei, qui peccauit, & qui ſatisfecit, & in hoc maximè relucet iuſtitia Dei: apparet etiam, & Dei miſericordia in hoc, quòd Deus illi naturæ vnitur, qui in Adam eum contempſerat. Manifeſtatur etiam diuina ſapientia, quæ ordinauerat ex vno homine totum procreandum eſſe genus humanum. Tertia concluſio. Et ſi decuerit verbum Dei carnem aſſumere ex ſola muliere, non tamen decuit ipſum carnem aſſumere in ſexu muliebri, ſed virili, nec tamen decuit ipſum aſſumere ipſum Adam. Prima pars probatur,

probatur, quia per hoc completur omnis diuerſitas humanæ productionis. Nam primus homo productus eſt ſine viro & fæmina. Eua vero producta ex viro ſine fæmina. Cæteri vero ex viro, & fæmina. Reſtabat ergo quartus modus, vt videlicet produceretur ſine viro de fœmina, & hoc cõpletum eſt in Chriſto: hoc etiam cędit in honorẽ Dei patris, vt ſcilicet Chriſtus non haberet alium patrem. Cedit etiam hoc in honorem Mariæ matris, vt videlicet inuiolata maneret. Et ſi inſtet aliquis dicendo, quòd vir eſt nobilius principium generationis, quàm mulier, dicẽdum, quòd illud nobiliſſimè ſuppletum eſt, quia virtute ſpirituſſancti. Secunda pars patet, quia ſexus virilis nobilior eſt ſexu muliebri. Decuit autem Chriſtum aſſumere naturam humanam in ſexu nobiliori, quia decuit ipſum habere auctoritatem in præſidendo, & eminentiam habere ſimpliciter ſuper omnes. Nec obuiat, quòd decuit vincere per infirmitatem: muliebris autem ſexus eſt infirmior: dicendum eſt enim ad hoc, quòd infirmitatem aſſumpſit ſalua congruentia. Tertia pars probatur, quia non decuit illum, qui habet omnes peccatores iudicare, eſſe peccatorem, ſed ille homo, qui eſt Chriſtus habet omnes iudicare: ergo nõ decuit ipſum eſſe peccatorem, ſed Adam erat peccator, igitur. Ad primum arg. dicendũ ſecundum Bon. quòd licet angelus ſit altior per naturam quàm homo, tamen decuit hominem magis, quàm angelum exaltari per gratiam vnionis. Cum ad confutandam ſuperbiam luciferi, qui Deo voluit æquari tum ad commendandam gratiam Dei, vt appareat, quòd ſublimatio in gloria non ſit ex natura, ſed ex Dei gratia. Ad ſecundum arg. dicendum, quòd maior eſt vera de medicina, cuius operatio eſt per vim naturæ non per actum voluntatis deliberatiuè. Ad tertium arg. dicendum, quòd maior eſt vera quando filius eſt imitator paterni ſceleris.

Vtrum Chriſtus oblationibus, atque primitiis in patribus deſignatus fuerit in Abraham, ſicut Leui decimatus.

QVÆSTIO SEXTA.

SExto quæritur. Vtrum Chriſtus oblationibus atque primitiis in patribus deſignatus fuerit in Abraham ſicut Leui decimatus. Primo argu. quòd Chriſtus non fuerit deſignatus oblationibus, aut primitiis, quia nullum infinitum poteſt per finitum deſignari. Debet enim eſſe proportio ſigni ad ſignatum, ſed omnes oblationes patrum fuerunt finitæ, Chriſtus vero eſt infinitus, igitur. Secundo arguitur, quòd fuit decimatus in Abraham, quia tota caro Chriſti ſumpta eſt ex puriſſimis Mariæ ſanguinibus, vt dicit Damaſce. ſed tota caro virginis fuit in Abraham decimata, cum fuerit in eo ſecundum rationem ſeminalem, igitur. Tertio arg. Omne quod deſcendit ab Adam in Seth, à Seth in alios parentes deſcendit ſecundũ corporalem ſubſtantiam, & eſſet ſecundum rationem ſeminalem, ſed omne quod ſic deſcendit ab Abraham, decimatum eſt in Abraham, igitur. Contra. De Chriſto dicitur Eſa. 4. Oblatus eſt, quia ipſe voluit. Etiam Apocal. j. Ego ſum primogenitus mortuorum, &c. ergo conuenient̃er deſignatus eſt oblationibus, & primitiis patrum. Et quantum ad aliam partem dicit Augu. x. ſuper Geneſim ad litteram. Ille non eſt decimatus, cuius caro non feruorem vulneris, ſed materiã medicaminis traxit, cuiuſmodi eſt Chriſtus. Primo notandum, quòd primitiæ dicebãtur primi fructus tam animati, quàm inanimati, qui erãt offerendi Deo. Vnde Exod. dicitur. Primitias tuas non tardabis offerre. Dicit autem Hieronymus, quòd maiorum introductione traditum eſt, vt qui multum habebant ſoluerẽt quadrageſimam partem Sacerdotibus, qui vero minimum ſexageſimam, inter vtranque autem partem licebat offerre. Nunc autem de talibus primitiis ſeruanda eſt bona conſuetudo. Secundo notandum, quòd oblatio poteſt accipi tripliciter. Primo modo generaliſſime, & ſic quicquid Deo rectè offertur, oblatio nuncupatur, iuxta illud. Si offers munus tuum ad altare. Secundo modo communiter, vt ſcilicet habetur diuidi contra primitiam, & decimam, ita quòd videlicet illud quod Deo offertur, nec eſt primitia, nec decima, ſed oblatio dicitur. Tertio modo accipitur propriè, prout etiam diuiditur contra

Eſa. 4.

Exod. 2.

id, quod Deo offertur ex animalibus, & hoc modo ſumitur in pſalmo, vbi dicitur. Tunc acceptabis ſacrificium iuſtitiæ, oblationes, & holocauſta. Vbi tria nominat Dauid, ſcilicet ſacrificium, oblationem, & holocauſtum, quæ differunt hoc modo. Sacrificium enim extat de animalibus non in toto, ſed in parte incenſis. Oblationes vero de reliquis, ſiue ſint arida veluti granum, ſiue liquida vt oleum. Tertio notandum, quòd in his tribus in antiquis patribus figuratus eſt Chriſtus, ſcilicet primitia, ſacrificio & decima. Primitia denotabat, quòd noſter liberator debebat eſſe primum ens, & principium omnis creaturæ. Sacrificiũ autem ſignificabat, quòd eum pro nobis mori decebat. Decima vero oſtendebat, quòd ille eſſet finis omniũ: denarius enim eſt primus limes, & quaſi finis numerorum. Significabat etiã, quòd in decima dragma, id eſt in humana natura nouem cõputatis angelorum ordinibus liberator noſter eſſet venturus. Eſt autem notandũ, vt dicit Bona. quòd decimatio fuit actus moralis, ſacramentalis, & figuralis, ſecundum quòd fuit actus moralis dicitur decimæ partis donatio ad ſuſtentationem ſeruiẽtium Deo: & hoc modo decimatio manet in nouo teſtamento. Inquantũ vero actus ſacramentalis dicitur certæ partis donatio in remedium contra originale peccatum, niſi circuncifio ſecuta fuiſſet. Inquantum vero actus figuralis, ſic decimatio dicitur decimæ partis donatio ad pręfigurationem curationis vniuerſalis, & perfectæ, quæ futura erat per oblationem Chriſti. Duobus primis modis accepta decimatio, reſpicit tantum præſens tempus, quia non datur niſi quod habetur, & non curatur: niſi quod iam habet morbum. Tertio autem modo non tantum eſt præſentis, ſed etiam futuri. Hoc ergo modo dicuntur filij Abrahæ decimati in Abraham, quia per illam decimationem præfigurati ſunt curandi eſſe per eum qui figurabatur per Melchiſedech, id eſt per verum ſacerdotem Chriſtum, vt patet per Auguſt. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Oblationes, & primitiæ fuerunt Chriſti incarnãdi deſignatiuè: patet ex principio tertij notabilis. Secunda concluſio. Et ſi caro Chriſti non fuerit in Abraham, & aliis partibus diſtincta ſecundum qualitatem à carne aliorum filiorum, tanquam

3. d. q. 1.

Aug. x. ſuper Geneſ. ad litteram.

videlicet portio quædam materiæ in Adam reſeruata, & præſeruata ab omni infectione, tamen aliter fuit in parẽtibus, quàm caro aliorum. Prima pars ſic probatur à beato Bonauen. quia ſi ſic, non eſſet Chriſtus verè de ſemine Dauid, & Abrahæ, ſed ſolum Adæ, quoniam illa portio materiæ ad nullum aliorum pertineret, niſi ſicut ad deferens, quemadmodum aqua comparatur ad canale. Patet etiam pars illa per Hugonem libro de ſacramẽtis: & per Damaſc. doctorem græcum. Ex his ergo patet, quòd nõ eſt imaginandum, quòd ſola veritas corporis humani ſit ex ſubſtantia corporis Adæ, ita quòd cibus non conuertatur in ſubſtantiã aliti, quemadmodum dicit Magiſter.
2.d.30. Non enim ſuffeciſſet corpus Adæ ad procurandũ tot homines. Vnde dicendum, quòd corpus Chriſti formatum eſt de ſanguinibus ex alimento in Maria procreatis, quẽadmodum dicit Damaſc. Secunda pars cõcluſionis patet, quia caro Chriſti fuit in Adam, & aliis patribus ſecundum corpulentam ſubſtantiam tantum, & nõ ſecundum ſeminalem rationem, quia videlicet caro Chriſti non eſt naturaliter formata ſecũdum cõmunem modum propagationis humanæ. Alij vero omnes fuerunt vtrunq; modo in Adam. Tertia concluſio. Licet in Abraham tribuente decimas Melchiſedech Leui fuerit decimatus, non tamen Chriſtus. Prima pars probatur ſecundum Bonauenturã, quia proles in parentibus poteſt liberari, & in ſeruitutem redigi, quia à ſerua natus ſecundum leges, eſt ſeruilis conditionis: partus enim ſequitur ventrem, ergo etiam in parẽtibus poteſt proles decimari, id eſt per decimationes præfigurari, vt curanda & libertatẽ gratiæ habitura. Vnde aduertendum eſt, quòd decimatio non dicitur hic à morbo curatio, nec decimæ obligatio cum Leui, non ſoluerit decimas, ſed ei fuerint ſolutæ: nec ſimpliciter dicitur pręfiguratio, quia ſic Chriſtus eſſet decimatus cum ſignificetur per decimam. Vnde dicendum, quòd decimatio non eſt hic aliud, niſi præfiguratio curatiõis paſſiuę poſſibilis.
Hebr. 7. Ex hac autem prima parte concluſionis infert apoſtolus, quòd maius ſit ſacerdotiũ Melchiſedech, quàm Leui, quia videlicet Abraham, qui fuit pater Leui obtulit decimas Melchiſedech, & ab eo benedictus eſt. Sed cõtra hoc poteſt inſtari, quia ex hoc ſequeretur, quòd maior eſſet di-

gnitas vnius ſacerdotis pauperis, quàm Papæ, dato quòd pater Papæ dederit decimas ſimplici ſacerdoti. Dicendũ, quòd Apoſtolus arguit ex ſignificatione decimationis, quia videlicet decimatio pro illo tẽpore, ſignificabat curationem: cũ ergo Abraham obtulit decimas Melchiſedech, & ab eo ſit benedictus, ſignificauit ſe indigere curatione, & benedictione per illum ſacerdotẽ qui figurabatur per Melchiſedech. Ille autem qui curat, & benedicit, maior eſt. Nec eſt ſimile de ſacerdote ſimplici, & de patre Papæ, quia ibi nulla eſt ratio figuræ. Ratio ergo apoſtoli fundatur ſuper decimatione, ſecundũ quòd eſt actus figuralis. Nam ſecundum quòd eſt actus moralis, nihil facit ad propoſitũ, quia nec Abraham, nec eius poſteri obligati fuerunt ad dandas decimas Melchiſedech, maximè illi qui fuerunt de ſtirpe Leui ad decimas dandas non fuerunt aſtricti. Et vlterius etiam ſecundũ quòd decimatio erat actus ſacramentalis in remedium contra originale peccatum ante inſtitutionem circuncisionis, non facit ad propoſitum, quia Leui illo modo non fuit decimatus in Abraham, id eſt ab originali purgatus. Secunda pars concluſionis probatur, quia, ſicut patet ex dictis illi ſoli, ſunt decimati in Abraham, qui curatione indigebãt, cuiuſmodi fuerunt illi ſoli, qui ab eo proceſſerunt ſecundũ rationem ſeminalem, Chriſtus autem non ſic erat in lumbis Abrahæ, vt patet ex dictis. Ad primum argu. dicendum, quod licet inter finitum, & infinitum non ſit proportio comprehenſionis, eſt tamen proportio attingentię: finitũ enim poteſt eſſe via ad cognoſcendum infinitũ, licet non complete. Ad ſecundum arg. dicendum, quòd ibi eſt fallacia accidẽtis. Alio enim modo fuit beata virgo in lũbis Abrahæ, videlicet ſecundum rationẽ ſeminalem, & alio modo Chriſtus in virgine, videlicet ſecundum rationem materialem tantũ. Ad tertium arg. dicendũ, quòd maior eſt vera per cõparationem ad eos, qui producendi erant ſecundum propagationem naturalẽ. Et præterea, vt dicit beatus Bon. Licet in aliquo ſemine ſit ratio ſeminalis, vt ex eo poſſit aliquid fieri naturaliter, tamen ſi Deus aliquid faciat ex illo ad quod non habebat ordinationem ſecundum naturã, illud ſic factum dicitur fuiſſe in illo ſemine ſecundum corpulentam ſubſtantiam tantum, & non ſe-

cundum rationem ſeminalem, quia ſemen reſpectu illius non habet vim ſufficienter actiuam.

Vtrum ſi homo non peccaſſet, Deus incarnatus fuiſſet.

Diu. Thomas 3. p. quaeſt. 1. artic. 3.

Septimo quęritur. Vtrum ſi homo non peccaſſet Deus incarnatus fuiſſet. Arguitur quòd non, quia Galat. dicitur, quòd Deus miſit filium ſuum, vt eos qui ſub lege erant redimeret: ſed ſi non fuiſſet peccatum, non fuiſſet redemptio, igitur. Secundo arg. Doctores ſancti puta Augustinus, & Anſelmus, dicunt Deum incarnatum eſſe pro hominis redemptione: & quòd ſi homo non peccaſſet, filius Dei non incarnatus fuiſſet: & quòd nulla fuit cauſa Chriſto domino veniendi, niſi peccatores ſaluos facere. Tertio arg. Si non exiſtente peccato Deus fuiſſet incarnatus, aut hoc fuiſſet propter naturæ humanæ dignitatẽ, aut propter neceſſitatem. Non primum, quia non aſſumpſit naturam angelicam, quæ tamen dignior eſt humana. Nec ſecundum, quia ſi non fuiſſet peccatum, nulla fuiſſet miſeria, nec neceſſitas. Quarto arg. Vbi non eſt infirmitas, non oportet ponere medicum: ſi ergo homo non peccaſſet, non veniſſet filius Dei, qui ad hoc incarnatus eſt, vt eſſet medicus noſter. Contra. Chriſtus prædeſtinatus eſt ab æterno ſecundum Apoſtolum. Peccatum autem eſt temporale: ſed nullum temporale eſt cauſa æterni, igitur. Notãdum, quòd opinio beati Thomæ in tertia parte ſuæ ſummæ, & multorũ ſequentium eum eſt, quòd ſi homo non peccaſſet, Deus non fuiſſet incarnatus: & hoc probat per rationes adductas in pede quęſtionis. Alia autem opinio tenet oppoſitum, ſcilicet quòd ſi homo non peccaſſet, nihilominus Deus incarnatus fuiſſet. Eſt tamen aduertendum, quòd de incarnatione poſſumus loqui dupliciter. Vel quantum ad ſubſtantiam incarnationis in ſe, vel quantum ad illum finem, qui eſt redemptio humani generis. His præmiſſis, ponitur talis concluſio. Si homo non peccaſſet, licet Deus non fuiſſet incarnatus, vt redẽptor ſumendo carnem paſſibilẽ: nihilominus tamen fuiſſet incarnatus, loquendo de ſubſtantia incarnationis in ſe

Gala. 4. *Rom. 1.*

ſumendo carnẽ impaſſibilem. Prima pars patet per rationes ante oppoſitum. Secũda pars probatur, quia gloſa Bernardi ſuper illud Ionæ. Si propter me tempeſtas hæc orta eſt, dicit ꝙ diabolus vidit naturã humanã debere aſſumi à Deo. Et ideo ex inuidia incitauit hominem ad peccandum, vt Deus carnem peccato infectam nõ aſſumeret. Et Auguſtin. dicit, quòd cum multi eſſent modi redimendi genus humanũ, tamen voluit redimere iſto modo, vt magis alliceret hominem ad amorem ſui: ſed magis alliciebatur ad amorem Dei ſi fuiſſet natura humana aſſumpta in ſtatu innocentiæ. Item ſic probatur. Summum bonũ in natura humana non debet eſſe occaſionatum: ſed incarnatio Dei eſt ſummum bonum in natura humana: ergo non debet eſſe occaſionata, ſed incarnatio Dei eſſet occaſionata, ſi facta eſſet propter peccatum: ergo. Præterea, homo eſt compoſitus ex duplici ſubſtantia, ſcilicet intelligibili, & ſenſibili: & ſecundum vtranque eſt beatificabilis: ſed non poteſt ſecundum partem ſenſitiuam beatificari in videndo diuinam eſſentiam, ſed bene videndo Chriſti humanitatem, ergo ſi Deus non fuiſſet incarnatus homo, non fuiſſet perfecte beatus. Et hoc eſt, quod dicit Auguſtin. de ſpiritu & anima. Deus factus eſt homo, vt totũ hominem in ſe beatificaret, & paſcua inueniret intus & foris: foris in carne Saluatoris intus in diuinitate creatoris. Ad primum argumentum patet reſponſio ex dictis. Ad ſecundum argumentum ſimiliter patet reſponſio. Bene enim probant, ꝙ non fuiſſet Deus incarnatus, vt redẽptor. Ad tertium argumentum dicendum, quòd Deus naturam humanam aſſumpſiſſet, non propter neceſſitatẽ miſeriæ, quæ ex peccato oritur: ſed propter neceſſitatem perfectæ beatitudinis. Ad quartum argumentum dicendum, quòd non fuiſſet medicus curans infirmitatem: ſed præſeruans ab infirmitate, & largiens perfectã fœlicitatẽ.

Bern. ſuper Ion. 3.

De Trini. lib. 3.

Vtrum Deus poſſet aſſumere naturam irrationalem.

Tho. 3. p. q. 4. ar. 1. Henr. quodl. 13. q. 5. Duran. 3. d. 2. q. 1.

QVÆSTIO OCTAVA.

OCtauo quæritur. Vtrum Deus poſſet aſſumere naturam irrationalem. Primo arguitur, ꝙ non, quia nobiliſſimum quod ponitur in natura rationali eſt, quod ſit vnita Deo: ſed natura irrationalis non poteſt attingere nobilitatem naturæ rationalis: igitur. Secundo arg. Maior vnio requirit maiorem diſpoſitionem: ſed iſta aſſumptio eſt maxima vnio. ergo requirit maximam diſpoſitionem: ſed iſta diſpoſitio videtur fieri per gratiam, cuius natura rationalis non eſt capax. igitur. Tertio arguitur. Augu. de ſpiritu & anima dicit, quod Deus aſſumpſit hominem, quia eſt ad imaginem Dei: ſed natura irrationalis non eſt ad imaginem Dei, ergo non poteſt aſſumi. Quarto arguitur. Cui repugnat, quod minus eſt, ei repugnat, ꝙ maius eſt: ſed vnio beatifica, quæ eſt minor vnitate hypoſtatica repugnat naturæ irrationali. igitur. Quinto. arg. Propter vnionem naturæ humanæ dicimus per cõmunicationem idiomatum, quod Deus eſt homo, & ecõtra: ergo ſi Deus aſſumeret lapidem, poſſet dici Deus eſt lapis, & econtra, quod videtur inconueniens. Contra. Deus potuit aſſumere naturam rationalem, quia eſt in potentia obedientiali: ſed in potentia obedientiali eſt natura irrationalis, ſicut rationalis. igit. Notandum, ꝙ opinio Henrici eſt, quod Deus non poteſt aſſumere naturam irrationalem, quia tũc natura non perſonabilis perſonaretur, quod implicat contradictionem. Alia autẽ eſt opinio Guillermi Varronis, quòd Deus poteſt aſſumere naturam irrationalem per vnionem hypoſtaticam, & nõ perſonalem propter diſtinctionem hypoſtaſis, & perſonæ in ſuppoſito diuino. Sed contra hoc arguit Scotus, quia in Deo non eſt ordo aliquarum realitatum, quarum vna contrahat aliam, quia tunc non eſſet perfecte ſimplex, ergo non eſt in eo realitas, à qua ſit hypoſtaſis determinabilis à realitate, a qua eſt perſona, immo nulla omnino alia, & alia eſt realitas ex parte rei, à qua ſit hypoſtaſis. Omnis autem vnio realis eſt ad terminum realem, & ſecundum quod realis, ergo non poteſt eſſe vnio realis ad hypoſtaſim, & non ad perſonam. Tertia eſt opinio Scoti dicentis naturam irrationalem eſſe vniri hypo-

ſent. diſt. 2.

ſtatice verbo, nec tamen perſonari non propter aliquam diſtinctionem realem hypoſtaſis, & perſonæ in termino dependentiæ: ſed quia talis natura non eſt perſonabilis. Probat autem ſic Sco. opinionem ſuam, quia natura irrationalis non habet aliquam entitatem poſitiuam per quam ſibi repugnet dependere illa ſpirituali dependentia ad verbum, non enim habet perfectiorem rationem ſuppoſiti, quàm natura intellectualis: ergo ipſa ex parte ſui eſt aſſumptibilis. Verbum autem ex parte ſua poteſt terminare iſtam dependentiam cum ſit independens in ratione ſuppoſiti. Item ſic probari poteſt, quia corpus mortuum non eſt natura rationalis, & tamen in triduo mortis Chriſti corpus mortuum erat vnitum verbo, quia ſecundum Dam. quod ſemel aſſumpſit nũquam dimiſit. igitur. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Natura irrationalis poteſt vniri verbo hypoſtatice de potentia Dei abſoluta, licet non poſſit perſonari patet vtraque pars ex dictis. Poſſet tamen dici, quòd licet repugnet naturam irrationalem perſonari intraneæ in ſeipſa poſſet tamen cõcedi eã perſonari extraneæ per vnionem ad perſonam. Ad primum argumentum dicendum, quòd nobilior natura eſt in potentia ad nobiliorem perfectionem loquendo de potentia naturali: ſed tamen natura ignobilior bene eſt in potentia obedientiali ad talẽ perfectionem. Ad ſecundum ar. dicendum, quod vnio per inhærentiam requirit diſpoſitionem: ſed talis non eſt iſta vnio, ſed eſt per quendam illapſum ſpecialem. Ad tertium arg. dicendum, quòd Auguſtinus loquitur de congruo, ſed non negat per hoc potentiam aſſumendi quamcunque naturam. Ad quartum argumentum dicendum, quòd maior eſt intelligenda, ſi illa ſit eiuſdem rationis. Illæ autem vniones non ſunt eiuſdem rationis. Ad quintum argumentum dicendum, quòd non eſt inconueniens illo caſu poſito dicere Deum eſſe lapidem non formaliter, & per ſe, ſed communicatione idiomatis. Alij autem dicunt, quòd non oportet hoc dicere, quia corpus mortuum in triduo mortis Chriſti erat vnitum Deo, nec tamen dicebatur Deus eſt corpus, & corpus eſt Deus.

Vtrum Deus poßit aſſumere naturam rationalem abſque hoc, quòd fruatur eo.

Scot. 3. d. 2. q. 1.

Augu. libr. 13. de Tri.

Ibidem.

CIrca ſecundum ſuperius pro prima parte huius tractatus propoſitum, vbi inquirendum eſt de modo vnionis hypoſtatice. Primo quæritur. Vtrum Deus poſſit aſſumere naturam rationalem abſque hoc quod fruatur eo. Primo arg. quod non, quia vnio hypoſtatica maior eſt vnione, quæ eſt per habitum gloriæ, quia ſecũdum Auguſtinum. In rebus per tẽpus ortis ſumma gratia eſt, quòd Deus ſit homo, ſed contradictio eſt naturã vnitam per habitum gloriæ non frui, ergo multomagis de iſta vnione. Secundo. arg. Auguſt. xiij. de trinitate, ſic arguit per locum à minori. Si filius Dei naturalis factus eſt filius hominis, ergo magiscredibile eſt, quòd filius hominis naturalis ſit per gratiam filius Dei, ergo in Chriſto poſito antecedente neceſſario, ponitur conſequens, & per conſequens, quòd neceſſario fruatur. Tertio arguitur. Si talis natura non neceſſario frueretur poſſe peccare, etiã Deus diceretur peccare, & per conſequens poſſe damnari. Quarto arguitur. Dicit Anſelmus ſecundo, Cur Deus homo? Primus homo erat peccabilis, quia non erat Deus, ergo ex iſta vnione ſecundus homo, ex quo erat Deus, erat impeccabilis, quia non erat impeccabilis, niſi quia beatus, igitur. Quinto arguitur. Vbi eſt obiectum beatitudinis perfectæ præſens, & potentia diſpoſita neceſſario ſequitur fruitio, ſed in tali vnione obiectum beatitudinis eſt præſens, & potentia diſpoſita per iſtam enim vnionem lux increata fit præſens intellectui in ſe. Sexto arguitur. Potentia animæ fundatur in eſſentia, ergo beatitudo eſſentiæ redundat in potentias, ſed per illum illapſum ſpecialem eſſentia animæ beatificatur quantum beatificabilis eſt, quia fit vnum aliquid cum Deo. igitur. &c. Septimo arguitur. Beatitudo prius eſt in eſſentia, quàm in potentijs. Eſt enim prius in ſupremo naturæ beatificabilis, ſed in eſſentia nõ poteſt poni beatitudo, niſi quidam illapſus ſpecialis obiecti fruibi-

lis. iſte autem illapſus, qui eſt in vnione, & ſupremus, & per hunc natura ſumme eleuatur. Contra. Deus poteſt aſſumere naturam irrationalem: vt patet ex præcedenti quæſtione. Natura autem irrationalis non poteſt frui: ergo ex vi vnionis non oportet quòd natura rationalis aſſumpta fruatur. Notandum, quod opinio Henrici fuit quòd non poteſt natura humana vniri verbo abſque fruitione, quod probat maxime per quintam rationem prius poſitam in pede quæſtionis. Arguit autem Scotus contra prædictam opinionem. Primo ſic, Prius poteſt eſſe ſine poſteriori, quando nulla eſt neceſſaria connexio ipſorum: ſed natura perſonabilis, prius naturaliter perſonatur, quàm operetur, quando videlicet perſonatur in ſe, operatio enim eſt ſuppoſiti, ergo quando perſonaretur in alio, prius etiam naturaliter perſonatur in eo, quàm operetur. Probatur conſequentia, quia natura in eodem inſtanti naturæ, in quo perſonaretur in ſe, ſi ſibi dimitteretur, in eodem perſonatur in perſona aſſumente: ergo poteſt ſic perſonari, & tamen non operari fruendo. Deinde arguit Scotus, ducendo rationem opinionis ad oppoſitum, quia nulla natura neceſſario fruitur obiecto, niſi quæ neceſſario immutatur ab eo vt præſente: Deus enim nihil cauſat extra, niſi contingenter. Item voluntas ex puris naturalibus non neceſſario fruitur fine: ſed nihil hic ponitur naturæ ſuperadditum formaliter in voluntate per iſtam vnionem, ſed tantum ponitur quædam dependentia ad verbum. igitur. Et ſi obiiciatur, quia Deus per ſe ſine quacunque alia cauſa media poteſt cauſare fruitionem in anima. Dicendum, quòd hoc verum eſt: ſed tunc reſpectu fruitionis: voluntas non habet rationem cauſæ actiuæ, quia non habet ex ſe quo agat. Et præter ea hoc non arguit neceſſitatem fruitionis, quia ſecundum hoc voluntas ſe habens paſſiue tantum eſt in potentia contradictionis ad fruitionem: ergo ex parte eius non eſt neceſſitas, nec etiam ex parte Dei, quia nihil agit neceſſario extra ſe. Nec valet ſi dicatur, quòd præſuppoſita immutatione intellectus, neceſſario cauſat illud vt concomitans. Cum enim intellectio, & fruitio ſint duo abſoluta, non eſt contradictio prius cauſari ſine poſteriori.

Præterea ex vi vnionis ſolum verbum eſt præſens animæ aſſumptæ,& hoc ſecundũ eſſe perſonale:ergo ſi tali vnioni ſit præſens in ratione obiecti immutãtis, non plus habetur niſi quod ex vi vnionis ſolum verbum immutet intellectum creatum, & non tota trinitas, quod eſt falſum, quia opera trinitatis ad extra ſunt indiuiſa. His præmiſſis,ponenda eſt talis concluſio.Deus de potentia abſoluta poſſet aſſumere naturam rationalem, quæ non frueretur eo:patet ex dictis. Ad primum argumentum dicit Scotus,quòd iſta vnio eſt maior, quãtum ad actum primum, quia per eam communicatur eſſe perſonæ aſſumentis naturæ aſſumptæ,& etiam nunc de facto iſta includit aliam vnionem,quæ eſt ad actum ſecundum ſiue operari:ſed de poſſibili ſi ſeparentur illa alia eſſet maior, quantum ad operationem, vel magis propriè loquendo, dicendum, quòd neutra eſt maior alia, quia ſunt alterius rationis, & neutra neceſſario includit aliam. Cùm autem dicit Auguſtinus,quòd ſumma gratia eſt in iſta vnione,ſumit gratiam pro ſumma gratuita condeſcenſione diuinæ voluntatis, & non pro gratia habituali, quæ non eſt neceſſaria ex vi vnionis. Vel dicendum, quòd Auguſtinus loquitur de facto,quia loquitur de rebus poſt tempus ortis. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd ex argumento Auguſtini bene concluditur,quòd ſi illud eſt poſſibile: multomagis & iſtud, non tamen eſt neceſſe. Ad tertium argumentum dicendum, quòd ſicut habens lumen gloriæ,& charitatem cõſummatam non poteſt peccare, non quia iſta formaliter repugnent peccato, ſicut nec actus primus repugnat oppoſito actus ſecundi contingenter cauſabilis,ſed quia de potentia ordinata Deus non poteſt non coagere ad actus ſecundos perpetuę viſionis,& fruitionis: qui actus repugnant peccato, ſic Deus naturæ ſibi perſonaliter vnitæ, non poteſt de potentia ordinata non dare ſummam charitatẽ,& vlterius ſummam fruitionem, quæ excludit peccatum, & ſic ex iſta vnione eſt impeccabilis non formaliter, ſed virtualiter, & diſpoſitiuè diſpoſitione remota,licet neceſſario reſpectu Dei agentis, ſicut neceſſarium eſt aliquem beatũ non peccare.Ad quartum argumentum dicendum,quòd ſecundus homo, quia Deus repletur ſumma gratia de congruo, per quam eſt

impeccabilis. Hæc autem congruitas non erat in primo Domino, quia non erat Deus, non igitur ex vi vnionis ponit Anſelmus impeccabilitatem, niſi de congruo. Ad quintum argumētum negatur maior, quia nec obiectum neceſſario immutat, nec voluntas neceſſario fruitur. Ad ſextum argumentum dicendum, quòd creatura non poteſt beatificari, niſi in bono infinito, vt in obiecto, quod attingitur per operationes potentiarum, non vt tale bonum eſt perficiens eſſentiam eius quantum ad actum primum. Ideo ergo beatitudo potentiæ redundat in eſſentiam, quia quando eſt in potentia, eſt in eſſentia, ſicut nata eſt eſſe ibi videlicet mediante potentia. Nec formaliter eſt ibi redundantia, quaſi realiter ſit ibi alia beatitudo ab illa, quæ eſt in potentiis. Concedit igitur Scotus, quòd eſſentia beatificari non poteſt vt diſtinguitur à potentiis. Ad ſeptimum argumentum neganda eſt maior: & cùm dicitur, quòd beatitudo prius eſt in ſupremo naturæ beatificabilis, dicendum, quòd inter animam, & potentias non eſt ordo excedentiæ in re. Et licet eſſentia ſit ſupremum ratione actus primi, non tamē eſt nata habere actū ſecundum ſupremum, nec attingere bonum ſupremum extrinſecum, niſi mediante potentia, quia illud nullo modo attingitur, niſi per operationem potentiæ. Eſt igitur beatitudo in ſupremo naturæ beatificabilis, ſicut nata eſt eſſe in ea, videlicet mediante potentia. Et ſi dicas, quòd verbum illabitur eſſentiæ, ergo & potentiis: dicendum, quòd verum eſt quantum ad actum primum, videlicet ad dandum eis eſſe, ſed non oportet, quòd illabatur ad dandam operationem ſupernaturalem.

Vtrum natura humana fuerit aſſumpta per aliquid medium.

Thom. 3. p. queſt. 6. art. 6. Duran. 3 d. 2. q. 3. Scot. 3. d 2. queſt. 2.

QVÆSTIO II.

SEcundò quæritur. Vtrum fuerit aliquod medium intrinſecum, aut extrinſecum in illa vnione naturæ humanæ ad verbū. Primo arg. quòd ſic, quia dicit Dam.

lib.iij & Aug.lib.de agone Chriſtiano : quòd verbum aſſumpſit carnem mediante anima. Secundo arg. Pars eſt prior toto in via generationis , ergo & in aſſumptione. Tertio arg. Prius eſt à quo non conuertitur ſubſiſtendi conſequentia,ſed ſequitur,aſſumpſit totum,ergo partem, & non econuerſo:igitur. Quarto arg. Si aſſumpſiſſet primo totũ, ergo aliquãdo dimiſiſſet, quod ſemel aſſumpſit videlicet in morte, conſequens videtur falſum, & contra Damaſcenum:igitur . Quinto arg. Natura humana non poteſt vniri verbo vnione beatifica ſine habitu gratiæ vnionis,& hoc quia tam ipſa vnio, quàm terminus vnionis excedit facultatem naturæ creatæ, ergo cũ vnio ypoſtatica magis excedat,ſequitur quòd non poteſt fieri ſine gratia. Contra. Si hæc vnio primo fieret per partem, vel partes ſequeretur,quòd non eſſet vnica aſſumptio . Item tunc prius fuiſſet animal, quàm homo . Item ipſa natura in qua eſt gratia perſonatur, & omne accidens eius mediante illa natura vnitur perſonæ,ergo gratia,quæ eſt accidens,non poteſt eſſe medium in illa vnione. Primo notandum,quòd in titulo quæſtionis per medium intrinſecum intelligitur pars, vel partes, quæ ſunt aliquid totius. Circa hoc ergo notãdum ſecundum Scot.quod totum eſt ens aliud ab omnibus partibus cõiunctim, & diuiſim patet,quia aliàs non eſſet differentia totius, quod eſt per ſe vnum à toto, quod eſt vnum aggregatione , vt cumulus, vel aceruus lapidum , quia iſtud totum ſecundum eſt ſuæ
7.Met t.c. 27. partis, vt patet viij. Methaphiſice. Conſequens autem videtur inconueniens, quia etiam vnum per accidens puta homo albus eſt magis vnum,quàm quod eſt aggregatione vnum, & tamen eſt minus, quàm totum vnum per ſe. Item per ſe terminus ad quem generationis eſt aliquid habens entitatem propriam, ſed totum eſt primus terminus ad quẽ generationis non altera pars: vnde ſi vtraque pars præexiſtat,& de nouò vniantur nihilominus eſſet generatio ſiue productio compoſiti.Item niſi nihil eſſet per ſe cauſatum à cauſis intrinſecis,ſcilicet materia,& forma. Iſtæ enim cauſæ cauſant totum compoſitum. Et ſi quæras an totum ſit aliud ens à partibus aliqua entitate abſoluta.Dicit Scotus,quod ſic,quia reſpectus non ſufficeret ad hoc,quod totum diceretur per ſe vnum. Item quiditates

omnium abſolutorum, vt includentes materiam, & formam, vt diffinibiles non ſunt tantùm formaliter entia reſpectiua, quod tamen oporteret ſi entitas propria totius eſſet reſpectus. Et iterum quæri poteſt de illa entitate totius. An ſit aliqua forma alia à forma, quæ eſt pars totius. Dicit ipſe Scot. quòd vltra formam, quæ perficit materiam vltimate, & dicitur forma partis, non oportet ponere aliquam formam, quaſi perficientem tam materiam, quàm formam, & ideo formam totius non debet poni aliud conſtituens totum, ſed ipſa tota natura, quæ dicitur forma totius compoſiti non quidem informans, ſed forma qua compoſitum eſt ens quiditatiue, ita quòd totum eſt ens formaliter forma totius, ſicut album dicitur album albedine, non quidem quòd forma totius ſit quaſi cauſa ipſius totius cum materia, & forma partis, ſed eſt ipſum totum præciſè conſideratum. Secundo notãdum, quòd opinio Gulielmi Varronis fuit quòd anima primo eſt aſſumpta à verbo, & in ſecundo inſtanti naturæ vnita eſt corpori,& per hoc in eodem ſecũdo inſtanti verbum vniuit ſibi corpus perſonaliter mediante anima quam primo ſibi vniuit,& de partibus comparatis ad totum dicit, quòd prius ſunt aſſumptæ ordine executionis: ſed totum primo ordine intentionis. Contra primum arguit Scotus, quia ex hoc videtur ſequi, quòd Chriſtus non ſit primo homo, quia aſſumptum primo non eſt natura humana:ſed pars tantùm.Item corpus natum eſt in ſe ſubſiſtere,& non præciſè ex hoc quòd anima informãs ipſum ſubſiſtit in ſe,ergo non ſuppletur iſtud in corpore, niſi ipſum immediatè aſſumatur.Pręterea,tunc in morte fuiſſet noua aſſumptio, quia tunc corpus fuit immediatè vnitum verbo,& non per animam. Contra ſecundum autem ſic poteſt argui, quia tota natura eſt primo, & ſecundum ſe perſonabilis non autem partes. Tertio notandũ,quòd ſicut inter agens, & effectum poteſt dupliciter poni medium,vel vt quod,ſicut agens proximum inter agens remotum,& effectum:vel vt quo,ſicut forma agentis:ita inter recipiens, & receptum poteſt poni duplex medium, ſcilicet,quod & quo,ſicut enim aliquid poteſt eſſe alicui ratio agendi,ita aliquid poteſt eſſe alicui ratio recipiendi. Quarto notãdum, quòd in titulo quæſtionis per me-

dium extrinſecum intelligitur aliquid, quod non eſt de ratione totius, puta gratia, vel charitas. Et dicit beatus Bonauen. quòd in iſta vnione gratia fuit medium congruitatis. Sed contra hoc arguit Scotus, quia prius naturaliter perſonaretur in ſe natura humana, quàm haberet habitum gratiæ: habitus enim eſt principium operandi: operari autem eſt ſuppoſiti: ergo etiam quando aſſumitur, prius naturaliter vnitur, quàm gratia detur. Itē quod eſt alicuius in ſe prius eſt, quàm quod eſt eius per accidens: ſed perſonari naturaliter cōuenit humanitati ſi ſibi relinquatur. habitus autem gratiæ ſibi conuenit per accidens. Item Ioan. j. dicitur. Vidimus gloriam eius gloriam quaſi vnigeniti à patre. In quo verbo innuitur, quod ratio quare naturæ humanæ data eſt tanta gratiæ plenitudo hæc eſt, quia ipſe homo Chriſtus erat vnigenitus Dei: ergo prius erat natura ſubſiſtens in verbo, quàm illa gratia ſibi data. Vnde ad omnes auctoritates, quæ dicunt, quod mediante gratia vnita eſt natura humana Deo. Dicendum eſt, quod ibi ſumitur gratia, nō pro habitu creato: ſed pro gratuita condeſcenſione diuinæ voluntatis, quæ poteſt dici medium in hac vnione non quidem formale, ſed effectiuum. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Tota natura humana fuit immediatè aſſumpta, ita quod nullum fuit medium quod inter verbum, & ipſam naturam. Probatur, quia quod eſt in ſe primo perſonabile ſi ſibi dimitteretur, hoc etiam in alio primo perſonatur quando aſſumitur, quia perſonalitas diuina ſupplet perſonalitatem propriam: ſed tota natura primo, & immediatè eſt perſonabilis: neutra enim partium nata eſt eſſe perſona: igitur. Secunda concluſio. Anima dici poteſt medium quo, reſpectu totius in iſta aſſumptione: patet, quia eſt ratio formalis huius naturæ, quo hæc natura eſt vnibilis ſicut ipſa eſt, quo formaliter homo eſt riſibilis. Hoc autem eſt intelligēdum non de medio effectiuo, neque de medio, ad quod primo terminetur iſta vnio. Tertia concluſio. Gratia habitualis non poteſt verè dici medium in hac vnione: patet ex quarto notabili. Ad primum argumentum dicendum, quod omnes auctoritates ponentes carnem vnitam mediante anima ſunt intelligendæ de medio quo, & nō quod. Ad ſecundū argumentum

Ioan. 1.

argumentum dicendum, quod licet partes ſint priores toto in ſe, non tamen in comparatione ad perſonari. Ad tertium argumentũ dicendum, quod ibi eſt tantùm prius ſecundum conſequentiam, & non ſecundum cauſalitatem, quemadmodum etiam bene ſequitur. Ignis ergo calidum, & non econtra, & tamen à parte rei caliditas eſt igne poſterior Ad quartum argumentum dicendũ, quod quãdo Chriſtus fuit mortuus aliquam entitatem non habuit quàm habuit viuus, nec tamen depoſuit naturam, quam aſſumpſit quantum ad partes eſſentiales naturæ, & ita intelligit Damaſ. Dicit enim ibidem, quod anima, & corpus tunc non erant in propria hypoſtaſi, ſed in hypoſtaſi verbi. Ad quintum argumentum negatur conſequentia, quia vnio beatifica eſt per operationẽ ad quam non poteſt anima niſi habeat formam. Iſta autem vnio eſt ad actum primum ad quem non præſupponitur aliquod accidens in natura vnita.

Vtrum vnionem hypoſtaticam præceſſerit corporis organizatio.

Thom. 3. p q 2. art. 6. Duran 3. d. 9 q. 4.

QVÆSTIO III.

TErtio quæritur. Vtrum vnionem hypoſtaticam præceſſerit corporis organizatio. Primo arg. quod ſic, quia corpus Chriſti generatum eſt ex puriſſimis ſanguinibus beatę Mariæ virginis, ſecundum Damaſc. lib. iij. ſed corpus generatum eſt denſius ſanguinibus ex quibus generatur, ſecundum eundem Damaſc. ergo minorem locum occupat, & per conſequens corporis formationem comitatur neceſſario motus localis, qui non eſt in inſtanti, ergo non fuit cum incarnatione, quæ fuit in inſtanti, nec poſt, vt patet. igitur ante. Secundo arg. Corpus organizatum erat alterius figuræ, quàm ſanguis ex quo generabatur, ergo occupauit alium locum, igitur illa formatio requirebat motũ localem, ergo in tempore. Tertio arg. Natura aſſumpta cùm formata fuerit ex ſanguinibus producta eſt per mutationem, ergo pars potentialis illius *Dam. lib. 3.*

totius mutabatur ad formam eiuſdem totius, ergo prius fuit ſub priuatione oppoſita illi formæ, & hoc prius tempore, quia oppoſita priuatiuè non poſſunt ſimul tempore eſſe in eodem, ergo prius tempore erat corpus non animatum, quàm animatũ. Quarto arg. Dicit Paulus in epiſtolam ad Heb. quòd Chriſtus debuit per omnia fratribus aſſimilari, ſed corpora aliorum non formantur in inſtanti. Contra eſt Dam. in iij.lib. Notandum, quòd in incarnatione quatuor fuerunt, videlicet materiæ puriſſimæ ad locum debitum tranſlatio: filius materiæ alteratio ſiue transformatio: animæ ad carnem vnio: & totius naturæ à verbo aſſumptio. Cùm ergo quæritur. An tria prima præceſſerint incarnationem, quæſtio poteſt intelligi de prioritate temporis, vel naturæ. Hoc præmiſſo, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt, animatio non præceſſit tempore incarnationem: probat Scotus, quia tunc natura iſta fuiſſet aliquãdo in ſe perſonata, & non in verbo, & tũc beata virgo nõ fuiſſet vera mater Dei, quia genuiſſet puerũ hominem, cuius natura fuiſſet poſtea vnita Deo tota, ergo ratio maternitatis Mariꝫ fuiſſet terminata in productione illius naturæ. Secunda concluſ. Siue organizatio dicatur inductio vltimæ formæ diſponentis immediatè ad animationem, vt ponit Henricus, ſiue dicatur inductio ipſius animæ, ſecundum Thom. ſiue etiam dicatur tranſmutatio præcedens iſtam vltimam inductionẽ formæ organicæ non præcedit tempore animationẽ. Prima pars probatur ſic à Scot. quia etiam in nobis ſi talis organizatio tempore præcederet animationem. Tunc pater nullo modo generaret hominem, cõpleta enim eſſet tota actio prius tempore, quàm anima eſſet: ille autẽ non generat hominem, cuius actio tota completa eſt prius tempore quàm ſit homo. Secunda pars patet, quia ipſa organizatio ſecundum illum modum eſt ipſa animatio, & dato etiam, quòd multæ eſſent formæ ſubſtantiales partiales, omnes tamen in eodẽ inſtãti erant, quia nulla pars eſt prior tempore alia. Pars enim quꝫ aſſumebatur à verbo nunquam prꝫfuit in proprio ſuppoſito, quod tamen contigiſſet ſi fuiſſet prior tempore. Tertia pars ſic probatur, quia talis tranſmutatio prꝫcedens vltimam inductionem formꝫ organicꝫ fit per tranſlationem materiæ ad locum

Dam. lib. 3.

conuenientem generationi, & per alterationem prȩuiam generationi totius, vel generationi partium: ſed huiuſmodi videtur fuiſſe in inſtanti, quod patet, quia in vltimo inſtanti conſenſus virginis expreſſi fuit in vtero virginis verbum homo, & ante illud inſtans non videtur fuiſſe aliqua operatio ſpecialis ad incarnationē, immo in iſto videtur tota incarnatio fuiſſe completa. Tertia concluſio. Animatio præceſſit natura incarnationem: probat Scot. quia fundamentum relationis naturaliter prȩcedit relationem, ſed totalis natura eſt fundamētum illius vnionis, vt patet ex quæſtione prȩcedenti: ergo entitas totalis naturȩ naturaliter prȩcedit incarnationem: illa autem entitas formaliter eſt per animationē. Et ſimiliter dicendum, quòd animationem naturaliter præcedit organizatio totius. Ad primum arg. dicendū, ꝙ occupatio minoris loci erat ſubita, & hoc per diuinam potentiam. Ad ſecundum argumentum, patet reſponſio per idem. Ad tertium argumentum dicendum, quòd mutatio propriè dicta eſt inter priuationem, & formam, ſicut patet in v. phyſicorum. non autem inter negationem, & formam. Quando ergo forma ſimul producitur cū ſuſceptiuo, non eſt propriè mutatio ad illam formā, quia ſuſceptiuum non prius fuit ſub priuatione, quàm ſub forma, ſed tantùm eſt mutatio ad ſuſceptiuum, cùm igitur anima intellectiua ſimul inducatur cum eſſe corporis etiam in nobis propriè nō eſt mutatio corporis ad animam: ſed tantùm ad eſſe corporis organici, & illius mutationis ſubiectum eſt materia, quæ præfuit ſub forma ſanguinis. Ad quartū arg, dicendum, quòd Chriſtus debuit per omnia fratribus aſſimilari in veritate corporis, & animȩ: ſed non quantum ad modum formationis corporis.

Vtrum anima Chriſti videat in Deo omnia.

D. Thom. 3 p q. 10 art. 2. Duran. 3. d. 14 q. 2.

CIrca tertium ſuperius propoſitum, vbi inquirēdum eſt de perfectione accidentali naturæ aſſumptȩ Primo quȩritur. Vtrū perfectiſſimè intellectus animȩ Chriſti videant in verbo omnia, quæ verbum videt? Primo arguitur, quòd nō videat perfectius, quā intellectus aliorū,

quia quiſquis rem aliquam intelligit aliter quàm res illa eſt fallitur: ergo non poteſt quicquam intelligi, niſi quo modo eſt:& per conſequens non poteſt intellectus animę Chriſti videre verbum,aut creaturas in verbo perfectius, quàm alia anima. Secundo arg. Anima Chriſti non videt verbum ſub ratione infiniti, quia ſic comprehenderet ipſum: igitur. Tertio arguitur, quia tunc videret infinita,quod eſt falſum,quia infinita non cõtingit pertranſire:vt habetur ij.Metha. Quarto arguitur.Superior angelus prius illuminatur,quàm inferior: ergo etiã priuſquam anima Chriſti,quę eſt inferior angelis,ergo poteſt anima Chriſti aliquid de nouo videre in verbo, ſicut & angelus illuminans. Contrà. Dicit Magiſter ſententiarum, in iij. diſtinct.xiiij Inquantum intellectus habet rationem receptiui reſpectu viſionis omnia videt anima Chriſti,quæ verbum videt. Primo notandum, quòd ſicut dicit Scot. Inquantum intellectus habet rationem receptiui reſpectu viſionis non eſt aliqua forma neceſſario prius recipienda ante receptionẽ viſionis, quia per illam formam non aliter eſſet obiectum præſens, quàm poſſe eſſe ſine ea: obiecto autem eodem modo præſente poteſt intellectus eodem modo recipere viſionem obiecti:igitur.Maior probatur, quia poſita illa alia forma, etiam nõ eſt obiectum præſens, niſi abſolutè voluntariè ſe repræſentet. Illa etiam non poſita, poteſt obiectum voluntariè ſe repræſentare intellectui actualiter cauſando in ipſo viſionem.Si autem intellectus poſſit ſe habere actiuè reſpectu viſionis verbi,ſicut & actiuè ſe habet reſpectu intellectionis naturalis, dici poteſt, quòd de potentia ordinata non poſſet intellectus ſummæ videre verbum ſine habitu, vel lumine gloriæ, quia ordinatum eſt, vt cauſa prima, quæ nata eſt habere aliquam cauſam ſecundam non poſſit in effectũ ſummum illarum cauſarũ ſine actione cauſæ ſecundæ.Similiter ordinatum eſt,vt nulla potentia ſummæ perficiatur actu ſecundo, ſummo etiam vt recipiens, niſi habeat actũ primum ſummum. Hoc enim videtur magis congruum.Poſſet tamen Deus de potentia abſoluta ſupplere actionem illius cauſæ ſecundæ. Secundo notãdum, quòd opinio beati Thom. in prima parte ſummæ eſt, ꝙ nullus intellectus creatus poteſt videre omnia, quæ videt

verbum, & hoc idem dicit expreſſe de intellectu animæ Chriſti in tertia parte ſummæ, quod probat, quia quanto cauſa perfectius videtur, tanto plures effectus poſſunt videri in ea, & econtra: ſicut etiam patet de principio, & concluſione: ergo potens videre omnes effectus in cauſa prima, poteſt ipſam comprehendere: ſed nullus intellectus creatus poteſt ſecundum, ergo nec primum. Diſtinguit autem beatus Thomas de ſcientia Dei, quia quædã eſt ſimplicis notitiæ, quæ eſt reſpectu poſſibiliũ, & actùalium: & quædam eſt ſcientia viſionis, quæ eſt tantùm reſpectu habentium exiſtentiam in aliqua parte temporis. Dicit ergo, quòd anima Chriſti cognoſcit in verbo omnia quæ cognoſcit verbum ſcientia viſionis, non autem omnia cognita ſcientia ſimplicis intelligentiæ. Contra rationem huius poſitionis ſic arguit Scot. quia reſpectu Dei eſſe infinitum intenſiuè, prius eſt quàm eſſe, in quo infinita poſſibilia relucent, ſed cognoſcens ipſum ſub ratione infinitatis intenſiuè, non propter hoc comprehendit ipſum, ergo multomagis cognoſcens infinita poſſibilia, quæ relucent in eo non comprehendit eum. Minor patet, quia ſolus ille intellectus comprehendit aliquid intelligibile, cuius eſt tanta perfectio in intellectualitate, quanta eſt perfectio intelligibilis in intelligibilitate, ita quòd neutrum eſt excedens reſpectu alterius. Nullus autem intellectus creatus poteſt habere tantam intellectualitatem, neque in actu primo, neque ſecundo, quanta eſt intelligibilitas Dei, vt obiecti: immo in infinitum eſt exceſſus. Item cognoſcens vnum effectùm in verbo non comprehendit illum, nec verbum, vt eſt cauſa eius: ergo quocunque effectus cognoſcat nullum eorum comprehendet, nec verbum, vt eſt cauſa alicuius eorum. Ad argumentum autem opinionis dicendum, quòd ibi eſt fallacia conſequentis: licet enim perfectius cognoſcens cauſam poſſit plures effectus cognoſcere: non tamen econuerſo: quia poteſt ſtare cognitio principij in ſe non aucta concluſionibus pluribus ex ipſo elicitis: & ita ex cauſa, & effectibus pluribus cognitis. Contra vero diſtinctionem prædictã de duplici ſcientia, ſic arguit ipſe Scot. quia poſſet anima Chriſti cognoſcere in verbo aliquod futurum poſſibile: ergo non præcisè ponitur ei terminus in co-

gnitione eorum, quæ Deus nouit, ſcientia viſionis. Tertio notandum, quòd alia eſt opinio Henrici, quòd intellectus animæ Chriſti videt omnia in verbo habitualiter, non autem actualiter, probat: quia virtus infinita non poteſt in plura, quàm in infinita obiecta: ergo ſi virtus finita poſſet in infinita, æquaretur virtuti infinitæ, quod eſt falſum. Item virtus finita diſtinctius videt duo quàm tria, & tria quàm quattuor: & ſic aſcendendo: ergo in infinitum plura, in infinitum indiſtinctius videt quod eſſet non videre. Item infinitas extenſiua præſupponit infinitatem intenſiuam, ſecundum Auerroym de ſubſtantia orbis: ſed anima Chriſti non poteſt habere infinitatem intēſiuam: igitur, &c. Contra hanc opinionem arguit Scotus. Et primo contra primam partem: quia non eſt poſſibile, quòd habitus vnus ſit ratio intelligendi infinita obiecta ſub propriis rationibus: ſic enim ſequeretur talem habitum eſſe intenſiuè infinitum, vt probatum eſt in ſecundo tractatu: cum de intellectione angelorum tractaretur. Si autem dicas ſuper iſtum habitum fundari tantùm infinitos reſpectus ad infinita obiecta: & hoc poteſt eſſe ſine infinitate fundamenti. Contra hoc arguitur, quia tunc ſecundum hoc: ſecundum membrum opinionis contradiceret primo propter hoc enim ponitur fundare infinitos reſpectus, vt non ſequatur aliqua infinitas fundamenti in ſe: ergo à ſimili non eſt inconueniens, quòd aliquis actus ſit infinitorum actualiter per infinitos reſpectus ad infinita: & tamen quòd actus non ſit in ſe infinitus. Præterea probat Scotus, quòd ſecūdum membrum contradicat primo, quia omnis habitus vnum poteſt habere actum adæquatū, vel actus adæquatos; omnis enim cauſa totalis finita poteſt habere effectum adæquatum, vel effectus adæquatos: ſi autem ponatur vnus actus adæquatus, erit vnus omniū obiectorum, ſicut & habitus ponitur eſſe vnus omniū in actu primo: vel ergo iſte habitus eſt infinitus, quod negat prima pars opinionis, vel actus vnus qui eſſet infinitorū, nō eſſet infinitus, vel etiam plures qui eſſent reſpectu infinitorū obiectorū non eſſent infiniti: quod tamen vult dicere ſecūda pars opinionis. Nō enim ex totali cauſa finita poteſt procedere effectus adęquatus infinitus, vel effectus adęquati infiniti. Quarto notādum,

quòd alia eſt opinio multorum, quam etiam Scot. non omnino reprobat: videlicet quòd anima Chriſti actualiter videt omnia in verbo, quæ videt verbum, quod ſic probatur, quia quicunque intellectus eſt receptiuus notitiæ cuiuſcunque obiecti, quia eſt totius entis: & per conſequens ad quodcunque intelligibile habet deſideriũ naturale. Perfectiſſima autem notitia poſſibilis haberi eſt viſio in verbo, quilibet ergo intellectus eſt receptiuus cuiuſlibet viſionis in verbo: & hoc loquendo diuiſim, ergo & coniunctim eſt receptiuus ſimul viſionum in verbo reſpectu omnium obiectorum. Probatio conſequentiæ, quia cuicunque poteſt quodlibet aliquorum ineſſe ſi ei poſſunt duo ineſſe ſimul, quia non opponuntur, etiam infinita talia ſimul poſſunt eidem ineſſe, quia ex pluralitate inexiſtentium non ſequitur noua impoſſibilitas. Nec iſta infinitas eſt incõpoſſibilis intellectui creato, quia ex hoc non concluditur eſſe perfectior ſi eſt in actu ſecundũ omnes ſuas potentias paſſiuas, quàm quãdo eſt in potẽtia ad illos actus, quod eſt intelligendũ de perfectiõe eſſentiali, ſed intellectus ſimul eſt in potentia ad infinitas viſiones, ergo ſi eſſet in actu ſecundũ omnes nõ ſequeretur maior infinitas, quàm modo, quòd autẽ intellectus animę Chriſti de facto habeat huiuſmodi infinitã viſionem: patet per illud Aug. Fortaſſis non erunt ibi cogitationes volubiles: quod licet ſit dubiũ de ſanctis: videtur tamẽ probabile de iſta beatiſſima anima, ergo quæcunq; nouit habitualiter nouit actualiter. Hoc cõfirmatur per Dama. dicentem, ꝙ iſta anima à principio habuit præſcientiam futurorum. Hæc autẽ non videtur ſcientia habitualis, quia futura cõtingentia non ſunt nata cognoſci ſiue in ſe, ſiue in verbo, niſi intuitiuæ. Præterea actus ſecundus eſt perfectior actu primo, & ita eſſet perfectior anima Chriſti cognoſcendo actualiter omnia, quàm habitualiter tantum. Si ergo rationes adductæ ad probandũ huiuſmodi impoſſibilitatẽ ſunt ſolubiles, videtur quòd oppoſitum tanquã probabilius ſit tenendum. Ad primã ergo rationem Henrici dicendum, quòd antecedens eſt verum intelligendo extenſiue, non autem intenſiue: poſſet enim virtus infinita intenſiori actu in illa obiecta. Ad ſecundũ dicendum, quòd videre indiſtinctius reſpectu pluriũ non eſt neceſſario ex

Aug. 15. de Trinit.

parte intellectus,vt eſt receptiuus, ſed ſolum,vt eſt actiuæ elicitiuus: poſſet enim recipere viſiones æquè diſtinctas plurium ſicut paucorũ. Poteſt etiam dici,quòd neq; hoc cõcludit de intellectu vt eſt actiuus, quia & ſi de facto intellectus noſter indiſtinctius intelligit plura quàm pauca. hoc tamẽ non cõuenit ſibi neceſſario ex ratione ſua, qua eſt prior actu elicito,ſed ex aliquo cõcomitante,quod nõ eſt neceſſe ponere in intellectu Chriſti. Ad tertiũ dicendum, quòd infinitas extenſiua ad aliqua, vt ad formas recipiendas non cõcludit infinitam entitatem receptiui, ſicut patet de materia ſi eſſet receptiua infinitarũ formarũ, immo magis concludit imperfectionem.ſed infinitas extenſiua ad effectus, ſimul cauſabiles cõcludit infinitatem intenſiuam. Dicendum tamẽ ſi intellectus ponitur actiuè elicitiuus infinitorum, quòd nec illa infinitas extenſiua concludit infinitatem intenſiuam intellectus ſed obiecti, quod eſt cauſa principalis actiua reſpectu illarũ viſionũ. Quinto notandum,quòd præcedens poſitio,vt dicit Sco. poteſt poni duob⁹ modis. Vno modo,quòd anima Chriſti habet vnã viſionem reſpectu verbi, & omnium obiectorum ſecundariorum relucentium in verbo ad quæ habet reſpectus diſtinctos, nec ſequitur infinitas actus fundantis huiuſmodi reſpectus, quia obiecta nõ habent eſſe in actu. Alio modo, quòd reſpectu cuiuſcunq; obiecti eſt propria viſio: ita quòd eſſent ſimul infinitæ viſiones.Hoc autem videtur cõtradicere multis auctoritatibus philoſophorum, & ſanctorum dicentium,quòd non poſſunt eſſe aliqua infinita ſimul. Et præterea anima Chriſti cum ſit finita non videtur eſſe capax infinitarũ viſionum. Si autem primus modus ponitur, non propter hoc: ſequitur illam viſionem eſſe formaliter infinitam, ſicut nec viſio obiecti infiniti in intellectu animæ eſt infinita. Licet autẽ poſſet intellectus creatus recipere vnam viſionem infinitorum, vel infinitas viſiones: tamen vt dicit Sco.nõ videtur,quòd poſſit elicere actiuè viſiones infinitas,quod eſt intelligendum virtute propria, quia hoc poteſt fieri virtute diuina principaliter agente. Sexto notandũ,ſicut dicit Sco.quòd ſi prædicta tertia via in præcedentibus notabilibus non placet,neq; ſimul recipiendo viſiones infinitorum,neque vnam viſionem infinitorũ poteſt dici, quòd videt omnia

habitualiter: non tamen actualiter exponẽdo hoc modo, quòd per aliquem actũ videt verbum, & per illum actum omnia relucentia in verbo ſunt ſibi præſentia in actu primo,& per hoc habitualiter nota.generaliter enim loquẽdo illud dicitur habitualiter notũ cuius eſt actus primus ſufficienter oſtenſiuus. Anima ergo Chriſti habitualiter omnia videt: non tamen per habitum inhærẽtem.vt ponebat ſecunda opinio: ſed quia per actum quo videt verbum ipſum verbum eſt ſibi manifeſtum.vt ſpeculũ voluntarium repræſentãs omnia, quòd autẽ non videat omnia actualiter probatur, quia attentio circa plura obiecta eſt minus perfecta: ergo non videtur poſſibile potentiã finitam perfecta attentione videre infinita ſimul. Præterea ſi actualiter videret infinita, perfectio eius in infinitũ excederet perfectionẽ alterius animæ beatæ. Licet ergo verbum, vt voluntariè oſtendẽs omnia ſit voluntariè pręſens illi animæ: ipſa tamen nõ poteſt ſimul omnia recipere: ſed quodlibet ſigillatim,& ita poteſt videre quodlibet de numero infinitorũ. Et ſi dicatur,quòd ita poteſt quilibet beatus dicẽdum, quòd cuilibet alij beato verbum eſt ſpeculum repræſentans determinata vltra, quæ non poſſunt velle ordinatè videre alia: ſed animæ Chriſti eſt ſpeculũ repræſentans omnia: & ideo ipſa poteſt ordinatè velle videre omnia. His præmiſſis ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt.Poteſt intellectus animæ Chriſti perfici viſione perfectiſſima verbi primo, & immediatè abſque alia forma prius perficiente. Tamen de facto nõ ſic perficitur, niſi mediante lumine gloriæ. Prima pars probatur. Primo per Iſidorum lib. de ſummo bono dicentem. Trinitas ſibi ſoli nota eſt, & homini aſſumpto, quod non poteſt intelligi,niſi de notitia in termino,vel ſimpliciter, vel poſſibili creaturæ.Item ſubiectum receptiuum formę habentis gradus,cui nullus repugnat poteſt quemlibet recipere: ſed anima ſic ſe habet reſpectu viſionis verbi,igitur. Minor patet, quia ſi alicui ſuſceptiuo inquantum ſuſceptiuum repugnat aliquis gradus viſionis Dei repugnat etiam cuilibet eiuſdẽ rationis: ſed nullus gradus talis viſionis repugnat cuilibet ſuſceptiuo: ergo nec alicui. Secunda pars.ſ. quòd primo & immediatè: patet ex primo notabili. Et iterũ ſic probat Sco. Tum, quia ipſa viſio eſt

lumen perfectum. Tum,quia in intellectione naturali lumen præcedẽs viſionem requiritur propter imperfectionem obiecti,quod non eſt de ſe actu intelligibile: ſed per lumen intellectus agentis,vel ſi eſt actu intelligibile, non eſt per ſe ſufficiens ad mouendum intellectum ad actum ſecundum: ſed diuina eſſentia eſt lux de ſe: ſumme intelligibilis, & de ſe perfectiſſimè motiua intellectus, igitur &c. Nec ex hoc ſequitur, quòd poſſit intellectus ex puris naturalibus videre verbum, videlicet ſic, quòd ex cauſa naturali poſſit ei ineſſe talis viſio: licet bene ſequatur, ꝙ intellectus poſſit naturaliter in viſionem. Tertia pars patet,ex fine primi notabilis. Secunda cõcluſio. Non poteſt dici animam Chriſti videre omnia in verbo habitualiter per habitum inhærentem,& non actualiter: patet ex tertio notabili. Tertia concluſio. Dici poteſt, quòd anima Chriſti actualiter videt omnia in verbo,ſiue per vnam viſionem,ſiue plures,vel quòd videt omnia habitualiter per aliquem actũ,quo videt verbum, per quem actum omnia in verbo relucẽtia, ſunt ſibi præſentia in actu primo. Prima pars patet ex quarto & quinto notabilibus.& ſecunda pars ex ſexto. Ad primum arg. dicendum,quòd antecedẽs eſt verũ,quando aliquis intelligit rem aliter eſſe,quàm ſit: non autem ſi intelligat aliter id eſt ſub alio modo intelligendi,quàm ſit modus obiecti. Poteſt enim infinitũ verè intelligi per intellectionem finitam. Ad ſecundum argu. dicendum,quòd licet aliqui negẽt obiectum, ſub ratione infiniti videri ab intellectu creato: licet cõcedant infinitatem videri non formaliter, ſed concomitanter Sco. tamen concedit, quòd nihil niſi ſub ratione infiniti formaliter, poteſt quietare intellectum: ita,quòd ſi infinitas tantum videretur concomitanter, non plus quietaret potentiam obiectum infinitum quàm aliud.ſic enim accideret ſibi infinitas, vt cõparatur ad potentiam iliam. Et cum dicitur quòd intellectus cõpræhenderet illud obiectum, non ſequitur vt patet ex ſecundo notabili. Ad tertiũ arg. patet reſpõſio ex quarto,& quinto notabilibus. Ad quartum arg. dicendum quòd conſequentia non valet, quia illæ illuminationes ſunt ordinatæ,ſecundum ordinem nõ naturarum ſed gratiarũ. Et ideo primo fit reuelatio huic animæ, & ab ea illuminantur angeli.

Vtrum anima Christi nouerit omnia perfectiſſimè in ſuo genere.

Tho 3 p.q 11.art.1.2.& q.12.art.1. Dur.3.d.14.q.3.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundo quęritur. Vtrum anima Chriſti nouerit omnia perfectiſſimè in genere proprio. Primo arg. quòd nõ, quia Lucæ.2. dicitur Ieſus proficiebat ætate & ſapientia. Secundo arg. ad Heb.j. dicitur Didicit ex his, quæ paſſus eſt obedientiam. Tertio arg. Chriſtus fuit viator, ergo habuit cognitionem competentem viatori: ſed illa eſt ex multis actibus vt patet per philoſophum j. Meta. & ij. poſte. Quarto arg. Chriſtus fuit rationalis, ergo habuit actũ competentem rationali, videlicet diſcurſum à notis ad ignota. Contra. Nulla imperfectio ponenda eſt in anima Chriſti: ſed ignorantia eſt imperfectio, igitur. Item angeli nouerunt omnia in proprio genere: ergo multomagis iſta anima, quę fuit perfecta ſumma perfectione ſupernaturali, & pari ratione ſumma perfectione naturali. Primo notandum, quòd opinio beati Thomę in tertia partę eſt, quòd cognitione infuſa nouit omnia per ſpecies, videlicet intelligibiles infuſas, & quo ad hoc non potuit perficere, ſed quantũ ad notitiam acquiſitã proficere potuit. Quod probatur, quia habuit intellectum agentẽ, & paſſibilem quorũ propria operatio eſt abſtrahere ſpecies intelligibiles, & eas recipere. Contra hãc opinionẽ arguit Sco. quia duæ perfectę cognitiones eiuſdẽ obiecti, & ſecundum eandẽ rationem, non poſſunt ſimul eſſe in eodẽ, quia aut vtraq; illarum cognoſcitur obiectũ perfectè quãtum eſt cognoſcibile: & tunc altera ſuperfluit, aut non & tũc neutra eſt perfecta. Cõtra rationẽ vero ſic arguit, quia tunc beatus, cũ habeat intellectum agentẽ, & poſſibilem poterit acquirere ſcientiã: & potentia augmentatiua, & aliæ potentiæ, quæ erunt in beatis eiuſdẽ rationis, cũ noſtris poterunt habere actus ſuos: & etiã Adam in ſtatu innocentiæ potuit augmentari, quod eſt falſum. Ex his autem inſtantiis patet, quòd potentiæ perfectæ non ſemper poſſunt in actus ſuos, quando videlicet iam ſunt inductã

termini talium actionum, quòd autem tunc non poſſunt agere, non eſt propter imperfectionē ſui:ſed propter poſitionem termini ab alio agente. Nec propter hoc ſunt negādæ tales potētiæ eſſe in natura, quia ſimpliciter ſunt perfectiones naturæ. Alia eſt opinio Henrici, quòd anima Chriſti omnia nouit habitualiter non actualiter. Sed contra hanc opinionem argutum eſt in quæſtione præcedenti. Secundo notandum, quòd duplex eſt cognitio. ſ. abſtractiua & intuitiua, & vtraque cognitione cognoſci poteſt tam natura, vt præcedit ſingularitatem, quàm ſingulare vt hoc. De cognitione autem abſtractiua dici poteſt, ſecundum Scot quòd anima Chriſti nouit omnia vniuerſalia, ſiue quiditates per ſpecies infuſas, cū illa notitia, ſit perfectionis in intellectu creato, quia paſſiuus eſt reſpectu cuiuſcunq; obiecti intelligibilis. Nec etiā huiuſmodi cognitio eſt incompoſſibilis cognitioni in verbo, quia ſecundum Aug. Simul ſtant cognitio in verbo & cognitio in proprio genere. hoc autem modo. ſ. abſtractiuè, & habitualiter, vel nouit omnia ſingularia, ſub proprijs rationibus puta, ſi non habet ſpecies infuſas, niſi quiditatum, quæ non ſunt rationes cognoſcendi ſingularia, ſub proprijs rationibus. Vel ſi ponitur cognoſcere habitualiter, & abſtractiue ſingulari quātum ſunt cognoſcibilia ab intellectu creato concedendum eſt cuiuſlibet ſingularis propriam eſſe ſpeciem in intellectu illo. Et ſi hoc non placet dici poteſt, quòd anima illa nouit habitualiter & abſtractiuè aliqua ſingularia per proprias ſpecies infuſas, & alia poteſt noſcere habitualiter, ſi fiant in exiſtentia reali. eo modo quo dictum eſt in ij. tractatu. Angelum poſſe acquirere notitiam aliquorum obiectorum per actionem illorum in intellectu ſuo. Nec tamen oportet ponere animam illā cognoſcere actualiter quiditates, aut ſingularia, quia notitia actualis in genere proprio eſt ſecundum virtutem naturalem ipſius intellectus in ſe. Non autem poteſt intellectus finitus ad quæcunque obiecta ſimul diſtinctè percipienda conuerti virtute naturali. Loquendo vero de cognitione intuitiuá quæ eſt de natura vel ſingulari, vt concernit actualem exiſtentiā, Diſtinguit ipſe Scot. quia vel illa eſt perfecta præſentia, qualis eſt de obiecto, vt eſt aliter exiſtens, vel imperfecta

Gen. 4.

qualis eſt opinio de futuro, vel memoria de præterito: primo modo non nouit omnia in genere proprio, quia obiectum illo modo non eſt cognoſcibile, niſi vt præſens in ſe: multa autem non fuerunt, nec eſſe poterunt præſentia illi intellectui, ſecundum exiſtētiam actualem ipſorū. Similiter quantum ad intuitiuam imperfectam, quæ relinquitur ex iſta perfecta oportet dicere, quòd profecit, quia de talibus perfectæ intuitiuè cognitis derelictæ ſunt plures memoriȩ quibus cognoſcūtur illa obiecta, quantū ad cōditiones exiſtentiæ non vt præſentia ſed vt præterita. Hoc itaque modo Chriſtus per experientiam dicitur multa didiſſe per cogitationem intuitiuam obiectorum quantum ad exiſtentiā, & per memorias ab eis derelictas. Sed circa prædicta eſt vnum dubium, quia ea, quæ repræſentātur in repræſentatiuo ſupereminenti nobiliori modo repræſentātur, quam in ſeipſis: ergo anima Chriſti videns diuinam eſſentiam omnia videbat in ea intuitiuè, & ſic videtur quòd non profecit quantum ad notitiam intuitiuam: dicendum, quod habuit intuitiuam perfectam in verbo ſed non extra verbum, ſiue in proprio genere obiectorum. Tertio notandum, quod ſicut dicit Scotus. Animam Chriſti cognoſcere omnia perfectiſſimè in genere proprio, poteſt intelligi dupliciter. vel de cognitione actuali vel habituali. Loquendo de habituali perfectiſſimè nouit, quia probabile eſt illam animam habere ſpecies intelligibiles perfectiſſimas, & ſummam notitiam poſſibilem conferri creaturæ. Si autem loquamur de actuali. tunc diſtinguendum eſt, vel abſtractiuè, vel intuitiuè. Primo modo non poteſt perfectiſſime noſcere ex ea parte qua intellectus eſt cauſa partialis reſpectu intellectionis, quia intellectus ſuus nō eſt perfectiſſimus intellectus creatus, ſecundo modo ſcilicet intuitiuè cum ibi obiectum, vt in ſe præſens operetur. Similiter dicendum, quòd intellectus cuius intellectualitas eſt imperfectior, habet illum actum imperfectiorem. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Intellectus animæ Chriſti omnia nouit habitualiter perfectiſſime in genere proprio, loquendo de notitia abſtractiua non autem loquendo de notitia intuitiua, patet ex dictis. Ad primū ar. dicendū, quod Chriſtus proficiebat ætate, & ſapientia non quidē

in ſe, ſed in alijs, qui de eius ſapientia proficiebant, vel dicendum, quod profecit non acquirendo cognitionem abſtractiuam aliquorum, ſed intuitiuam tam actualem, quàm habitualem. Ad ſecundum arg. patet reſponſio ex ſolutione primi. Ad tertium arg. dicendum, quod proceſſus ille, quem ponit philoſophus primo Metaphiſicè, non eſt neceſſarius in cognitione abſtractiua quando habetur per ſpecies infuſas, ſicut fuit in anima Chriſti. Ad quartum argu dicendum, quòd diſcurſus non ſemper facit acquirere cogitatione de concluſione ad quam diſcurritur, ſed vel ſic, vel cognitione vti præhabita.

Vtrum Chriſto fuerit collata ſumma gratia.

Thom. 3. p. q. 7. arti. 9. Scot. 3. d. 13. q. 1. Duran. 3. q. 1.

QVÆSTIO TERTIA.

Tertio quæritur. Vtrũ Chriſto fuerit collata ſumma gratia, & ſumma fruitio poſſibilis naturæ creatæ. Primo arg. quod nõ, quia anima Chriſti non eſt ſummũ gratificabile, cum non ſit ſumma natura intellectualis. Secundo arg Gratia, quæ eſt in anima Chriſti eſt finita ergo fieri poteſt maior. Tertio ar. Si non poſſit dari maior gratia, aut hoc eſt propter rationem formæ in ſe, aut propter aliquid ex parte efficientis, aut ex parte ſuſceptiui. Non primum, quia eſt participatio charitatis infinitæ, ergo poteſt creſcere in infinitum. Nec ſecundum quia efficiẽs eſt infinitum. Nec tertiũ, quia forma recepta ſemper amplificat capacitatẽ recipientis, quia charitas dilatat. Quarto argu ſecundum Auguſtinum libro de trinitate. Beatus eſt, qui habet quicquid vult & nihil mali vult. Quod ſic eſt intelligẽdum, vt ſcilicet habeat quicquid poteſt rectè velle alias aliquis ſanctus in via poſſet eſſe beatus pro aliquo inſtanti, quo poteſt habere quicquid vult, & nihil mali velle. ſed poteſt Michaël rectè velle habere tantam gratiam, quantam natura eius eſt capax, velle enim liberum ſemper eſt rectũ quando cõformatur voluntati naturali,

quæ ſemper eſt recta. voluntas autem naturalis Michaëlis eſt ad tantam gratiam, quantam natura eius eſt capax. Natura autem animæ Chriſti non eſt ita excellens, nec per conſequens tantæ gratiæ capax, ſicut natura Michaëlis ergo anima Chriſti de facto non habet tantam gratiam, quantam habet Michaël, ſi Michaël eſt beatus. Quinto arguitur. Anima Chriſti non habet ſummam inclinationem ad gratiã, cùm non habeat ſummã naturam, igitur. Sexto arguitur. Voluntas animæ Chriſti, non poteſt habere ſummam rationem actui in eliciendo actum fruendi, ergo non habet ſummam fruitionem. Contra. Anima Chriſti aſſumpta eſt ad ſummam vnionem quantum ad eſſe: ergo etiam quãtum ad operari: ſumma autẽ vnio, quantũ ad operari non eſt niſi per ſummam gratiã & ſummam fruitionem. Primo notandum, quòd ſicut dicit Sco. ſummum dicitur dupliciter. Vno modo poſitiuè per excedentiam ad omnia alia. Secundo modo, negatiuè per non excedi ab aliquo alio. Secũdo notandum, quòd ſumma gratia exponẽdo negatiuè potuit creari, ſimul vnica creatione, ꝙ probat Scot. quia data aliqua gratia infima, quæro aſcendẽdo autem ſtatus ad aliquam ſupremam. & ſic habetur propoſitum, aut procedi poteſt in infinitum, & tũc gratia illa, quæ nunc in infinitum excedit gratiam infimam, eſt in infinitum perfectior, & ita erit in ſe inten ſiuè infinita: ergo cum ipſa videatur ab intellectu diuino, ſicut vnum creabile, poteſt vna creatione creari, & ita per hoc impoſſibile, quod infertur ſcilicet, quod ſit gratia ſic infinita habetur propoſitum videlicet, ꝙ iſta gratia poſſit vnica creatione creari. probat etiam Sco. quod talis gratia, ſumma poſſit conferri creaturæ, quia ſubiectũ receptiuum accidentis cõuenientis habentis gradus, quod non determinatur ex ſe ad aliquem gradum poteſt, quantum eſt ex ſe recipere illud accidens, ſecũdũ quẽcunq; illorũ graduũ anima eſt tale ſubiectũ reſpectu gratię. igitur. Tertio notandũ, ꝙ animã poſſe ſumme frui, poteſt intelligi dupliciter. Vel formaliter habẽdo, videlicet fruitionẽ à quocunq; cauſetur, vel effectiuè, vel actiuè eliciendo ſummam fruitionem. Poſſet autem Deus dare ſummam fruitionem, ſine ſumma gratia, quia gratia reſpectu fruitionis, habet tantum rationem cauſæ efficientis ſecundæ:

& quicquid Deus poteſt facere per eam efficientem mediam, poteſt facere ſine ea. Poteſt etiam dici, quod ſine gratia Deo ſupplente actionem gratiæ poſſet voluntas, ſecundum ſuam cauſalitatem agere ad tantam fruitionem, quanta poſſet elici à voluntate, cum gratia tamen hoc non poſſet de potentia ordinata quemadmodum dictum eſt de intellectu, & viſione, in quæſtione præcedenti. Et ſi inſtetur quod gratia requiritur, cum voluntate ad actum meriti: ergo multomagis ad actum fruitionis, qui eſt excellentior. Item niſi ſic poſſet aliquis eſſe beatus, ſine charitate qua poſſet frui. Ad primum dicendum, quod meritum requiritur, vt actus liberè, & actiuè eliciatur à voluntate, & ita etiam requiritur gratia ad fruitionem, vt eliciendam actiuè à voluntate. ſed ad habendum formaliter à Deo hunc actum, qui dicitur meritum. ſiue illum, qui dicitur fruitio, non neceſſario requiritur gratia, quia gratia non eſt ratio recipiendi talem formam, ſed ipſamet voluntas. Ad aliud dicendum, quod conſequentia non valet, quia illa fruitio non eſſet ſumme laudabilis, ſi immediate à Deo cauſaretur, & non à voluntate eo, quod non eſſet in poteſtate voluntatis fruentis. & dato quod eſſet effectiuè à voluntate, tamen nō eſſet fruitio beatifica, quia ſic fruens non habet quicquid poteſt rectè velle habere charitatem perfectam, vt ſit eius operatio Deo acceptiſſima, vt dicit Fran. de Maro. Vel dicendum, quod concludit argumen. de potentia Dei abſoluta, & non ordinata. ſed prima reſponſio videtur melior. Quarto notandum, quod in anima Chriſti poteſt diſtingui triplex gratia. videlicet gratia vnionis: gratia ſingularis perſonæ, & gratia capitis. gratia vnionis poteſt intelligi tripliciter, vt di. b. Bon. Primo modo ipſa gratuita Dei voluntas vniens ſibi naturam humanam. Secundo ipſa vnio quæ eſt relatio fundata in natura humana, quam verbum terminat. Tertio modo habitus ſupernaturalis videlicet gratia, ſiue charitas ſumma. quæ de congruo ſequitur hanc vnionem. gratia autem ſingularis perſonæ, dicitur ipſa gratia ſumma, pro quanto perficit ipſam animam Chriſti, per quam anima illa eſt deiformis, quantum eſt poſſibile, gratia vero capitis intelligi poteſt, vel ipſa vnio gratuita, vel ipſa habitualis gra-

tia ſum-

tia ſumma pro quãto, ſecundum talem gratiam Chriſtus homo dicitur caput Eccleſiæ, vbi conſiderandum eſt, ſecundum Bon. quòd in ſpiritualibus dicitur caput tranſumptiuè ad ſimilitudinem materialis capitis. In capite autem materiali reperiuntur hæc tria. ſcilicet quod eſt membrum conforme, eſt membrorum principium: eſt etiam influxiuum ſenſus & motus. Chriſtus autem ratione naturæ aſſumptæ eſt nobis conformis, eſt autem principium electorum principaliter quidem ratione diuinitatis & meritorie ratione humanitatis, influit autem motum & ſenſum, tam ratione diuinitatis, quam humanitatis. His præmiſſis ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Exponendo ſummã poſitiuè non potuit Deus conferre animæ Chriſti ſummam gratiam poſſibilem: ſed bene exponendo negatiuè. Prima pars probatur à Sco. quia Deus poteſt creare æqualem, poteſt enim aliam naturam æqualem iſti aſſumere, & æqualem gratiam, & fruitionem ſibi dare Secunda pars patet, ex ſecundo notabili. Secunda concluſio. Probabile eſt, quod de facto collata fuit animæ Chriſti ſumma gratia, & ſumma fruitio creabilis, probat Sco. quia probabile eſt, quòd Deus ei tantam gratiam contulerit, quantam potuerit conferre. Potuit autẽ, vt patet, ex dictis conferre ſummam gratiam creabilem, & per conſequens ſummam fruitionem, igitur. Et addit Scotus, quod in commendando Chriſtũ magis vult excedere, quàm deficere ſi propter ignorantiam oporteat in alterum incidere. Confirmatur autem ratio per illud Auguſt. lib. de libero arbitrio. Quicquid vera ratione occurrerit, ſcias hoc Deũ magis feciſſe, quàm non feciſſe. Videtur autem ſimpliciter melius, ſecundum rectam rationem ſummam gratiam eſſe alicui collatam, quàm non eſſe collatam, quia in hoc manifeſtatur ſumma Dei miſericordia dando ſummum bonum gratiæ & fruitionis, ſine meritis. Et ſi quæratur, quare Deus fecit ſummam gloriam, & non ſummam naturam. Dicit Scotus, quòd dubium eſt an Deus fecerit, aut non fecerit ſummam naturam. Et dicere, ꝙ non fecerit videtur eſſe contra auctoritatem Aug. nuper allegatam: ſed etiam dato, quod non fecerit ſummam naturam, non tamen ſequitur quin fecerit ſummam gratiã. Et ratio eſt, quia in quo-

3. di. 13.

cunque opere naturæ ſummè manifeſtatur diuina potentia,& ſapientia in producendo res de nihilo, & eas gubernando,& hæc ſunt, quæ pertinent ad ierarchiã totius vniuerſi, quantũ ad eſſe naturæ:ſed miſericordia & iuſtitia,quæ pertinent ad ierarchiã naturarum intellectualiũ, quantũ ad eſſe mortale non ſummè manifeſtatur in quocunque opere gratiæ:immo videtur,quòd ſumma miſericordia non manifeſtatur, niſi ſine meritis ſumma gratia, & gloria detur. Tertia concluſio. ſecundum gratiã capitis Chriſtus conuenienter dicitur caput hominum ac etiam Angelorũ. Prima pars patet,ex quarto notabili. Vnde dicit Paulus ad Epheſios. Ipſum dedit caput ſupra omnem eccleſiam. Aduertendum eſt autem quemadmodum ſatis ſequitur ex dictis, & doctor ſanctus determinat in tertia parte, quòd Chriſtus non dicitur caput hominũ damnatorum, nec actu, nec potentia. Dicitur autem caput infidelium potentia ſolum quia poſſunt effici membra Chriſti:dicitur autem caput fidelium non habentium charitatẽ,ex parte ſenſus,ſiue cognitionis,ſed non ex parte motus charitatis, bonorũ vero,tam ex parte ſenſus,quam ex parte motus imperfecte tamẽ in via,quia poſſunt labi,ſed complete in patria. Ex quo intelligitur Chriſtũ eſſe caput vtriuſque teſtamenti. Et licet in veteri teſtamento non haberent Chriſtum, iam natum in actu, habebant tamen in fide. Secunda pars concluſionis eſt intelligenda, non ſecundum conformitatem naturæ, ſed propter influentiam probatur, per illud ad Eph. Propoſuit omnia reſtaurare in Chriſto, quæ in cælis,& etiam quæ in terra ſunt. Vbi glo. in cœlis Angelorum numerum diminutum implendo, & in terra ipſum dedit caput ſuper omnem eccleſiam ſcilicet tam triumphantem, quàm militantem. Nec mirum cum Lucifer dicatur caput non ſolum dæmonum, ſed etiam hominum peruerſorum. Ad primum ar. dicendum, ſecundum Sco. quòd quodcũque gratificabile capax eſt in potentia obedientiali, quantæcunque gratiæ, vt patet ſatis ex ſecundo notabili. Non oportet ergo, quòd ſecundũ præciſam proportionẽ perfectionis, & perfectibilis perfectus perfectibile, ſit capax maioris perfectionis, ìmmo totũ perfectibile in communi reſpicit totam perfectionẽ in cõmuni, &

Ephe.1.

Ephe.1.

quodlibet quamlibet. Licet hoc habeat probabilitatem de ſubiectis, & accidentibus naturalibus, quæ cauſantur ex eis. Ad ſecundum arg. dicit Sco. quid intelligi poteſt vltra iſtam gratiam poſſe fieri aliquis alius gradus: gratię autem aliquis gradus in alia ſpecie ſuperiori perfectionis ſupernaturalis, aut abſolute. aliquis gradus ſuperior. Si primo modo dicendum, quod non poteſt immo includit contradictionem, quia gratia iſta eſt in termino, ideo nullus alius gradus gratiæ eſt ei compoſſibilis. Secundo modo tunc ponendo gratiam eſſe ſummam perfectionē, eodem modo diceretur. Si autem non ſit ſumma perfectio ſupernaturalis ſed fruitio, concedi poteſt, quòd vltra ſummum gradum charitatis & gratiæ dari poteſt gradus ſuperior vltra illam ſpeciem, ſcilicet gradus fruendi. Si tertio modo. dici poteſt, quòd extra totum genus qualitatum nobiliſſimarum, poteſt dari gradus ſuperior in genere ſubſtantiæ, totũ enim genus ſubſtantiæ excedit totũ genus qualitatis, nec eſt incõueniens ꝙ minima ſubſtãtia in perfectione naturali excedat quodcunq; accidēs. licet aliquid accidens in perfectione ſupernaturali. hoc eſt in cõiungendo obiecto ſupernaturali excedat ſubſtantiã: tale enim accidens non dicitur ex ſe perfectum, ſed ex hoc, quod coniungit immediate cũ obiecto perfecto. Ad tertium ar. dicit Sco. quòd ratio eſt ex parte illorum triũ. charitas enim creata eſt quædam participatio Dei ideo neceſſe, ꝙ ſecundum aliquem gradum determinatũ participet infinitam perfectionem. Efficiens autem, licet ſit infinitum, tamen efficit de nihilo naturam limitatam. Capacitas.n alicuius finiti, non eſt ad formam infinitam. Et cum dicatur, quòd forma auget capacitatem, dicit Scotus, quod in natura rei eſt ſumma capacitas, vel minor ante omnem formam receptam, nec illa augetur aut minuitur, quancunque formam recipiat, quia poſſe habere gratiam, ſecundum Auguſtinũ ineſt homini à natura. Ad quartum argumentum dicendum, ſecundum Scotum, ꝙ beatus habet quicquid poteſt velle rectè, non de potentia abſoluta, ſed de potentia ordinata, vel habet quicquid Deus vult eum velle. & ideo non poteſt aliã gloriam rectè velle. Et cum probatur per voluntatem naturalem, quæ ſemper eſt recta, dicendum, quod appetitus natura-

lis cuiuſlibet voluntatis eſt ad ſummam gloriam. i. voluntas poſſet naturaliter perfici tanta gloria, nec tamē eſt ibi tanta naturalis inclinatio ad ſummam gloriam, quod oppoſitum violenter inſit, immo poteſt quietari in minima. & ratio eſt, quia non habet principium intrinſecum determinans eum ad aliquem gradum determinatum. Et cum dicitur, quod voluntas libera erit recta ſi conſonet voluntati naturali, dicendum, ꝙ non ſemper: ſed tantum quando cum hoc conſonat voluntati diuinæ. Ad quintum argumentum, dicit Sco. ꝙ licet iſta anima non habeat ſummam inclinationem ad ſummam gratiam, quantum eſt ex parte fundamenti inclinationis, tamen habet inclinationem ad ſummam gratiam, qua poſſit ſummæ coniungi obiecto. & ita, licet poſſet quietari per quamcunque gratiam, non tamen ſummæ quietatur, ſine ſumma gratia. Ad ſextum argumentum patet reſponſio, ex tertio notabili.

Vtrum Chriſtus meruerit nobis gratiam.

Scot. 3. d. 19. q. 1.

QVarto quæritur. Vtrū Chriſtus in anima ſua gratia ſumma informatus, meruerit nobis gratiam, & gloriam etiam à primo inſtanti incarnationis. Primo arguitur, quòd non potuit mereri, quia voluntas eius fuit perfectè coniuncta fini vltimo: ergo non potuit peccare, & per conſequens nec mereri. Secundo arguitur. Voluntas Chriſti ſemper fruebatur: ergo nunquàm meruit. conſequētia patet, quia aut fruitio, & meritum eſſent duo actus, aut vnus. Non primum, quia voluntas creata fruitur quantum poteſt: ſed vna potentia circa idem obiectum non poteſt habere niſi vnum actum adæquatum. Primum autē obiectum meriti eſt ipſe Deus, & ſimiliter obiectū fruitionis, nec poteſt dici, ꝙ ſit vnus actus, quia de ratione actus meritorij eſt, quod contingenter eliciatur: fruitio vero neceſſario elicitur. Tertio arguitur, quòd non meruerit in primo inſtanti, quia omne quod eſt quā do eſt, neceſſe eſt eſſe: ergo ſi Chriſtus meruerit in primo

inſtāti tūc pro illo inſtanti, actus ille erat neceſſarius: ſed nullum neceſſarium eſt meritorium. igitur. Quarto arguitur. Duæ mutationes quarum terminus vnius pręcedit terminum alterius non ſunt ſimul duratione: ſed creatio voluntatis in eſſe primo, & motio voluntatis ad proprium actum ſunt duæ tales mutationes: ergo non potuit voluntas ſimul eſſe & operari. Quinto arguitur, ſi ſic, ergo Angelus potuit peccare in primo inſtanti. probatio conſequentiæ patet, quia ſecundum philoſophum eadem eſt menſura oppoſitorum, conſequens autem eſt falſum, ſecundum Anſel li. de caſu diaboli. Angelus non potuit habere à ſe primum velle, ſic enim ante primum velle haberet velle, ergo primum velle habet à Deo, igitur. Item in primo inſtanti fuit in Angelo motus naturalis rectiſſimus voluntatis ergo non potuit habere velle deordinatum. Sexto arguitur, quòd non meruerit nobis gratiam & gloriam, quia præmium excedit meritum: ſed præmium omnium aliorum non excedit meritum Chriſti, igitur. Septimo arguitur. Peccatum aliorum fuit infinitum malum, quia videlicet contra bonum infinitum, ſed meritum Chriſti fuit finitum: ergo meritum Chriſti non potuit delere peccatum aliorum. igitur. Octauo arguitur. Poſſent eſſe infiniti homines, ſi mundus ſemper duraret ergo tunc foret in mundo infinita culpa ergo cum meritum Chriſti, fuerit finitum non ſufficeret pro remiſſione offenſæ, & collatione gratiæ & gloriæ omnium. Contra. Ad actum meritorium ſufficiunt potentia, & diſpoſitio gratuita, ſcilicet gratia præſentia obiecti & vſus potentiæ circa illud, ſed omnia iſta fuerunt in Chriſto à primo inſtanti. igitur. Et quantum ad ſecundum argu. per illud Leonis papę di. Sicut à reatu nullum liberum reperit ſic liberandis omnibus venit. Primo notandum ſecundum Scotum in quòd meritū eſt aliquid acceptatū in aliquo pro quo ab acceptante eſt aliquid retribuendum illi, in quo eſt quaſi debitum, vel alteri pro quo meruit. Conſiſtit autem radix meriti, propriè loquendo de merito, in affectione iuſtitiæ non autem in affectione commodi, nec etiam in affectione iuſtitiæ, vt ordinat affectionem commodi. Primum enim obiectum circa quod aliquis meretur. pri-

4. Phi. t.c.16.

3. d. 18. q. 1.

mo eſt ipſe Deus, ſecundum quòd affectione iuſtitiæ vult Deo bonum, vt eſſe, & bene eſſe, ſcilicet iuſtum, ſapientem, &cæ voluntas autem affectione commodi reſpicit bonum proprium, & aliquando inordinate niſi reguletur affectione iuſtitiæ. Secundo notandum, quòd licet beati de communi lege ſint in termino, tam ſecũdum affectionem iuſtitiæ, quàm ſecundum affectionẽ commodi eo, ꝙ habent ſummum commodum. nec poſſunt aliquid velle, quod ſit eis incommodum. Chriſtus tamen ſecundum aliquid fuit viator, & paſſibilis, ideo multa potuit libere velle contra affectionem commodi: & ſic mereri ieiunando, vigilando, orando, & multis aliis, vel exercendo talia exterius, vel volendo interius propter Deum, quia quantum ad illos actus fuit viator, non enim radicaliter includuntur in ſua beatitudine. Meruit itaque Chriſtus actibus partis ſenſitiuæ imperantis à voluntate, poteſt etiam dici, quòd quantum ad omnes actus portionis inferioris meruerit, & ſi portio ſuperior fuerit perfectè coniũcta Deo, quia eadem voluntas erat paſſibilis ſecundum portionem inferiorem. Poteſt etiam concedi, ꝙ meruerit ſecundum portionẽm ſuperiorem, & ſecundum omnem actum eius. Omnis enim actus Chriſti ſecũdum naturam humanam bonus erat, & laudabilis & Deo acceptus ad retribuendum aliquid illi, vel alteri pro quo meruit, quia enim non erat ſimpliciter in termino, ideo potuit Deus omnem actũ eius ſic acceptare. Et ſi inſtetur, quòd fuit extra viam ſecundum portionem ſuperiorem. Dicendum, quòd acceptatio diuina non ſolùm reſpicit actũ, ſed etiam conditiones accidẽtales ſuppoſiti elicientis. quòd ergo Chriſtus ſecundũ aliquid non fuerit in termino ſimpliciter poteſt eſſe ratio, quia actus eius etiam beatificus eſt meritorius, & non actus alterius beati cum talia dependeant ex liberalitate acceptãtis. Tertio notandum, ꝙ opinio Thomæ, in iij. parte eſt, quòd quãtum ad ſufficientiam Chriſtus omnibus meruit deletionẽ culpæ, & collationem gratiæ, & gloriæ, non autẽ ſecundum efficaciam. Nam propter excellentiam vitæ Chriſti, mors eius fuit ſufficiens pro redemptione omnium, ſed tamen non omnes ſe diſponunt ad recipiendum redemptionis effectũ. Sed cõtra hoc arguit Scot. quia ſi velle Chriſti in-

finitè fuit acceptũ, vel pro infinitis, ergo illud velle cum relatione ad ſuppoſitũ verbi fuit formaliter infinitũ, igitur anima Chriſti potuit ita perfectè frui Deo tali velle cũ tali reſpectu,ſicut verbum ſuo velle proprio,quod eſt falſum.Item principium illius velle cum omnibus reſpectibus ad verbum eſt finitum, ergo, & velle fuit formaliter finitum,& per conſequẽs finite acceptatum . Nec habuit verbum cauſalitatem aliquam ſuper illud velle ,quam non habuit tota Trinitas.Contra ſecundã vero partem, ſic arguitur ſecũdum Scot.quia ex hoc ſequeretur,quòd Chriſtus non meruerit nobis primam gratiam, quia reſpectu illius non eramus diſpoſiti,hoc autem eſt falſum. Meruit enim,vt non coniuncti coniungerentur ſibi,& in hoc potiſſimè conſiſtebat meritum . Quarto notandum ſecundum Scot. quòd incarnatio Chriſti non fuit occaſionaliter præuiſa : prius enim prædeſtinatus eſt Chriſtus tanquam fini propinquior cæteris. Primo itaque Deus intellexit ſe ſub ratione ſummi boni . In ſecundo ſigno intellexit omnes creaturas . In tertio prædeſtinauit aliquos ad gloriam & gratiam,& circa alios habuit actũ negatiuum non prædeſtinando.In quarto pręuidit omnes caſuros in Adam.In quinto præuidit remedium, ſcilicet quòd redimerentur per paſſionem patri offerendam pro electis,ſic enim efficaciter obtulit, & tota Trinitas efficaciter acceptauit,& pro nullis aliis,licet autem tantùm potuerit acceptari paſſiuè quãtum Trinitas potuit acceptare actiuè: tamen ex ſua formali ratione non potuit acceptari in infinitum,& pro infinitis,ſed pro finitis tantùm,licet ex circunſtantia ſuppoſiti habuit quandam extrinſecam rationem acceptabilitatis pro infinitis. His præmiſſis,ponendæ ſunt tres cõcluſiones Prima eſt. Chriſtus in primo inſtanti potuit mereri,probat Sco.quia omne habẽs actum primum perfectũ,& obiectũ præſens in ratione obiecti, ſi non impediretur,& non ſit actus eius ſucceſſiuus , ſed permanens,poteſt agere pro quocũque inſtanti,quia non plura requirũtur ad actum,ſed hęc omnia fuerũt in Chriſto in primo inſtãti:igitur. Et ſi obiiciatur,ꝙ omnib' iſtis poſitis adhuc requiritur ad meritum deliberatio, & electio:electio autem præſupponit ſillogiſmum practicum, & diſcurſum:diſcurſus autem moram:dicendum,quòd in

3.diſt.19.q.1.

nobis ad merendum requiritur diſcurſus, cuius ratio eſt noſtra ignorantia, oportet enim quòd inquiramus quid ſit agendum antequam ſententiemus. Chriſtus autem à principio habuit omnem cognitionem, ideo potuit ſine ſillogizatione eligere. Secũda concluſio. Chriſtus nõ ſibi meruit fruitionem, nec etiam directè impaſſibilitatem, licet indirectè. Prima pars ſic probatur à Scot. quia ſi ſic, aut operatione elicitur circa ea, quæ ſunt ad finẽ aut circa ipſum finem. Non primum, quia primũ actum habuit circa finem fruendo. Nec ſecundũ, quia operatio illi circa finem eſt ipſa fruitio. Et ſi arguatur, quia glorioſius eſt habere præmium pro merito, quàm ſine merito, dicendum, quòd illud verum eſt de pręmio quod habet haberi ex meritis, ſed coniunctio illa animæ Chriſti cũ Deo per actum fruitionis fuit tam excellens, ꝙ ad ipſum non potuit præcedere meritũ. Vel aliter dici poteſt, licet anima Chriſti potuiſſet mereri illam fruitionem, niſi fuiſſet præuenta actu beatifico, nõ tamen fuit inglorioſior, quia non meruit, quia ſic præueniri ex liberalitate dãtis eſt maioris nobilitatis, & magis eſt ad decorem ſtatus beatorum, vt videlicet illic inueniãtur omnes gradus principales beatitudinis. Secunda pars concluſ. probatur à Sco. quia illud quod infuiſſet ſi non fuiſſet per miraculum impeditum quantũ eſt ex ratione ſui ante omnem actũ cauſatũ illius perſonæ, non cadit ſub merito illius perſonę, ſed impaſſibilitas corporis infuiſſet in primo inſtãti vnionis, niſi per miraculũ fuiſſet prohibita. Tertia pars patet, quia bene cõcedi poteſt, quòd meruit amotionẽ impedimenti, ſcilicet deſitionem miraculi prohibentis redũdantiam gloriæ in portionẽ inferiorem, & in corpus. Tertia concluſ. Chriſtus meruit gratiã, & gloriam omnibus electis, patet ex dictis in quarto notabili. Et circa hoc notandũ ſecundum Scot. quòd primã gratiam ſic nobis nõ cooperatur voluntas noſtra, niſi in adultis baptizatis, vbi requiritur aliqua diſpoſitio volũtatis, ſed quantũ ad gratiam pœnitentialem poſt lapſum in mortale actuale, licet meritum Chriſti ſit principale in merendo, & totalis cauſa, de cõdigno, tamẽ requiritur aliquid ex parte recipientis, vt cõpunctio de peccato. De congruo: meruit etiam Chriſtus, vt totalis cauſa, vt omnibus in gratia decedentibus ianua

paradiſi aperiretur, nec ad amotionem huius obſtaculi cooperamur ei ſiue illud obſtaculũ fuerit originale peccatum. ſiue aliquid aliud, nullus tamē actu ingreditur cœlum niſi cooperetur, & vtatur prima gratia quā ſibi meruit Chriſtus. Vnde etiam patres antiqui cooperabantur paſſioni Chriſti præuiſæ ad habitualem ingreſſum, vt videlicet amoto obſtaculo ingredi poſſent. Nos autē cooperamur paſſioni exhibitæ ad actualem ingreſſum, niſi impotentia excuſet, ſicut in paruulis quibus Deus immediatè dat introitum in cœlum, & ideo habent minimam gloriā. Et ſi inſtetur, quia ſi omnibus electis meruit Chriſtus primam gratiam: ſequitur, quòd meruit eam primis parentibus, & ita pręmium præceſſit meritum, quod videtur falſum, quia eadem ratione dici poſſet, quòd angeli nunc mererentur premium, quod receperunt. Item ſi paſſio Chriſti præuiſa fuit ratio cōferendi gratiam patribus, eadem ratione poſſet eſſe ratio prædeſtinandi, quod eſt falſum: igitur. Ad primam inſtantiam dicendum, quòd ſummum præmium, ad quod eſt ordinatum meritũ non debet conferri ante meritum exhibitum. Vnde etiam actualis ingreſſus in paradiſum non dabatur ante paſſionem Chriſti, licet pro paſſione præuiſa remitteretur offenſa, & daretur gratia credentibus paſſionem exhibendam. Non eſt ergo ſimile de pręmio angelorũ, quia ſummum præmium ipſorum eſt gloria, quæ dari non debuit ante merita exhibita. Ad ſecundā neganda eſt conſequentia, quia patres prius naturæ erant prædeſtinati, quā paſſio Chriſti pręuiſa, vt patet ex quarto notabili. Ad primũ argumentũ neganda eſt ſecunda conſequentia, licet enim perfecta coniunctio quietans ſecũdum omnem modum, ſcilicet ſecundum affectionem iuſticiæ, & ſecundum affectionem commodi, ſecundum quòd affectione iuſticiæ vult primo bonum Deo, & ſecundari ſibi: & affectione commodi vult ſibi ſemper bonum quomodo alij beati coniunguntur Deo, quia ſunt totaliter in termino prohibeat mereri, ſicut & peccare, tamen coniunctio perfecta ſecundum affectionem iuſticiæ tantùm, & non ſecundum affectionem commodi licet faciat, vt homo peccare non poſſit, non tamen impedit quin mereri poſſit. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd tenendo, quòd

meruit ſecundum portionem inferiorem dicendum eſt cum Sco. quòd actus beatificus, & meritorius ſunt duo actus, quorum vnus reſpiciebat æternum, & alius temporale in ordine ad finem vltimum, nec oportet, quòd omnis actus meritorius ſit primo in executione circa Deũ, ſed ſufficit, quòd ſit in intentione. Tenendo vero, quòd meruit ſecundum portionem ſuperiorem, &c dici poteſt, quòd meritum fuit circa obiecta relucẽtia in verbo ſicut diligendo electos, & volendo eis bonum. Et cùm arguitur, quòd portio ſuperior habet actum beatificum adæquatum, verum eſt intenſiue ita, vt perfectiorem habere non poſſet: non tamen extẽſiuè, quin ſimul aliũm imperfectiorẽ habere poſſet. Alioquin nullus beatus poſſet cognoſcere res in proprio genere. Cõcedunt etiam aliqui, quòd potuerit eſſe meritũ reſpectu Dei, & ſic oportet dicere, quòd fuit idẽ actus cum fruitione, alia tamen, & alia ratione. Nec valet, quod obiicitur de contingentia, quia actus meriti poteſt elici neceſſario eo modo quo actus fruendi, ſed non naturaliter, nec etiam eſt ibi neceſſitas ſimpliciter dicta. Ad tertium arg. dicendum, quòd actus fuit in primo inſtanti contingens. Contingens enim nunquam eſt formaliter cõtingens, niſi quando eſt. Cũ autem dicitur: omne quod eſt quado eſt neceſſe eſt eſſe, illa propoſitio vera eſt ſecundũ compoſitionem, & non ſecundũ diuiſionem. Ad quartum arg. dicendum, quòd maior eſt vera ſi terminus præcedit terminũ duratione, hic autem tantùm eſt ordo naturæ inter mutationes, & talis etiam eſt inter terminos. Ad quintum argum. dicendum, quòd angelus potuit peccare in primo inſtanti. Et cùm dicitur, quòd angelus non potuit habere à ſe primum velle falſum eſt: habet enim primum velle elicitum à voluntate perfecta in eſſe primo, licet non ab alio velle elicito. Dicendum etiam ad illam auctoritatem Anſelmi, quòd ipſe videtur fingere vnum angelum factum in actione commodi ſine affectione iuſticiæ, talis autem angelus ſi fieret non plus poſſet mereri, quàm bos, quia ſequeretur effrenatè apprehẽſionem, ſicut in nobis appetitus ſenſitiuus, & hoc affectione commodi. Dicendum igitur, quòd in angelo, & homine ipſa voluntas ſecundum affectionem iuſticiæ, & commodi eſt totale principium perfectum in

eſſe primo, reſpectu actus volendi. Ad aliud autem cùm dicitur in primo inſtanti in angelo fuit motus naturalis rectiſſimus, dicendũ, quòd motus naturalis non eſt actus elicitus, ſed ſolùm dicit naturalem inclinationem voluntatis in bonum, & nihil reale dicit aliud à voluntate: & ideo etiam in dæmonibus manet ille motus ſic rectiſſimus, ſicut & natura. Si autẽ ſumatur motus naturalis pro actu elicito cõformi tali inclinationi, ille poteſt eſſe malus remanente natura integra. Ad ſextum arg. dici poteſt, quòd præmium, quod alij recipiunt pro merito Chriſti ſit formaliter melius, quam actus meritorius portionis inferioris. Tenendo autem, quod Chriſtus omni actu ſuo meruerit: dicẽdum, quòd non oportet ſemper premium excedere meritum: ſed ſolùm quando idem meretur pro ſeipſo: tunc enim Deus communiter prẹmiat vltra condignum. Ad ſeptimum argumẽntum dicendum, quòd peccatum non eſt infinitum formaliter intenſiue, licet per quandam denominationem extrinſecam propter infinitatem termini à quo auertit dici poſſit infinitum, & ſic etiam poteſt dici amor Dei in creatura infinitus. Si autem argueretur de pœna debita mortali, quia illa eſt infinita, verum eſt extẽſiue ex ordinatione diuina: poſſet tamen Deus aliter punire, puta anihilando animam ſi vellet. Ad octauum arg. dicẽdum, quòd licet meritum Chriſti ſit finitum in ſe: tamen Deus prẹmiat vltra condignũ: ideo poteſt ratione alicuius cõditionis perſonæ patientis acceptare paſſionem Chriſti pro infinitis, quia tantum, & pro tot valet, & quantum pro quot acceptatur à Deo, quamuis autem poſſet acceptare Deus paſſionem illam pro infinitis non tamen infinitè, quia nihil finitum poteſt ex parte diligibilis diligi infinite: tamen de facto non fuit acceptata niſi pro electis.

Vtrum anima Chriſti habuerit omnipotentiam.

Thom. 3. p. q. 13. art. 1. Dur. 3. diſt. 14. qu. 5.

QVinto quæritur. Vtrum anima Chriſti habuerit omnipotẽtiam. Primo arguitur, quòd ſic, quia dicit Ambro. ſuper Lucam, quòd potentia quam Dei

filius naturaliter habet homo, erat ex tempore accepturus. Secundo arg. Anima Chriſti habet omnem ſcientiã, ergo & omnipotentiam. Tertio arg. Dicit Chriſtus. Data eſt mihi omnis poteſtas in cœlo, & in terra. Contra. *Matth. vlt.* Quod proprium eſt Dei, non poteſt alicui creaturæ conuenire: ſed proprium eſt Dei eſſe omnipotentem: ſecundum illud Exodi.15. Iſte Deus meus, & glorificabo eum. *Exod.15.* Et poſtea ſubditur, omnipotens nomen eius. Notandũ, *3.p. quæſt.13. art.1.* ſecundum Thom. in 3. parte, quòd anima Chriſti poteſt dupliciter conſiderari. Vno modo ſecundum propriam naturam, & virtutem ſiue naturalem ſiue gratuitam,& ſic potentiam habuit ad illos effectus faciendos, quæ ſunt animæ conuenientes, puta ad gubernandum corpus, vel ad diſponendum actus humanos,& ad illuminandum per gratiæ, & ſcientiæ plenitudinem omnes creaturas rationales ab eius perfectione deficientes, eo modo quo hoc conuenire poteſt creaturæ rationali. Alio modo prout eſt inſtrumentum verbi Dei ſibi perſonaliter vniti, & ſic habuit virtutem inſtrumentalem ad omnes mutationis miraculoſas faciendas ordinabiles ad incarnationis finem: immutationes vero creaturarum prout ſunt vertibiles in nihil, non poſſunt eſſe niſi à ſolo Deo, qui ſicut ſolus poteſt creare,ita ſolus poteſt creaturas in nihilum redigere, & ſolus eas ineſſe conſeruat ne in nihilum decidant. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Anima Chriſti nõ habuit omnipotentiam ſimpliciter patet ex dictis. Et ſi quis quærat. An habuerit potentiã ad exequendum propriam voluntatem. Dicendum ſecundum Tho. vbi ſupra: quòd animaChriſti voluit aliquid dupliciter.Vno modo, vt per ſe implendum, & ſic nihil voluit, niſi quod potuit: Alio modo, vt implendum virtute diuina, & ſic propria virtute non potuit quicquid voluit. Conceditur tamen, quòd eius poteſtati ſubdebatur totaliter omnis diſpoſitio proprij corporis, non vt principali agenti: ſed vt inſtrumento. Ad primum arg. dicendum, quòd Ambro. loquitur de acceptione omnipotentiæ per vnionem perſonalem, & idiomatum communicationem, & non de acceptione formali, ſic videlicet quòd homo habuerit in ſe formaliter omnipotentiam. Ad ſecundùm arg. negatur conſequentia, quia ſcire omnia eo modo quod anima

Chriſti dicitur omnia ſcire: ſed non per omnem modum non arguit virtutem infinitam: poſſe autem omnia facere virtutem arguit infinitam. Ad tertium arg. dici poteſt, ſicut ad primum: vel reſpondendum eſt ſecundum ea, quæ ſunt in notabili dicta.

Vtrum iſtæ prepoſitiones ſint veræ, Deus eſt homo, &c.

Tho. 3 p. q. 16. ar 6. & q. 24 art. 1. & 2. Dur. 3 d. 7. q. 1. 2. 3. Scot. 3 d. 7. q. 1. & 2.

CIRCA quartum, quod ſuperius in prima parte huius tractatus propoſitum eſt vbi videndum eſt de quarundam veritatum vnionem perſonalem ſequẽtium declaratione. Primo quæritur. Vtrum iſtæ propoſitiones ſint veræ: Deus eſt homo: Deus factus eſt homo, & Chriſtus prædeſtinatus eſt eſſe filius Dei. Primo argu. quòd prima non ſit vera, quia Deus, & homo cum ſe habeant, vt finitum & infinitum, ſunt maximè diuerſa: ergo non poſſunt prædicari de ſe inuicem. Secũdo arg. Maior eſt vnio diuinarum perſonarum in eſſentia quàm naturarum in ſuppoſito Chriſti: ſed propter primam vna perſona non prædicatur de alia: ergo propter ſecundam nõ bene dicitur Deus eſt homo. Tertio ar. Si Deus eſt homo: aut homo prædicat relationem, aut aliquid ad ſe. Non primum, quia homo non dicitur relatiue. Si autem prædicat aliquid ad ſe: ergo dicitur de tribus ſecũdum Aug. ergo tres perſonæ erunt homo. Quarto arguitur. Dicit *De tri. lib. 7.* Athanaſius, quòd ſicut caro & anima vnus eſt homo, ita Deus, & homo, vnus eſt Chriſtus: ſed anima non prædicatur de carne, nec econtrario, igitur. Quinto arguit, quòd hæc non ſit vera Deus factus eſt homo, quia ſi ſic ſequeretur quòd Deus eſſet factus, & mutatus: factio enim eſt mutatio. Sexto argu. Si Deus eſt factus homo, ergo Deus eſt factus Deus: conſequentia probatur, quia propter vnionem naturarum eſt communicatio idiomatum. Septimo arguitur, quòd iſta non ſit vera: Chriſtus prædeſtinatus eſt eſſe filius Dei, quia ſi ſic etiam iſta erit vera Deus eſt prædeſtinatus filius Dei propter communicationem idiomatum. Contra. Dicit Aug. Talis fuit illa *Aug. lib. 1. de Trinit.*

vnio, quæ Deum faceret hominem, & hominem Deum.
Rom. 1. Et ad Rom. 1. Qui prædeſtinatus eſt eſſe filius Dei in virtute. Primo notandum, quòd ſicut dicit Scotus cauſa veritatis iſtius, Deus eſt homo, hæc eſt, quia verbum eſt homo: veritas autem huius, verbum eſt homo, eſt tantum credita, aut ex aliquo credito oſtendenda hoc modo: ſuppoſitum ſubſiſtens in aliqua natura dicitur tale formaliter ſecundum illam naturam: creditum eſt autem, quòd per talem vnionem verbum ſubſiſtit in natura humana, vt ſuppoſitum eius, ergo per eam verbum formaliter eſt homo. Secundo notandum, quòd ſicut aliud eſt vniuocũ prædicatum, & aliud vniuoce prædicari ſtrictè loquendo: album enim eſt vniuocum prędicatum de ligno & lapide: propriè autem illud ſolum dicitur vniuoce prædicari, cuius ratio includitur in ratione ſubiecti. Ita, aliud eſt prædicatũ eſſe quid: & prædicari in quid. In omni enim genere eſt inuenire quid ex primo thopicorum: nec tamẽ quodlibet cuiuſcunq; generis prædicatur in quid de quocunque: ſed tantum de ſuo per ſe inferiori: ſic ergo cum nulla ſit vnio iſti ſimilis, nullum eſt prædicatum ſimiliter dictum de ſubiecto, quod enim prædicatur eſt ſpecies tantum: ſed quantum eſt ex parte modi ſe habendi reſpectu ſubiecti, videtur habere habitudinem accidentis, quia temporale eſt ex parte modi ſe habẽdi reſpectu ſubiecti, & contingenter aduenit ſubiecto. Tertio notandum ſecundum eundem Scotum, quòd iſta vnio non conceditur eſſe accidentalis, quia neutrum extremum eſt accidens, nec tamen ſequitur, quòd iſta propoſitio ſit per ſe, Deus eſt homo, quia prædicatum eſt extra per ſe intellectum ſubiecti: vnio enim illa non eſt eſſentialis, dici tamen poteſt ſubſtantialis ſecundum Damaſce. dicentem. Subſtantialem dicimus vnionem ſcilicet veram, & non ſecundum fantaſiam: ſequitur ergo, quòd hæc propoſitio (Deus eſt homo) non eſt vera per ſe, nec etiam propriè loquendo per accidens, licet generaliter loquendo de per accidens concedi poſſit eſſe per accidens. Si autem quæratur de iſta (Chriſtus eſt homo) dicit Scot. quia hæc non eſt omnino per accidens, quia ſubiectum includit prædicatum, nec omnino per ſe, quia ſubiectum non habet omnino per ſe vnum conceptum in ſe. Et ſimiliter diceretur de

iſta,homo albus eſt coloratus. Quarto notandum ſecundum Sco. quòd in incarnatione fuit vna factio realis actiua totius trinitatis,cui correſpondebat factio paſſiua realis,qua ſcilicet homo factus eſt Deus,quæ fuit vnio paſſiua naturæ humanæ ad verbum , fuit ergo mutatio in natura humana, & non in verbo,nec oportet mutationem fuiſſe in quolibet, quod dicitur factum tale, ſed tantum in illo, propter cuius paſſionem aliquid dicitur factum tale. Quinto notandum,quòd licet in omnibus aliis prædeſtinatio reſpiciat perſonam, eo quòd in nullo alio præordinauit Deus bonum naturæ non perſonatæ perſonalitate creata. Tamen in Chriſto prædeſtinatio reſpicit naturam aſſumptam,cui conuenit præordinari ad tantam gloriam & gratiam. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Hæc propoſitio eſt vera (Deus eſt homo) patet ex dictis. Secunda concluſio. Hæc propoſitio eſt vera cõuertibiliter(Deus factus eſt homo) probatur, quia Deus non ſemper fuit homo , nec econtra, per actionem autem alicuius facientis Deus eſt homo, & ecõtra,igitur. Vbi eſt attendendum , quòd factio , quando prædicat ſecundum adiacens , dicit factionem ſimpliciter : quando autem prædicat tertium adiacens, dicit factionem ſecundum illud, quod ſpecificatur per tertium , ſicut etiam dicitur de eſſe. Tertia concluſio. Licet iſta ſit vera(Chriſtus prædeſtinatus eſt eſſe filius Dei) non tamen iſta (Deus prædeſtinatus eſt eſſe filius Dei.) Primam partem probat Scotus, quia prædeſtinatio dicitur præordinatio alicuius ad gloriam principaliter,& ad alia in ordine ad gloriam. Non enim tanta gloria ſibi fuiſſet cõferenda ſi non eſſet vnita verbo, ergo quemadmodum merita cadũt ſub prędeſtinatione, ita iſta vnio , quæ de congruo ordinatur ad tantam gloriam,cadit ſub prædeſtinatione,licet non tanquam meritum, ſed vt præuia de congruo . Sic ergo prædeſtinatum eſt verbum eſſe hominem , & tunc hominem eſſe verbum. Si quis autem quærat. An prius præuidebatur naturæ vnio,quàm ordo ad gloriam. Dicendum ſecũdum Scotum , quòd proceſſus executionis contrarius eſt ordini intentionis. Deus autem prius ordine executionis vniuit ſibi naturam humanam , quàm contulerit ei ſummam gratiam, vel gloriam : ideo dici poteſt, quòd in in-

tendendo, primo Deus voluit aliquam naturam nō ſummam habere ſummam gloriam oſtendens, quòd non oportet conferre gloriam ſecundum ordinē naturarum: & ſecundo voluit illam naturam eſſe in perſona verbi. Secunda pars probatur, quia nulla eſt anteceſſio vnius ad alium, quam tamen nominat prædeſtinatio. Vnde hæc non eſt concedenda (filius Dei eſt prædeſtinatus) & ſic nec iſta (Deus eſt prędeſtinatus filius Dei.) Ad primum argumentum dicendum, quòd magis diuerſa dicuntur, quæ minus in eodem ſunt conuenientia: ſed non propter hoc magis repugnant. Nam album, & homo minus conueniunt, quàm album & nigrum: & tamen magis repugnat album, & nigrum: diuerſitas autem extremorum nō eſt cauſa falſitatis, ſed repugnantia, vel incompaſſibilitas. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd non eſt ſimile, quia perſona dicit entitatem incommunicabilem, natura vero communicabilem: ideo quando diuerſæ naturæ ſunt in eodem ſuppoſito, poſſunt in concreto de ſe inuicem prædicari. Ad tertium argumentum dicendum, quòd Auguſtinus non loquitur niſi de dictis ad ſe, quæ prædicant aliquid intrinſecum. Aliter tamen dici poſſet, quòd licet hoc prædicatum non prædicet relationem, tamen implicat relationem propter vnionem naturæ humanæ ad verbum. Ad quartum argumentum dicendum, quòd ibi eſt ſimilitudo quantum ad vnitatem ſuppoſiti, ſicut enim anima, & caro pertinent ad vnum ſuppoſitum, ita Deus & homo. Sed diſſimilitudo eſt, quia caro, & anima concurrunt in conſtitutione vnius naturæ, tanquam partes, non ſic autem diuinitas, & humanitas in Chriſto. Item caro, & anima ſignantur in abſtracto, Deus autem & homo in concreto. Ad quintum argumentum negatur conſequentia. Non enim ſequitur, eſt factus homo: ergo factus: immo eſt fallacia ſecundum quid ad ſimpliciter, nec oportet omne quod ſit tale, mutari, niſi fuerit prius in potentia, ad id, quod ſit in actu per informationem. Hoc autem modo Deus non eſt factus homo: ſed per vnionem perſonalem. Ad ſextum argumentum dicendū, quòd ab illa regula de communicatione idiomatum excipiuntur illa, quæ exprimunt vnionem naturæ ad perſonam. Et ratio huius eſt, quia illa communicatio fit per vnionem,

vnionem, & ita eam præſupponit, ideo non tenet in his, quæ vel vnionem præcedũt, vel cum ipſa cointelliguntur. Ad ſeptimum argumentum negatur conſequentia, quia prædeſtinatio conuenit Chriſto ſecundum naturam humanam tantum. Et cum arguitur de communicatione idiomatum, ad hoc dicendum eſt, ſicut ad præcedens.

Vtrum in Chriſto ſit aliud eſſe verbi, & aliud eſſe creatum.

Tho 3 p. q. 35. ar. 2. Scot. 3. d. 6 q 1. Dur. 3. d. 8. q. 1. 2.

QVÆSTIO TERTIA.

SEcundo quæritur. Vtrum in Chriſto ſit aliud eſſe verbi, & aliud eſſe creatum? Primo arg. quòd non, quia ſi ſic, Chriſtus eſſet duo entia, aut non eſſet niſi vnum per accidens, quod eſt inconueniens: ſecundum Bernar. ad Eugenium. Hæc eſt, inquit, maxima vnitas poſt illam, quæ eſt in Trinitate. Secundo arguitur. Natura humana non vnitur verbo, vt forma materiæ ſiue vt actus potentiæ: ſed magis econuerſo: ergo non vnitur, vt dans eſſe, ſed vt recipiens, igitur. Tertio arg. Infinitum non poteſt recipere eſſe à creatura, ergo non habet aliquid eſſe creatum à natura aſſumptũ. Contra. Dicit Auguſtinus. Sicut ab eo, quod eſt ſapere dicta eſt ſapientia, ita ab eo quod eſt eſſe, dicta eſt eſſentia: ſed nõ poſſunt eſſe plures ſapiẽtiæ, quin ſint plura ſapere, igitur, &c. Notandũ, quòd ſicut dicit Sco. certum eſt de eſſe eſſentię, quod tantũ differt ab eſſentia in modo cõcipiendi, quòd in Chriſto tot ſunt talia, quot ſunt eſſentiæ: certũ eſt etiam de eſſe ſubſiſtentiæ, quod eſt eſſe actualis exiſtentiæ in ſeipſo nõ dependentis in ſubſiſtendo ad aliud, vt ad ſuppoſitum: quòd nõ eſt niſi vnicum tale eſſe in Chriſto. De eſſe etiam, quod ſignat compoſitionem intellectus vnientis prædicatũ cum ſubiecto, quod eſt ſincathegoreuma: de quo dicit philoſophus. v. metaphiſicæ, quòd eſſe ſignat verum, & non eſſe falſum: patet, quia tot poſſunt eſſe ibi talia eſſe: quot poſſunt prædicari de ſubiecto. Sed de eſſe reali actualis exiſtentiæ, prout diſtinguitur eſſe exiſtentiæ ab eſſe eſſentiæ, *Augu 7. de Trinit.*

& ab eſſe ſubſiſtentiæ dubitatio eſt vtrum ſit aliquod eſſe tale in Chriſto aliud ab eſſe increato. Et dicit doctor ſanctus in tertia parte quòd non: quia ſi hæc natura eſſet in ſuppoſito proprio, idem eſſet eſſe naturæ,& perſonæ,igitur & nunc. Item accidens non dat aliquod eſſe ſubiecto quia tunc tot eſſent eſſe in Petro,quot accidentia. Natura autem humana quaſi accidentaliter aduenit verbo. Contra. hanc autem opinionem argui poteſt multipliciter. Primo ſic. Generationis terminus eſt eſſe exiſtentiæ, vel aliquid habens tale eſſe ex quinto phyſicorum: ſed Chriſtus verè fuit temporaliter genitus ex matre, ſecundum Damaſce. non autem ſecundum eſſe increatum, igitur. Item anima Chriſti fuit creata, & creatio terminatur ad exiſtentiam non increatam: ergo creatam. Item ſecundo de anima. Viuere in viuentibus eſt eſſe: ſed in Chriſto eſt alia vita ab increata, alioquin non fuiſſet verè mortuus, igitur. Ad primam autem rationem opinionis dicēdum, quòd perſona diuina ſupplet perſonalitatem propriam terminando dependentiam naturæ ad ſuppoſitum: ſed non ponendo identitatem inter eſſe naturæ, & perſonæ. Præterea dicendum, quòd perſona non dicit niſi duplicem negationem vltra eſſe naturæ: ergo quantumcunq; perſona tollatur; eſſe naturæ non tolletur. Ad aliud etiā dicendum, quòd falſum accipit: accidens enim habet proprium eſſe actualis exiſtentiæ: poteſt enim per ſe exiſtere, & terminat generationem ſecundum quid. Habent ergo accidentia in ſubiecto propriam exiſtentiam: licet non perfectam quemadmodum etiā partes in toto propriam habent exiſtentiam: licet non ſubſiſtentiam. His præmiſſis, ponēdæ ſunt tres cōcluſiones. Prima eſt.Licet in Chriſto ſit vnicum eſſe ſubſiſtentiæ: ſunt tamen plura eſſe exiſtentiæ. Prima pars patet: quia Chriſtus eſt vnicū ſuppoſitum: eſſe autem ſubſiſtentiæ eſt eſſe ſuppoſiti. Secunda pars ſatis patet ex dictis. Secunda concluſio. Perſona Chriſti non eſt compoſita per aſſumptionem naturę humanæ: patet, quia vbicunque eſt compoſitio, ibi in vtroque extremorū eſt imperfectio: quia oportet vtrunque extremorum eſſe in potentia ad reliquum: ſed talis imperfectio nō poteſt eſſe in verbo, igitur. Et ſi arguatur per illud Dam. In domino Ieſu Chriſto duas naturas eſſe

cognoſcimus: & vnam hypoſtaſim ex vtriſq; cõpoſitam. Dicendum quòd Dama large accipit cõpoſitionem, vt ſe extendit ad vnionem illo modo quo loquitur Diony. vocans iſtam ſacratiſſimam vnionẽ mirabilem cõpoſitionẽ domini Ieſu. Licet ergo perſona ibi ſubſiſtat in duab⁹ naturis: tamen propriè dici non debet ex illis compoſita. Tertia concluſio. Chriſtus non poteſt dici duo entia: patet, quia non eſt duo maſculinè cum nõ ſit duæ perſonæ, nec duo neutraliter: quia non eſt natura humana: habet tamen in ſe duo neutraliter, id eſt duas naturas. Et ſi inſtetur, quòd Chriſtus, ſecundum quòd homo eſt aliquid ſecundum illud extra de hæreticis. Cum Chriſtus, & ſecundum quòd Deus eſt aliquid, ſed nõ aliquid idem quod homo: ergo aliud & aliud. Dicendum ſecundum Scotũ, quòd licet inquantum Deus nõ ſit idem aliquid quod eſt homo: non tamẽ ſequitur, ergo aliquid aliud: quia neutrum oppoſitorum oportet ineſſe cum inquantum: neq; enim deitas eſt ratio eſſendi idem homini: quia tunc in patre eſſet talis ratio eſſendi, nec eſt ratio eſſendi aliud ab homine: quia tũc repugnaret ei quod eſt eſſe hominem. Et conformiter diceretur de humanitate. Si tamen ly inquantum, non acciperetur propriè, prout notat rationem inhærentiæ prædicati: ſed tantum prout ſpecificat rationem illam ſecundũ quam accipitur in ſe: poſſet concedi, quòd inquantum hõ eſt idem aliquid, quod eſt Deus. Ad primum arg. dicendum, quòd cõcretum non numeratur abſque numeratione ſuppoſiti: habẽs enim duas ſcientias non dicitur duo ſcientes: neganda eſt ergo ibi cõſequentia: & cõmittitur ibi fallacia cõſequentis. Et cum dicitur, quòd ſi eſſet vnum, non eſſet niſi vnum per accidens, dicendum, quòd non eſt ibi ens per accidens ſumendo propria per accidẽs. Natura enim humana nulli accidit, quia verè eſt. Et ad illud Bernardi dicendum, quòd vnitas illa poſt vnitatem trinitatis eſt maxima ex perfectione vnitorum, non autem ex priuatione diſtinctionis. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd natura humana eſt poſſibilis, ſicut effectus eſt poſſibilis reſpectu cauſæ: ſed non vt perfectibile ab ipſo verbo: quia verbum nullius poteſt eſſe forma: ecõuerſo etiam natura humana nõ eſt forma verbi: ideo non dat eſſe per informationem: ſed

per vnionem: ſicut enim ex iſta vnione verbũ hac natura eſt homo: ita hac natura eſt exiſtens exiſtentia huius naturæ. Ad tertium argumentũ patet per idem: quia infinitum nullam perfectionem recipit, quæ informet ipſum: tamen ſicut iſta vnitur ſibi ſine receptione paſſiua alicuius perfectionis in verbo: ita verbum ex tali vnione eſt exiſtens exiſtentia huius naturæ.

Vtrum in Chriſto ſint duæ filiationes.

Thom.3.p.q.35.art.5. Scot.3.diſt.8.quæſt.1. Duran. 3.diſt.8. quæſt.3.

QVÆSTIO TERTIA.

TErtio quæritur. Vtrũ in Chriſto ſint duæ filiationes Primo arguitur, quòd non: quia filiatio conſtituit filium: ſed Chriſtus non eſt duo filij, igitur. Secundo argu. Si Chriſtus habuit relationem realem ad Mariam diſtinctam à filiatione, quam habet ad patrẽ certum eſt, quòd in morte deſiit, velut humanitas, quæ eſt eius fundamentum: aut ergo in reſurrectione illam habuit, aut non. Non poteſt dici primum: quia reſurrectio fuit alia acceptio eſſe quàm generatio: & ita aliud eſſe acceptum. Nec ſecundum, quia non eſſet modo Mariæ filius, ſicut ante mortem. Contra. Si pater fuiſſet incarnatus, fuiſſet filius non filiatione æterna, ergo temporali: igitur, &c. Notandum, quòd aliqui dicunt, quòd in Chriſto nõ ſunt duæ filiationes reales, quia filiatio eſt per ſe ſuppoſiti, non naturæ: Chriſtus autem eſt vnicum ſuppoſitum, igitur.
3.di.8. Hæc eſt ergo ratio Bon. contra quam ſic arguit Sco. quia ſi filiatio tantum eſt perſonæ ſic, quòd non poſſit plurificari, licet fundamentum plurificetur, aut hoc ſibi conuenit inquantum relatio abſolutè aut inquantum relatio talis, ſcilicet originis. Non primo modo quia ſi Chriſtus fuiſſet albus, fuiſſet realiter ſimilis alij albo. Nec ſecundo modo, quia nõ magis repugnat relationem originis plurificari in ſuppoſito, quam ipſam originationem, quæ præcedit eam, vt proxima ratio fundandi eam: ſed origines plurificantur, in eodem ſuppoſito, ſecundum Dama.

di. duas Chriſti generationes veneramur. Item Deus pater, duas habet relationes originis. Item ſecundum Dam. Chriſtus habet duas operationes : relatio autem non magis reſpicit ſuppoſitum, quàm operatio, quia ſuppoſiti eſt operari. Alia autem ratio pro prima opinione ponitur à Thom. in tertia parte, quia videlicet duæ diſpoſitiones eiuſdem ſpeciei, non poſſunt poni in eodem : duæ autem filiationes ſunt duæ diſpoſitiones eiuſdem ſpeciei, igitur. Contra hanc rationem, ſic arguit Sco. Primo contra maiorem, quia plures fantaſticæ ſpecies ſunt in eodem organo fantaſiæ, & ſunt eiuſdem ſpeciei, ſicut & obiecta à quibus generantur, & ſunt in eadem parte organi, quia non poſſet organũ in tot minimas partes diuidi, quæ poſſent per ſe informari tot ſpeciebus imaginabilibus ſeparatim exiſtentibus, quot poſſunt ſimul eſſe in toto organo. Item ſubiectum habẽs potentialitatem ad plures formas, eiuſdem ſpeciei eſt illimitatum ad illas. illimitatum autem ad aliqua, non oportet illis commultiplicari. Non eſt ergo contradictio : plura etiam abſoluta eiuſdem rationis per accidens ineſſe eidem. De relationibus autem eiuſdem ſpeciei facilius probatur. Primo ſic, quia ſicut paternitas fundatur ſuper genuiſſe: ita hæc paternitas, ſuper hoc genuiſſe : & hæc filiatio ſuper hoc genitum eſſe: ergo pater hac paternitate primo reſpicit filium hac filiatione. Item correlatiua ſunt ſimul natura, quia deſtructo vno deſtruitur & reliquum: ergo deſtructa hac filiatione in hoc filio, deſtruitur paternitas in hac patre : & tamen manet pater reſpectu alterius filij : ergo fuit alia paternitas. Item diſtinctio prioris naturaliter concludit diſtinctionem poſterioris : ſed non tantum ſuppoſitum relatum præcedit relationem : ſed etiam fundamentum : ergo multiplicato fundamento multiplicatur relatio, ſed in propoſito duo ſunt fundamenta, ergo duæ relationes. Præterea dicendũ, quòd minor illius rationis eſt falſa, quia filiatio æterna, & filiatio temporalis non ſunt eiuſdem rationis, quod maximè verum eſt, ſecundum eos qui illi rationi innituntur. Ipſi enim negant aliquid eiuſdem rationis poſſe dici de æterno, & tẽporali. His præmiſſis ponendę ſunt tres concluſiones. Prima eſt. In Chriſto alia eſt filiatio ad patrem, & alia ad matrem, probat Scot. quia filiatio eſt habitudo

1. Met.

producti naturaliter ſimilis producenti in natura intellectuali, vel ſenſitiua. In hac autẽ deſcriptione, nihil per ſe, & primo reſpicit ſuppoſitum, niſi ratione productionis paſſiuè. omnia enim alia reſpiciunt naturã, vel in producto, vel in producente: ſed productio paſſiua plurificatur ad plurificationem naturarũ actualiter exiſtentium acceptarum per ipſas productiones, igitur. Item ad duos terminos nõ poteſt eſſe eadem relatio, tunc enim bis relatio diceretur, quod eſt cõtra philoſophum ca.ad aliquid. Secunda cõcluſio. Vtraq; illarum filiationum eſt realis: patet primo de æterna, quia realiter eſt filius æternus. Et de temporali probat Sco. quia illa relatio eſt realis, quæ cõſequitur extrema ex natura extremorũ, ſine actu intellectus, poſita autẽ matre generante & ſuppoſito, iam habẽte naturã per generationem ex natura extremorũ, ſine actu intellectus, ſequitur hic filiatio, ſicut ibi maternitas, igitur. Itẽ ſi Maria genuiſſet purum hominem, ille fuiſſet filius relatione reali: ſed Chriſtus vt homo non minus realiter accepit naturã à matre, quàm purus homo accepiſſet, igitur. Tertia cõcluſio. Vtraque filiatione Chriſtus eſt filius naturalis: patet. Primo de filiatione æterna, quia memoria fœcunda eſt principium naturale reſpectu filii: de temporali autem patet quia accedit de Maria naturam conſimilem, licet modus concipiendi fuerit ſupernaturalis. Ad primum ar. dicendum, quod ſola plurificatio formæ non ſufficit ad plurificationem concretorum. vnde in argumento eſt fallacia conſequentis. Ad ſecundum arg. dicendum, quod poſt reſurrectionem Chriſtus eſt filius Mariæ eadem filiatione qua erat prius, quia filiatio fundatur ſuper eſſentiam naturę acceptæ per generationem vel ſuper ipſam naturam acceptam, ſic actualiter exiſtentem. Cum ergo ſit idem terminus, & idẽ fundamentum, ſequitur, quod ſit eadem relatio. Et cum dicitur, quod alia productione accepit eſſe in reſurrectione dicendum, quod illa non tollit filiationem, quæ fundatur ſuper eſſe acceptum primo per generationem, & tunc ſunt ibi duæ relationes conſequentes duas productiones paſſiuas, quæ fuerunt ad idem eſſe, & vna fuit interrupta ſicut, & eſſe fundamenti: altera vero tunc primo eſt noua.

5 meth.

Thom.3 p q 32 art.3 Dur.3 d.4 q.1.

QVÆSTIO QVARTA.

QVarto quæritur. Vtrum Chriſtus poſſit dici filius ſpirituſſancti? Ar. ꝙ ſic, quia conceptionem filij perfectius operatus eſt ſpirituſſanctus, quam Maria, ſed Maria eſt mater Chriſti, ergo ſpirituſſãctus eſt eius pater: igitur. Contra eſt Aug. dicẽs. Quis dicere audeat Chriſtũ eſſe filiũ ſpirituſſancti? Primo notandum, ꝙ tota ratio paternitatis in patre non eſt productio filij ad eſſe: ſed oportet, ꝙ conueniãt in natura, ſecundum quã fit productio. Cum ergo ſpirituſſanctus non conueniat cum Chriſto in natura humana, ſecundum quam ſpirituſſanctus ipſum produxerit: ideo patet, quod non debet dici pater Chriſti, nec Chriſtus filius eius. Secundo notãdum, ꝙ licet de alijs hominibus concedatur, quod ſint filij ſpirituſſancti: per gratiam tamen hoc in Chriſto, non habet locũ propter vnionem, quę non tantum facit illum hominem eſſe filium Dei per gratiam: ſed filium Dei per naturã. Tertio notãdũ, ꝙ licet humana natura in Chriſto ſit facta à tota trinitate, ratione cuius factionis dicitur Deus pater creaturarum, iuxta illud. Nunquid non ipſe eſt pater tuus, qui poſſedit te, & fecit & creauit te? tamen non admittitur iſta locutio Chriſtus eſt fili⁹ trinitatis, vt dicit beatus Bon. quia appropinquat errori Arrij: qui poſuit Chriſtum eſſe puram creaturam. In hoc igitur eſt differentia inter Chriſtũ, & alios homines, quia trinitas fecit ſimpliciter alios homines, ſecundum omnem ſui naturam. Chriſtum autẽ non ſimpliciter, ſecundum omnem ſui naturã fecit. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Non eſt dicendus Chriſtus filius ſpirituſſancti, aut trinitatis. Prima pars probatur, quia ſi Chriſtus diceretur, filius. ſſ. quia ſſ. operatus eſt eius conceptionẽ, ergo pari ratione Chriſtus eſſet fili⁹ ſuiipſius, quod eſt inconueniens. Secunda pars probatur per Aug. ij. de trinit. dicentem. Ieſus trinitatis filius dici non poteſt. Ad argu. dicendum, quòd non eſt ſimile, quia inter Chriſtum, & matrem eſt conformitas in natura,

Deut. 32.

ſecundum quam conceptus eſt ex tempore. ſic autem dici poteſt de ſpirituſancto.

Vtrum Chriſtus ſit filius Dei ad optiuus.

Thom.3.p.q.23.art.1.& 2.Scot.3.d.10.q.1. Dur.3.d.11.q.2.

QVÆSTIO QVINTA.

QVinto quæritur. Vtrum Chriſtus ſit filius Dei adoptiuus. Primo arg. quòd ſic, quia Chriſtus eſt prædeſtinatus eſſe filius Dei, ſed prædeſtinare eſt ad hæreditatem adoptare: igitur. Secundo ar. Dignitatis eſt in homine eſſe filium Dei adoptiuum: ergo hoc Chriſto conuenit. Tertio arg. Charitas Dei facit filios adoptiuos, vt patet per apoſtolum ad Rom. ſed Chriſtus habuit maximam charitatem:igitur. Item dicit Hyla. j.de trin. Poteſtatis dignitas nõ perditur dum carnis humanitas adoptatur. Contra. ſi ſic, tunc eſſet filius trinitatis,quia tota trinitas adoptat, & ita eſſet filius ſui. Item dicit beatus Ambro. ſuper illud ad Rom. Qui prædeſtinatus eſt &c. Legi & relegi ſcripturas, & nunquàm Chriſtum filium Dei adoptiuum inueni. Item gloſa, in epiſtola ad philip. Chriſtus inquàm homo aſſumpſit nomen Dei, non per gratiam adoptionis,ſed per gratiam vnionis. Notãdum, quòd ſicut dicit Sco. Nomen adoptionis tranſlatum eſt à iuriſtis,apud quos dicitur filius adoptiuus, qui non eſt naturaliter genitus ab aliquo,nec ex generatione naturali habens ius ſuccedendi in hæreditatem: ſed ex gratia præordinatur,vt habeat ius ſuccedendi ita, quod tria ibi concurrunt. ſ. extraneitas ex generatione naturali: & gratia, quæ eſt gratuita voluntas ipſius adoptantis:& bonum ad quod præordinatur, ſcilicet hæreditas Hoc præmiſſo ponenda eſt talis concluſio. Chriſtus non dicitur filius adoptiuus:& tamẽ per ipſum adoptamur. Prima pars probatur. Chriſtus eſt naturalis Dei filius: ſed ex oppoſito diuiduntur filius naturalis & adoptiuus: igitur. Item quicunque adoptatur de non filio, fit filius, ſed Chriſtus nunquàm fuit, quin eſſet filius Dei igitur. Et ſi dicatur,

Rom.1.

Rom.8.

Rom.1.

quòd eſſe Chriſti inquantum homo præintelligitur ipſi gratiæ dicendum, quòd licet præintelligatur eſſe exiſtentiæ in Chriſto ratione humanitatis, non tamen ſubſiſtentiæ: immo vnicum eſt tale eſſe in Chriſto, ſcilicet ratione diuinæ perſonæ. Secunda pars cõcluſionis probatur, quia omne quod eſt tale per participationẽ, reducitur ad aliquod tale per eſſentiam ex ſecũdo Meta. ſed Chriſtus eſt naturalis Dei filius: & ita maxime talis: nos vero adoptiui & per participationem, igitur, &c. Ideo ad Galath. Miſit Deus filium ſuum &c. vt adoptionem filiorum reciperemus. Iſta itaque adoptio appropriatur patri tãquàm autori: filio ſicut mediatori: ſpiritui ſancto ſicut illi cui attribuitur charitas per quam adoptamur. Ad primum arg. dicendum, quòd homo adoptat per nouum actum volũtatis, & ita hominem adoptare eſt aliquem ad hæreditatẽ optare per nouum velle. Deus autem non adoptat per nouum velle, ſed producendo nouũ effectum, ſcilicet gratiã prædeſtinare ergo diuinum, licet ſit præordinare aliquẽ per actum voluntatis ad hæreditatem, & quodammodo adoptare ad illam, non tamen proprie dicitur adoptatio: ſed tantum ipſa noua collatio gratiæ dicitur adoptatio. Non ergo ſequitur Deus prædeſtinat, ergo adoptat, ſed opportet addere, quòd illi prædeſtinato, vt quandoq; extraneo conferat gratiam. Ad ſecundum ar. dicendum quòd illud eſt dignitatis ſupplẽtis indignitatem, quia extraneus non poteſt dignificari, niſi adoptetur. indignitatis autem eſt quandoque eum eſſe extraneum. Ad tertium ar. dicendum, quòd charitas facit filios adoptionis in his, qui habẽt extraneitatem in hæreditate, cuiuſmodi nõ eſt Chriſtus. Ad quartum ar. dicendum, quòd humanitas dicitur adoptari nõ ratione illius ſingularis naturæ, quæ fuit aſſumpta à verbo: ſed ratione conſimilium, quia per illam vnionem adoptantur alij homines. *Gala. 4.*

Vtrum Chriſtus poßit dici creatura.

Thom. 3. p. q 16 arti. 5. 8. Duran. 3. d. 11. q. 1. 2 Scot. 3. d. 11. q. 1. & 3.

QVÆSTIO SEXTA.

SExto quæritur. Vtrum Chriſtus ſecundum, ꝙ homo ſit creatura, & inceperit eſſe. Primo ar. quod ſit, quia in Chriſto eſt natura humana ſicut diuina, & per conſequēs proprietates vtriuſque naturæ, ſecundum Dam. ergo ita dicitur creatura, ſecundum vnam naturam, ſicut creator propter aliam. Secundo arguitur: Chriſtus eſt homo prædicatione inquit, ſecundum illud, extra de hæreticis. Cū Chriſtus, quæro ergo quid prædicat hoc prædicatum homo, aut aliquid increatum, aut aliquid creatum, non aliquid increatum, quia ſic prædicaret idem, quòd Deus, & tunc idem formaliter eſſet dicere. Chriſtus eſt homo, & Chriſtus eſt Deus: ergo prædicat aliquid creatum. Tertio ar. Chriſtus eſt homo, aut ergo creatus, aut increatus: nō increatus, quia ſic eſſet homo æternus, ergo creatus. Quarto ar. de quo prædicatur inferius & ſuperius, ſed creatura eſt ſuperius, ad omne aliud à Deo, ergo de Chriſto de quo dicitur homo, dicitur creatura. Quinto. argu. Chriſtus ratione corporis eſt cōceptus, ergo ratione animæ eſt creatus. Sexto ar. ꝙ conuenit toti, ſecundum partem dicitur de toto: ſed naturæ humanæ conuenit eſſe creaturam, ergo hoc dicitur de Chriſto maxime, ſecundū quòd homo Septimo ar. Quod generatur incipit eſſe ſimpliciter. ſed Chriſtus genitus eſt, ergo incipit eſſe. Cōtra. Dicit Ambro lib. de incarnatione. Quid perfidius, quā dicere, quòd Chriſtus eſt creatura? Et Aug. in lib. de religione Chriſtiana, Non audiamus eos, qui dicunt, quòd Chriſtus eſt creatura. Et Dam. dicit. Homo ille fuit, ſine principio. Primo notandum omiſſis multis modis dicendi, quòd illud denominatiuum, quod natum eſt denominare generaliter multa puta, totum, partem, accidens & ſubiectum: nec denominat totum per partem, nec ſubiectū per accidēs, ſicut vnum, quod natum eſt dici de ſubiecto & accidente non denominat formaliter ſubiectum per accidens. Non enim dicitur Sortes vnus propter vnitatem accidentis puta albedinis. Hoc autem quod eſt creari: natum eſt dici generaliter de omnibus alijs à Deo: tam de ſuppoſito, quàm de natura, ideo nō denominat ſuppoſitū ratione naturæ, niſi cōueniat ſuppoſito propria denomi-

5. Phiſi.

natione. Nullo autem modo cõuenit huic ſuppoſito, niſi quia denominat ipſam naturam. ergo non poteſt denominare ſuppoſitum. Secundo notandum, quòd cum dicitur Chriſtus, ſecũdum quòd homo eſt creatura ſi ly, ſecũdum quòd homo propriè accipiatur, & reduplicatiuè, non magis eſt iſta vera: Chriſtus ſecundũ quid homo eſt creatura, quã iſta Chriſtus eſt creatura: reduplicatio.n. addita non tollit repugnantiã extremorũ, quia eſt determinatio extremi ad extremum: ſed ſi addatur illa determinatio, ſecundum ꝙ homo alteri extremo puta prædicato, vt diſtrahat ipſum reſpectu ſubiecti, tolleretur illa repugnãtia prædicati ad ſubiectum quæ fuit prædicati ſimpliciter ſumpti ad ſubiectum, & ſic poteſt cõcedi, quamuis tamẽ ſit impropria & exponenda per iſtam, Chriſtus, ſecundũ humanitatem eſt creatura. Exemplum huius ſicut iſta eſt falſa: ethiops, ſecundũ quod habens dentes eſt albus, prout illa propoſitio eſt propriè reduplicatiua. iſta tamen eſt vera ethiops eſt albus, ſecundum dentes, & etiam iſta Ethiops eſt albus ſecundum ꝙ habens dentes, prout ly ſecundũ quod, diſtrahit prædicatum, ſed tamen ſic non eſt propria. Tertio notandum, quòd circa iſtam propoſitionem, Chriſtus incepit eſſe, ſunt multi modi dicendi. Vnus eſt Tho dicentis, quòd illa eſt ſimpliciter falſa, quia terminus in ſubiecto poſitus, ſtat pro ſuppoſito, & incipere eſſe repugnat perſonis diuinis. Sed contra, ex eiſdem rationibus ſequeretur, quòd iſta ſit falſa, Chriſtus eſt mortuus, quia terminus in ſubiecto poſitus ſtat pro ſuppoſito, quod non eſt mortuum. præterea mors repugnat perſonis diuinis, ideo aliter dicendum eſt ſecundum Scot. quòd ſi incipere eſſe dicat inceptionem ſecundum eſſe eius, de quo dicitur, ſic iſta propoſitio eſt falſa, ſicut & illa Chriſtus eſt creatura. Si vero dicat inceptionem ſecundum quodcunque eſſe ſimpliciter illius, ſcilicet ſecũdum quodlibet eſſe ſubſtantiæ, ſic iſta propoſitio eſt vera de virtute ſermonis, & eſt ſenſus, quòd Chriſtus habet aliquod eſſe ſimpliciter, quod prius non habuit. vnde ibi Chriſtus ſupponit propoſitio, vt eſt ſuppoſitum in natura humana, ſicut ſortes albus ſupponit pro ſuppoſito ſubſtantiæ, vt eſt in albedine exiſtens. Sancti tamen noluerunt concedere iſtam propoſitionem propter hæreticos,

Tho.3.part.

qui dixerunt Chriſtum ſimpliciter incepiſſe quantum ad primum eſſe ponentes eum eſſe puram creaturam. His præmiſſis ponendæ ſunt tres cõcluſiones. Prima eſt. Hæc eſt falſa: Chriſtus eſt creatura, patet ex primo notabili. Item ſi Chriſtus ſit creatura, quæro an ratione perſonæ, & hoc non, quia perſona non eſt creata, aut ratione naturæ humanæ, & hoc non, quia natura humana non prædicatur de Chriſto, niſi in concreto. Cùm ergo nihil creatum, dicatur de Chriſto, cùm nihil creatum ſit in eo, niſi humana natura, quæ non dicitur de ipſo, ideo Chriſtus non dicitur creatura. Si ergo aliquæ auctoritates ſanctorum videantur dicere Chriſtum eſſe creaturam pie ſunt exponendæ ſic, Chriſtus eſt creatura, id eſt habens naturam humanam, quæ eſt creatura. Secunda concluſio. Iſta propoſitio, Chriſtus ſecundum quod homo eſt creatura, ſi ſecundum quòd homo ſumatur propriè & reduplicatiuè, eſt falſa. ſi vero ſpecificatiuè & diſtractiuè, eſt vera, patet ex ſecundo notabili. Tertia concluſio, iſta propoſitio, Chriſtus incipit eſſe, in vno ſenſu eſt neganda, & in alio concedenda, patet ex tertio notabili. Ad primum argumentũ patet reſponſio ex primo notabili. poteſt etiam aliter dici, quòd creator non dicit aliquid repugnãs huic ſuppoſito, ſicut creatura: creatoris enim eſt dare eſſe prima cauſalitate poſt non eſſe, hoc autẽ Chriſto repugnat. Creari vero eſt accipere primum eſſe à primo efficiente poſt non eſſe, hoc autem Chriſto non repugnat. Ad ſecũdum argumentum concedendum eſt, quod homo prædicat aliquid de Chriſto, & illud eſt creatum & creatura, ita quod de illa natura verè dicitur creatura, ſed non ſequitur, ergo de Chriſto, ſi enim medium accipitur in maiori in abſtracto, & in minori dicatur de Chriſto in concreto erunt quatuor termini. Ad tertium argumentum poteſt dici, quod eſt homo creatus, ita quod ly creatus, diſtrahatur ibi per hoc quod eſt homo, vt dicatur, creatus homo, & tunc non ſequitur, ergo eſt creatura, ſed eſt fallacia ſecundum quid ad ſimpliciter, ſicut hic: ſortes eſt factus albus, ergo eſt factus. Aliter dici poteſt, quod diuiſio eſt inſufficiens. Et licet quodcunque vnum in ſe diuidatur per alterum iſtorum, non tamen quod in ſe impli-

eat duo, ſcilicet naturam,& ſuppoſitum, quia ratione naturæ ſibi repugnat vnum, & ratione ſuppoſiti ſibi repugnat aliud. Ad quartum argumentum dicendum quod, quæcunque quidditas in abſtracto, pertinēs ad quodcunque genus, habet creaturam pro ſuperiori denominatione, ſed non omne concretum cuiuſcunque generis habet creatum pro ſuperiori, ſed tantùm illud concretum, cuius primum eſſe eſt creatum: primum autem eſſe Chriſti non eſt creatum. Ad quintum argumentum dicendum, quod genitum,& conceptum, nata ſunt denominare totum ratione naturæ, non ſic autem eſſe creaturam. Ad ſextum argumentum dicendum, quod ſi oppoſita poſſunt ineſſe ſecundum diuerſas partes, neutrum denominat totum ex vi ſermonis, patet de ſcuto, cuius vna medietas eſt alba,& alia nigra: falſum eſt enim dicere illud ſiue album, ſiue nigrum ſimpliciter, quando tamen prædicatum natum eſt ineſſe toti per partem, cui præciſè ineſt: tūc ex hoc, quod denominat partem, ſequitur, quod denominat totū, quia denominat ipſum, ſicut natum eſt ipſum denominare, quemadmodum viſio nata eſt ineſſe animali præciſè ſecundum oculos. Ad propoſitum autem dicendum, quod creatura non eſt nata enunciari de toto ratione partis, niſi fortè illius partis à qua habet eſſe primum, vel ratione totalis eſſe totius. Ad ſeptimum argumentum patet ſolutio ex tertio notabili.

Vtrum Chriſtus ſecundum quod homo ſit perſona, & Deus.

Thom.3.p.q.16.art.12. Duran.3.d.10.q.2.

QVÆSTIO VII.

SEptimo quæritur. Vtrum Chriſtus ſecundū quod homo ſit perſona,& Deus. Primo arg. ꝙ ſic, quia Chriſtus non eſt homo, niſi quia iſte homo, ſed Chriſtus ſecudū quod iſte homo eſt perſona: illud enim pronomen iſte deſignat certam perſonam: igitur. Secundo arg. Dicit Boëtius, quod perſona eſt rationalis naturæ indiuidua ſubſtantia: ſed huiuſmodi eſt Chriſtus ſecundum quod homo. Tertio arg. Perſonalitas eſt proprietas no- *De Tri. lib.2*

bilitatis: ſed Chriſtus ſecundum quod homo habet quicquid nobilitatis eſt in natura humana: igitur. Quarto arg. quod Chriſtus ſecūdum quod homo ſit Deus, quia Chriſtus ſecūdum gratiam vnionis eſt Deus, & homo: ſed gratia competit Chriſto ſecundum humanam naturam: igitur. Quinto arg. Chriſtus ſecundum quod homo dimittebat peccata, iuxta illud. Vt autem ſciatis, quia filius hominis habet in terra poteſtatem dimittendi peccata, &c. ſed ſolius Dei eſt dimittere peccatum: igitur. Contra. Si Chriſtus ſecundum quod homo ſit perſona, tunc in Chriſto ſunt duæ perſonæ, quod eſt falſum. Et ſi ſecundū quod homo eſſet Deus, ſequeretur, quod ſi non eſſet homo, nō eſſet Deus. Primo notandum ſecundum Bonauen. quod in iſtis propoſitionibus (Chriſtus, ſecundum quod homo eſt perſona: & Chriſtus, ſecundum quod homo eſt Deus) ly, ſecundum quod, poteſt accipi dupliciter. Vno modo propriè, & reduplicatiuè, vt dicit habitudinem cauſæ, vel rationem inhærentiæ prædicati ad ſubiectum. Alio modo ſpecificatiuè, aut concomitatiuè, prout, videlicet, notat indiuiſionem, ſiue vnitatem cōcomitantiæ. Hoc præmiſſo, ponenda eſt talis concluſio. Iſtæ propoſitiones (Chriſtus, ſecundum quod homo eſt perſona, & Chriſtus, ſecundum quod homo eſt Deus) ſunt negādæ in vno ſenſu, videlicet ſi teneatur ly, ſecundum quod reduplicatiuè: & in alio ſenſu concedendæ, videlicet ſi teneatur ly, ſecundum quod, concomitatiuè. Prima pars patet, quia eſſe hominem non eſt ratio ſecundum quam, aut per quam Chriſtus eſt perſona, aut Deus, quod tamen per illas propoſitiones ſignificatur in illo ſenſu Secunda pars patet, quia illo modo dicere, quod Chriſtus ſit Deus, ſecundum quod homo: aut perſona, ſecundum quod homo, non eſt aliud, quàm dicere, quòd eſſe perſonā, & eſſe Deum competit Chriſto habenti humanam naturam concomitantem diuinitatem in eadem perſona. Et ſi quæratur de iſta (Chriſtus, ſecundū quòd homo, eſt indiuiduum) dicēdum ſecundum Bonauen. quòd indiuiduum poteſt ſumi, vt ſolùm nominat eſſe in ſe indiuiſum, & ſic illa eſt vera, quia teſte Damaſc. à verbo Dei natura humana aſſumpta eſt in anthomo. aut poteſt ſumi, vt nominat eſſe in ſe indiuiſum diuiſum à quocunque alio, & ſic non eſt vera propoſitio,

Matth. 9.

quia eſſe humanitatis in Chriſto, non eſt diuiſum à verbo. Vnde quaſi medium tenet inter naturam primæ ſubſtantiæ, & accidentis: accidens quippe inhæret, & exiſtit ſubſtantia prima per ſe exiſtit, ſed non inhæret: humanitas autem Chriſti exiſtit quidem, vt accidẽs, & prima ſubſtantia: ſed nec inhæret, vt accidens, nec per ſe exiſtit, vt prima ſubſtantia. Ad primum argumentum dicendum, quòd iſta propoſitio, Chriſtus ſecũdum quòd eſt iſte homo, & cõcedenda, ſi ly iſtę demonſtraret perſonam, & eſt ſenſus, Chriſtus, ſecundum quòd eſt iſte, qui eſt homo, eſt perſona: ſed tunc non ſequitur, ergo, ſecundum quòd homo, immo eſt ſophiſma ſecũdum accidens. Si vero ly iſte demonſtraret naturam humanam in anthòmo, ſic propoſitio eſt falſa, niſi ly, ſecundum quòd teneatur concomitatiuè. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd in illa diffinitione Boëtij, debet accipi indiuiduum pro incõcomitabili, quod videlicet non incõcomitatur, vt quo, nec vt quod, & ſubſtantia, pro ſubſiſtentia. Vnde Richar. quaſi corrigens diffinitionem Boëtij, dicit quòd perſona eſt intellectualis naturæ incommunicabilis ſubſiſtentia. *In lib. de Trinit.* Ad tertium argumentum dicendum, quòd perſona dicit nobilitatem antecedenter, & fundamentaliter ratione, videlicet naturæ intellectualis in qua ſola reperitur perſonalitas. Hanc autem naturam perfectiſſimam aſſumpſit verbum: & multò nobilius eſt eam eſſe perſonatam perſonalitate verbi, quàm perſonalitate propria. Ad quartũ argumentum dicendum, quòd Chriſtus non eſt Deus per gratiam vnionis, ſed per naturam, ſed quod ſimul Deus, & homo, hoc eſt per gratiam vnionis, ſed ex hoc non ſequitur, quod ſi Deus ſecundum quod homo, niſi prout ly, ſecundum quod, dicit concomitantiam tantùm. Ad quintum argumentum dicendum, quod ſi propriè loquamur de dimiſſione peccati, maior eſt falſa, niſi vt ly, ſecundum quod dicit concomitantiam: poſſet tamen cõcedi, prout peccati dimiſſio attribuitur alicui quantum ad meritum, ſed ex hoc non ſequitur, quod ſit Deus inquantum homo, quia mereri non conuenit Deo.

Vtrum in Chriſto ſunt duæ voluntates tantùm.

Scot.3.diſt.17.q.1.Thom.2.p.q.18.art.1.2.3.

OCtauo quæritur. Vtrum in Chriſto ſint duæ voluntates tantùm. Primo arg. quod non ſunt duæ, quia omnis voluntas eſt domina ſui actus, ſed ſi in Chriſto eſſent duæ voluntates, altera ſequeretur motum alterius, 3.d.17.q.1. & ſibi ſubderetur,& ſic non eſſet domina ſui actus . Secúdo arg.quod non ſint tantùm duæ,quia in Chriſto eſt voluntas libera ſequens intellectum creatum, & præter hãc voluntas naturalis & in ipſo etiam eſt voluntas increata: igitur. Contra . Habuit tantùm duos intellectus, ſcilicet creatum, & increatum, ergo & tantùm duas voluntates. Primo notandum ſecundum Scot. quod voluntas poteſt accipi ſub propria ratione, vel ſub ratione generali, ſcilicet pro appetitu:& hoc ſecundo modo ſumendo voluntatem, tot ſunt voluntates in nobis diſtinctæ, quot ſunt potentiæ apprehenſiuæ , quia ſicut alia apprehenſio guſtus,& viſus,& tactus , ita eſt alia inclinatio,& delectatio conſequens apprehenſionem.Communiter tamen loquimur de appetitu ſenſitiuo ſicut de vno , & ille eſt qui ſequitur virtutem imaginatiuam , & ſicut illa virtus imaginatiua imaginatur obiecta omnium ſenſuum tam in illorum præſentia,quàm in abſentia, ita ſuo apetitu delectatur in illis, ſi ſint conuenientia, Vel dolet de illis , ſi ſint diſconuenientia. Loquendo autem de voluntate ſub propria ratione, dubium eſt de naturali voluntate, & libera an ſint duæ potentiæ. Vbi dicendum , quòd voluntas naturalis dici poteſt tripliciter. Vno modo ipſa potentia libera ſub relatione ad propriam perfectionem, quæ quidem relatio neceſſario ipſam concomitatur, & ſic accipit Damaſc. quando diuidit voluntatem in helifim. i. naturalem : & buliſim.i. deliberatiuam , prout videlicet libere elicit actum. Secundo modo dicitur voluntas naturalis, vt diuiditur contra ſuper naturalem, & ſic habet diuidi voluntas in puris naturalibus contra ſeipſam informatam donis gratuitis. Tertio modo dicitur voluntas naturalis , inquantum elicit actus conformes inclinationi naturali,quæ ſemper eſt ad commodum.Libera autem dicitur inquãtum ſic poteſt vel oppoſito modo , & prout poteſt

poteſt elicere, & non elicere. Secundo notandum ſecundum Bonau. quòd voluntas poteſt in Chriſto tripliciter conſiderari. Vno modo ſecundũ comparationem ad naturam, & hoc modo ſunt in Chriſto duę volũtates ſecundum duplicem naturam. Secundo non ſecundum potentiam, qua quis vult, & hoc modo Magiſter ſentent. ponit in Chriſto triplicem voluntatem, ſ. voluntatem diuinam, voluntatem rationis, & voluntatem carnis, ſiue ſenſualitatis, ſed in hoc iij. membro ſumitur voluntas large pro appetitu. Tertio modo ſecundũ modũ volendi, & hoc modo Hugo de S. Victore ponit in Chriſto quatuor voluntates diuinitatis, voluntatem rationis, volũtatem pietatis, & voluntatem carnis. Voluntas autem diuinitatis per iuſtitiam finitam dictabat: voluntas rationis per obedientiam dictamen approbabat, voluntas pietatis per cõpaſſionem in malo alieno ſuſpirabat, volũtas vero carnis per paſſionem in proprio malo murmurabat. Tertio notandum ſecũdum Bonau. quòd diſſenſio poteſt eſſe inter voluntatem rationis, & voluntatẽ carnis: & quantum ad volitum, & quãtum ad rationem volendi, & hoc pertinet ad naturam lapſam per pœnam, & culpam. Poteſt etiam eſſe conſenſus quantum ad vtrunque, ſicut fuit in ſtatu innocentiæ, & erit in ſtatu gloriæ. Poteſt etiã eſſe tertius ſtatus medius, ſcilicet conſenſus in ratione volendi & non in volito, & hoc pertinet ad naturam habentem pœnam ſine culpa, qualis fuit in Chriſto. Vnde ſequitur, quòd in Chriſto voluntas rationis voluntati carnis conſentiebat, & diſſentiebat diuerſis tamen reſpectibus, & poterat in Chriſto eſſe dolor in vna, & gaudium in alia, dum de dolore in voluntate carnis, voluntas gaudebat rationis. Ex quibus etiam ſequitur, quòd in Chriſto caro non concupiſcebat aduerſus ſpiritum, quia quãuis aliud vellet ſpiritus, & aliud caro: caro tamen non volebat, niſi quòd ſpiritus volebat eam velle. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. In Chriſto ſunt duæ voluntates, patet, quia in Chriſto ſunt duæ naturæ intellectuales, ſcilicet diuina, & humana. Secũda concluſio: propriè loquẽdo, non ſunt ponendę in Chriſto plures voluntates, quàm duæ, licet in eo ſint plures appetitus. Prima pars patet, quia non ſunt in eo niſi duæ naturæ intellectuales. Dicit

Lib. de volunt. Christi.

quòd non noui eum, ero ſimilis vobis mendax, ſed potuit dicere,& dixit totam illam propoſitionem, ergo potuit dicere partem, potuit ergo dicere non noui patrem: & ſic mētiri.igitur. Secundo arguitur. Dicit Aug. Melior eſt natura creata,quæ peccare poteſt,quàm illa quæ peccare non poteſt,ſed Chriſtus aſſumpſit naturam noſtram optimam:igitur. Tertio arguitur,quod quis poteſt,ſi vult, poteſt ſimpliciter, ſed Chriſtus potuit peccare, ſi voluit, quia velle peccare, eſt peccare: igitur. Contrà. Si potuit peccare,ergo potuit dānari,quod eſt falſum. Item Chriſtus ſemper fuit beatus: ergo non potuit peccare. Notandum,quod implicabilitas dicitur tripliciter. Primo modo ſolùm negatiuè, & hoc modo intellectu carentia dicuntur impeccabilia. Secundo modo non ſolùm negatiuè,ſed contrariè ſe habens imperpetuum ad peccatum, & ſi hoc ſit per naturam,ſolus deus eſt impeccabilis:ſi autem ſit per habitum,ſic beati ſunt impeccabiles:& ſic forſan Maria in via, maximè poſt conceptionem Chriſti fuit impeccabilis. Tertio modo dicitur impeccabilitas, vt ſit idem quod vix peccabilitas, & hoc modo dicitur aliquis impeccabilis, quia vix ad peccandum ſe inclinat. Vlterius notandum, quod in natura intellectuali,iſta tria ſe habent per ordinem:impotentia peccandi,impeccabilitas,& non peccans.Dicitur enim impotentia peccandi, ſolùm in Deo per naturam, quia ſcilicet habet liberum arbitrium non potens deficere ex naturali conditione: non ſic autem eſt in quacunque creatura intellectuali,habet enim liberum arbitrium de ſe flexibile. Impeccabilitas autem negat ordinem ad peccandum. Non peccans autem ſolum negat actum peccandi. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Chriſtus peccare non potuit: patet,quia à primo inſtanti fuit beatus,& ſic beatitudo ſibi abſtulit omnem peccabilitatem. Sanctus autem Thomas ponit fundamentum huius veritatis. Erat enim Dominus Ieſus viator, comprehenſor, & Deus. Inquantum viator erat regula aliorum viatorum, ideo non debuit ei ineſſe obliquitas. Inquantum comprehenſor fuit immutabiliter vltimo fini coniunctus: ideo ab eo auerti non potuit. Inquantùm vero erat Deus, ſic eius humanitas erat organum deitatis, & ita peccatum in eo locum ha-

De libe.arb. lib.3.

3.ſent.d.12. q.1.

bere non potuit. Beatus tamen Bonau. concedit in Chriſto potentiam peccandi, ſed valdè remotã, quia videlicet habuit liberum arbitrium creatũ, quod de ſe eſt flexibile ad bonum, & malum. Et ſi inſtetur, quia dicit philoſoph. *Topic. lib. 4.* quòd Deus & ſtudioſus poteſt praua agere. Dicit Thom. allegando Rabi Moyſem, quòd illa auctoritas ſic eſt gloſanda, poteſt ſupple ſi velit: eſt autem impoſſibile, quòd velit. Vel dicendum, quòd illam propoſitionẽ ponit philoſophus per modum exempli, exemplorum autem non requiritur veritas. Ad primum argumentum dicendum, quòd licet Chriſtus potuerit dicere materialiter, tantùm illam orationem, non tamen ſignificatiuè aſſerendo, videlicet illam partem. Ad ſecundum argumentum dicendum ſecundum Sco. quòd natura quam aſſumpſit, erat de ſe poſſibilis peccare, quia nõ erat beata ex vi vnionis. Ad tertium dicendum, quòd illa maior eſt falſa de vi ſermonis, quia notat vnam cathegoricam ſequi ad vnam conditionalem, quæ conditionalis eſt neceſſaria, & cathegorica, ſequens eſt contingens: velle enim reſpectu huius, quod eſt peccare, includit neceſſario poſſe, quia velle peccare, eſt iam peccare: conſequẽs autem, ſcilicet poſſe hoc ſimpliciter eſt contingens, quia alicui naturæ conuenit, alicui non. Si tamen illa maior debeat aliquo modo verificari, ſic eſt exponenda, quod quis poteſt ſi vult, & debet, vel poteſt illud velle poteſt ſimpliciter, quia ſine illa determinatione, non ſequitur, cõſequens, puta ſi non poteſt hoc velle, niſi ex ſuppoſitione impoſſibilis, non eſt poſſibile ſimpliciter, ſicut aut ſumpta maiore, minor eſt falſa, ſcilicet Chriſtus potuit velle peccare, quia ſicut non potuit peccare, ita nec velle peccare.

Vtrum latria, vel dulia ſit Chriſti humanitas adoranda.

Scot. 3. diſtin. 9. q. 1. Thom. 3. p. q. 25. & 2. 2. q. 84. Durand. 3. d. 9 q. 2.

DEcimo quæritur. Vtrum latria, vel dulia ſit Chriſti humanitas adoranda. Primo arg. quòd non ſit adoranda adoratione latriæ, quia latria eſt cultus debitus ſoli ſummo domino, ratione ſummi dominij, ſed Chriſtus nõ

eſt ſummus dominus, ſecundum naturam humanam: igitur. Secundo arg. Chriſtus ſecundum naturam humanam adorauit, quia orauit, ergo ſecundum ipſam habuit ſuperiorem: igitur. Tertio arg. quantumcunque humanitas ſit vnita verbo, non excedit limites creaturæ, ergo non eſt adoranda, niſi cultu debito creaturæ. Quarto arg. ſuper illud pſalm. Adorate ſcabellum pedum eius. Dicit gloſa. Non adoratione latriæ, quæ ſoli Deo debetur. Quinto arg. Solum illud eſt latria adorandum, quòd eſt ſuper omnia diligendum, ſed Chriſtus tantùm ſecundum naturam diuinam eſt ſummè diligendus: igitur. Cōtrà. Dicit Dam. in ſuis ſententiis. Chriſtus eſt perfectus Deus, & perfectus homo, quem adoramus vna adoratione cum patre, & ſpiritu ſancto, & incontaminata carne eius. Primo notādum, quòd ſecundum Rabanum adorare eſt eum, qui adorandus eſt, tota mentis intentione quęrere. Eſt autem duplex adoratio, ſcilicet adoratio latriæ & duliæ. Dulia autem nominat reuerētiam debitam creaturæ intellectuali. Latria vero eſt cultus ſoli Deo debitus, & habet tria nomina in Græco. Primo enim dicitur latria, & interpretatur religio. Secundo modo dicitur theoſebia, id eſt diuinus cultus Tertio dicitur euſebia, id eſt bonus cultus. In latino etiam tria habet nomina. Primo enim dicitur religio. Vnde dicit Tullius, quòd religio eſt, quę ſuperiori naturę, *Rheto. lib. 3.* quam diuinam vocant cultum, cerimoniamq́ue affert. Secundo modo dicitur ſeruitus, loquendo ſimpliciter, quia ſic loquēdo, ſoli Deo debetur: iuxta illud. Dominū Deum tuum adorabis, & illi ſoli ſeruies. Tertio dicitur pietas, inquantum, ſcilicet tendit in diuina, vt patet per Aug. *De ciuit. Dei lib. 10.* Secū do notādum, quòd ſicut dicit Scot. *3. d. 9. q. 1.* Hoc nomen latria poteſt accipi æquiuoce. Vno modo pro cultu, ſiue reuerentia exhibita Deo in interiori actu, vel exteriori ratione ſummi dominij, vel ſummi boni. Alio modo pro habitu inclinante ad talem actum & talis habitus, cùm ſit rectè rationi cōſonus virtus eſt, non quidem theologica, quia nō habet pro obiecto immediato bonum increatum, ſed honorē deferendū domino increato. Eſt ergo virtus moralis, & potiſſimè continetur ſub iuſtitia, qua redditur ſuperiori, quod ſibi debetur. Quęſtio autē iſta non eſt dè latria virtute, ſed de actu, quia tētio, vel debitū, nō propriè

pertinent ad habitum,ſed ad actum,qui eſt immediatè in poteſtate noſtra. De iſto autem actu eſt præceptum affirmatiuum,quod licet obliget ſemper, non tamen ad ſemper. pro tempore autem legis Moſaycæ videtur determinatio facta fuiſſe ad actum huius præcepti per tertiũ præceptum decalogi. Tempore vero legis Euangelicæ, determinatio facta eſt ad diem dominicam, & alias feſtiuitates ſub eccleſiaſtico præcepto cadẽtes. Si alio tempore tenetur aliquis ad actum adorationis latriæ, dubium eſt, ſed hoc eſt certũ,quòd tenetur creatura intellectualis recognoſcere,& reuereri ſummũ dominum ſuum aliquando,& præcipuè temporibus ſupradictis.Tertio notandũ, quòd cũ quæritur.An Chriſto debeatur latria,ſolũmodo ſecundum naturam diuinam,ſicut dicit Scot.ly ſolũmodo poteſt accipi dupliciter, ſcilicet cathegoreumaticæ, vel ſincathegoreumaticæ. Primo modo dicendum eſt,quòd ſic,quia ſufficiens ratio ſummi adorabilis eſt in Chriſto, conſiderato ſecundum ſolam diuinam naturam. Si vero teneatur ſincathegoreumaticè, tunc notat excluſionẽ ab vno extremo reſpectu alterius, & hoc modo iterum diſtinguit Scot. quia poteſt excludere aliquid, vel à termino adorationis, vel à ratione adorandi. Secundo autem modo dici poteſt, quòd Chriſtus ſolummodo ſecundum naturam diuinam eſt adorandus, quia nulla eſt alia ratio debitę adorationis ſummo domino. Primo modo vero dicendum, quòd non ſolummodo ſecundum naturam diuinam eſt Chriſtus ſic adorandus, quia à terminó adorationis non debet excludi natura humana, quaſi ipſam includẽdo non poſſet totum adorari. Vnde dicit Dam. ꝙ adoramus verbum cũ carne,vbi ly,cùm accipitur aſſociatiuè,non autẽ copulatiuè,vt ſit ſenſus.Adoramus verbum cum carne,id eſt habens carnem ſibi vnitam: non autem cum carne quaſi adorantes verbum, & carnem, ita quòd ſit propoſitio copulatiua, & hoc conſiderando carnem, vt caro eſt,& non vt eſt vnita diuinitati. Exemplũ ad hoc eſt de toto,& partibus. Si enim reuereor hominem propter ſapientiam, & virtutes,totum reuereor corpus, ſcilicet & animam, non animam excludendo corpus ab ipſo reuerito. Similiter cũ totum hominem adoro, non honoro præciſę caput excludendo alias partes ab illa

adoratione. Et ſi arguatur contra prędicta, quia ſummum dominium nō cōſequitur immediate natura diuina, quia ſecundum Aug. Non fuit dominus niſi ex tempore ſicut creatura fuit ſerua: ſummum ergo dominium eſt ratione creationis: ſed tanta ratio dominij videtur competere Deo propter beneficium redemptionis, ſicut creationis: quia vt dicit Grego. Nihil naſci profuit niſi redimi profuiſſet. Et prætere per creationem confertur tātum bonum naturæ: per redemptionem vero bonum gratiæ, & gloriæ. Chriſtus autem fuit redemptor ſecundum humanam naturam: ergo etiam ſecundum illam, vt ſecundum rationem adorandi non abſolutè: ſed vt ipſa fuit ratio redimēdi debetur Chriſto adoratio, quæ & creatori. Reſpondet Sco. quòd & ſi ad maius ſummo non poſſit aliquis obligari, poteſt tamen ad idem multipliciter obligari. Si ergo tantam ſeruitutem in nobis exigit opus redemptionis ſicut opus creationis, tunc ei, qui principaliter effecit redemptionem, debetur ſumma adoratio ex alia ratione, quàm ex creatione: ſed non maior, & iſtud eſt verum ſi non tantum bonitas intrinſeca ſit ratio adorandi, ſed ipſa, vt communicatiua maximi boni in nobis, & hoc primarie ex ſe, & propter ſe: Chriſtus autem, & ſi fuit redemptor ſecundū naturam humanam, non tamen ſecundum eam principaliter effecit redemptionem, ſed tota trinitas. Chriſtus autem ſecundum naturam humanā meritorie tātum. Si autem dicatur, quòd ſumma bonitas intrinſeca Deo eſt ratio adorandi cum iſta non ſit alia, & alia propter alium, & alium effectum collatum creaturæ, tunc nō ſunt plures rationes adorandi quotcunq; beneficia nobis cōferat. Sed reſtat dubitatio. Quæ adoratio debeatur Chriſto, ſecundum ꝙ homo, ita quòd natura illa in qua exercuit opera redēptionis noſtræ, vt meritoria noſtræ ſalutis, ſit alia ratio huius adorationis. Dicendum ſecundū Sco. quòd ſicut latriæ exhibendæ ratio poteſt poni bonitas intrinſeca rei adorādæ abſolutè: vel bonitas illa, vt cōmunicans, ſe adoranti primo, & principaliter ſecundum maximum bonum adorantis: ita etiam poteſt poni ratio adorationis yperduliæ, vel bonitas intrinſeca rei adoratę abſolute: vel prout per ipſam tanquam per cauſam ſecundam cōmunicatur adoranti magnum bonū. Si pri-

De Trinit. libr. 7.

ma via teneatur, non debetur Chriſto ſecundum naturam humanam: adoratio maior, vel ex alia ratione ex hoc, ꝙ eſt redẽptor, quàm ſi non eſſet redemptor ſicut, nec ſecũdum illam viã debetur Deo adoratio maior ex hoc, quòd eſt creator. Si autem alia via teneatur, poteſt hic dici de yperdulia, ſicut de latria dictum eſt reſpectu Dei, ſcilicet, quòd Chriſto, quia redemptor eſt, debetur maior reuerẽtia, quàm ſi non eſſet redemptor: & hæc ſi illa quæ debetur, & tunc non eſſet maxima, vel ſi illa eſſet maxima, deberetur ſibi modo eodem ex alia ratione. His præmiſſis, ponenda eſt talis conclu. Humanitati Chriſti, inquantum eſt deitati coniuncta, debetur adoratio latriæ: ipſi vero abſolutè conſideratę nõ debetur latria: ſed nobilior ſpecies duliæ, ſcilicet yperdulia: patet ſatis ex dictis. Eſt tamen prima pars ſic intelligenda, quòd naturę humanæ in Chriſto debetur latria, non tãquam rationi adorationis, ſed tanquam termino. Ad primum, ſecundum, & tertium arg. dicendum, quòd probatur, quòd Chriſtus ſolũmodo eſt latria adorãdus ſecundum naturam diuinam, prout ly ſolummodo excludit omne aliud à natura diuina, vt rationem adorandi. Ad quartũ arg. dicendum, quòd auctoritas illa intelligenda eſt de carne Chriſti, vt termino totali adorationis, cõſiderando videlicet eam ſecundum ſe: vel ſi gloſa loquatur de carne, inquantum eſt vnita. Reſpondendum eſt mõ ſuperius dicto de rõne adorandi. Ad quintum arg. dicendum, quòd ponẽdo bonitatem intrinſecã ſummi ſe ſe rõnem adorationis concedenda eſt maior, & minor diſtingui poteſt mõ ſuperius dicto. Si autem teneatur, quòd ratio adorationis ſit bonitas ſumma, vt ſe ſummæ cõmunicans ipſi adoranti: tunc dicendum, quòd licet illud ſolum, quod ſumme eſt adorandũ ſit ſuper omnia diligendum, non tamen ecõuerſo. Sed dubium videtur, quomodo Chriſtus totus, nõ excluſa videlicet natura humana, nõ ſit ſumme diligendus, ſicut totus ponitur adorandus, non excludẽdo naturam à termino adorationis. Cum enim illa vnio non ſit ſumme diligẽda, quia eſt bonum creatum, ideo nec ipſum totum quod habet totalitatem ſuã per iſtam vnionem poteſt dici, quòd actus diligendi diſtinctè reſpuit naturã diligibilem, ſicut obiectũ, & ita totum ſumme diligitur, quod tamen ſumma adora-

tione adoratur, quia adoratio confuſe,exhibetur toti : dilectio autẽ reſpicit diſtinctè naturã in termino dilectionis. Sed ſi dilectio tendere poteſt æquè cõfuſe in obiectũ, ſicut adoratio poteſt cõcedi, quòd totus Chriſtus habens naturam humanã, ſit ſumme diligendus, licet natura humana non ſit ratio ſumme diligibilitatis, nec etiam vnio naturæ humanæ ad verbũ. Qualitercunq; autem ſi ſicut trinitatem adoramus vna adoratione,& diligimusvna dilectione, non excludendo proprietates,perſonales ab eſſentia,quæ tamen proprietates nõ ſunt formaliter infinitæ, ita etiam tutum eſt in duabus naturis adorare, & diligere : & ita verbũ habens naturam humanam,poteſt ſumme diligi,licet ipſa natura nõ ſumme diligatur,nec etiam ipſa vnio naturæ ad verbum,cum ſit creata.

Vtrum virgo Maria fuerit exépta ab originali peccato.

Tho.3.p.q 27.ar.1. Scot.3.d.3.q.1. Dur.3 d.3.q.2.

CIrca quintum ſuperius in prima parte huius quarti tractatus propoſitum, vbi dicendum eſt de Chriſti conceptione in virgine matre. Primo inquirendũ de puritate virginis concipientis, videlicet. Vtrum fuerit exempta ab originali peccato. Primo arg. quòd nõ,quia ad Ro 5.dicitur.Omnes in Adam peccauerunt,& nõ niſi, quia fuerunt in eo ſecundum rationẽ ſeminalem,ita autẽ fuit in eo beata virgo. Secundo arg.dicit Damaſce.ſpirituſſanctus purgauit eam : purgatio autem non eſt niſi à peccato,igitur.Tertio arg.Dicit Bernar.quòd fuit in peccato originali concepta: & hoc probat in quadã epiſtola, quia non fuit ſanctificata ante conceptum, cum tunc non eſſet nec in conceptu,quia ibi fuit libido. Quarto arg. Si beata virgo non cõtraxiſſet peccatum originale, non indiguiſſet redemptore, nec redemptor aperuiſſet ſibi ianuam,quia non fuiſſet ſibi clauſa,ergo Chriſtus non eſſet vniuerſalis redemptor. Quinto arg.Maria habuit pœnas communes humanæ naturæ: vt ſitim,famẽ,& huiuſmodi, quæ nobis inſunt propter peccatum originale. Contra Auguſt.dicit. Cum de peccatis agitur, de Maria, nullam prorſus volumus habere quæſtionem. Et Anſel.de conce-

Rom. 5.

Lib. de Concept. virg.

De na. & gratia, libr. 1.

ptu virginali. Decuit, vt ea puritate, virgo niteret, qua maior ſub Deo nequit intelligi, poteſt autem intelligi pura innocentia ſub Deo. Primo notãdum, quòd opinio multorum fuit beatam virginem fuiſſe cõceptam in peccato originali, propter ratiões, & auctoritates prius adductas,
3.d.3.q.1. & alias conſimiles. Sed contra illas opiniones, ſic arguit Scot. Quia perfecta eſt excellentia Chriſti, inquãtum eſt redemptor, reconciliator, & mediator. Ex hac via arguit ſic Sco. Perfectiſſimus enim redemptor, & mediator habet perfectiſſimum actum mediandi, reſpectu alicuius perſonæ pro qua mediat, ſed Chriſtus eſt perfectiſſimus mediator, & non habuit excellentiorem gradum mediãdi, reſpectu alicuius perſonæ, quàm reſpectu Mariæ: ergo reſpectu eius habuit perfectiſſimum gradum mediandi: ſed hoc non eſſet, niſi meruiſſet eã præſeruari à peccato originali: quod probat Scot. tripliciter. Primo per cõparationem ad Deum, cui reconciliat. Secundo per cõparationem ad malum à quo liberat. Tertio per comparationem ad obligationẽ perſonæ, quam recõciliat. Ex prima via ſic arguit. Nullus perfectiſſimè placat aliquẽ pro offenſa alicuius cõtrahẽda, niſi preueniat ne illi offendatur. Nam ſi iã offenſum placat, vt remittat non perfectiſſimè placat: ergo Chriſtus nõ perfectiſſimè placaſſet trinitatẽ reſpectu Mariæ, niſi præueniſſet, vt ei trinitas nõ offenderetur. Et ſic, vt ipſa nõ haberet culpã originalẽ. Ex ſecũda via arguit dupliciter. Primo ſic. Perfectiſſimus mediator mereretur amotionẽ omnis pœnæ ab eo, quã reconſiliat: ſed culpa originalis eſt maior pœna, quã ipſa carentia diuinæ viſionis. peccatũ enim eſt maxima pœna naturæ intellectualis. Nobilior.n. eſt voluntas inquantũ eſt habens affectionẽ iuſtitiæ, quã cõmodi: ſed viſio Dei eſt, ſecundũ affectionẽ cõmodi, igitur non tanta pœna eſt carentia diuinæ viſionis, ſicut iuſtitiæ originalis, ergo ſi Chriſtus perfectiſſimè recõciliauit Mariã, meruit culpã originalem ab ea auferri. Secũdo ſic. Chriſtus immediatius videtur fuiſſe recõciliator noſter, à peccato originali, quàm actuali. neceſſitas enim incarnationis, & paſſionis communiter aſſignatur, ex peccato originali: ſed ſupponitur communiter, quòd Mariam præſeruauit ab omni peccato actuali: ergo, & ab originali. Ex tertia via ſic arguit. Perſona

reconſiliata, non ſummè obligatur mediator, niſi ab eo ſummum bonum habeat, quod poteſt per mediatorem haberi, ſed innocentia illa, ſcilicet præſeruatio à culpa contrahenda, poteſt haberi per mediatorem Chriſtum & hoc eſt excellentius beneficium, ſic præſeruari, quàm poſt lapſum reparari: ergo nulla perſona ſummæ tenebitur Chriſto, vt mediatori, ſi nullam præſeruauit à peccato originali. Secundo notandum, quòd conceptio alicuius, poteſt dici tripliciter. Primo modo dicitur virilis ſeminis ſuſceptio in muliere, & eius cum ſemine mulieris commixtio. Secūdo modo dicitur corporis formatio. Tertio modo dicitur ipſius animæ infuſio. & hoc modo in propoſitio loquimur de conceptione. tunc enim incipit aliquis eſſe filius Adæ & Eue, & non ante tunc ergo, & non ante peccatum incurrit originale. Vnde hoc modo ſumitur conceptio, quando dicimus conceptionem virginis fuiſſe ſanctam & immaculatam. Non enim intendit eccleſia celebrare feſtum conceptionis acceptæ, pro ſeminum commixtione: tunc enim nondum erat Maria, & ideo nedum erat ſanctificata. Tertio notanda ſunt tria præambula, ſecundum Scotum. Primum eſt, quòd Deus potuit facere, quòd Maria nunquàm fuiſſet in peccato originali. quod declarat Scot. quia gratia æquiualet originali iuſtitiæ, quantum ad acceptionem diuinam. Poteſt autem Deus in primo inſtanti animæ infundere ſibi gratiam. Secundum eſt. Potuit Deus feciſſe, vt Maria tantum eſſet in peccato in vno inſtanti. probat Sco. quia potuit eſſe tempore illo quo fuit cōcepta in peccato, ergo ſimiliter potuit eſſe in gratia, nec neceſſe fuit tunc quòd fuiſſet in gratia in primo inſtanti illius temporis, cum enim Deus voluntariè agat, & non neceſſario, poteſt agere in tempore, in cuius primo inſtanti non egit. Tertium eſt. Potuit Deus facere, vt per aliquod tempus Maria eſſet in peccato, & in vltimo inſtanti illius temporis purgaretur, & hoc eſt ſatis manifeſtum. Quod autem horum trium, quæ oſtenſa ſunt eſſe poſſibilia factum ſit, probabile videtur, quòd excellentius eſt attribuere Mariæ. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Beata virgo fuit totaliter immunis ab originali peccato. patet ſatis ex dictis. Ad primum argu. & ad omnes auctoritates, quæ

videntur ſonare Mariam habuiſſe originalem culpam dicendum,ſecundum Sco. quòd quilibet filius Adæ naturaliter eſt debitor originalis iuſtitiæ. & ideo omnis talis habet,vnde contrahat peccatũ originale,ſed ſi alicui primo inſtãti creationis animæ detur gratia,ille,licet careat originali iuſtitia, nunquàm eſt debitor eius, quia merito alicuius prçuenientis peccatum datur ſibi gratia, quæ æquiualet illi iuſtitiæ quantum ad acceptionem diuinam, immo excedit omnes, ergo tales auctoritates intelligendæ ſunt de lege communi.Maria autem exempta fuit per priuilegium,quia ei primo inſtanti collata eſt gratia. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd Damaſcenus loquitur,non de purgatione à peccato,ſcilicet de purgatione à minus perfecto ad magis perfectum,ſicut in multis capitulis cæleſtis ierarchiæ legitur in angelis beatis eſſe purgatio. Ad tertium arg.dicendum,quòd in inſtãti conceptionis fuit ſanctificata non à culpa,quæ tũc infuit, quia nulla fuit, ſed à culpa, quæ tunc infuiſſet, niſi tunc gratia illi animæ infuſa fuiſſet. Et cum dicitur ibi fuit libido:dicendum quod licet fuerit libido in conceptione, quæ dicitur ſeminum commixtio, non tamen in conceptione, quæ eſt coniunctio naturarum, ſcilicet animæ & corporis, & dato, quod in conceptione ſeminum fuiſſet creatio animæ, non fuiſſet inconueniens aliquod gratiã tunc fuiſſe infuſam, propter quam anima contradixiſſet aliquam infectionem à carne cum libidine ſeminata. Ad quartum argumentum dicendum, quòd conſequentia non valet, ex modo enim purgationis contraxiſſet originale, niſi fuiſſet præuenta per gratiam. Et ſi arguatur, quia prius fuit naturaliter filia Adæ, quàm habuerit gratiam,in illo autem priori tenebatur ad iuſtitiam originalem, & non habuit,ergo contraxit originale. Dicendum, ſecundum Sco. quòd natura animç præcedit naturaliter carentiam originalis iuſtitiæ, & iuſtitiam illam originalem, quia quantum eſt ex parte ſubiecti, quod eſt prius naturaliter vtroque oppoſito prius naturaliter priuatio ineſſet, nec oportet prius eſſe ſub priuatione, quam ſub oppoſito. Exemplum ſi materia comparatur ad formam, & ad priuationem, prius naturaliter eſt materia non habens formam, quàm habens, non quòd in illo inſtanti,

in quo habet formam realiter, non habeat eam, quia tunc contradictoria, eſſent ſimul, ſed quia tunc materia, quantum ex ſe dimiſſa, ſibi non haberet formam, ſi aliud habens non daret. Similiter ſubiectum eſt prius naturaliter vtroque oppoſito, quia prius naturaliter eſt vnumquodq; illud, quod eſt in ſe, quãdo fit, vel non fit aliquod quod eſt ab aliquo. & ita, licet materia prius ſit priuata quàm formata, non tamen ſequitur, quòd ipſa aliquãdo ſit, non ſub forma. Similiter licet prius natura, ſit aliquid in ſe quàm priuata, vel formata, non tamen ſequitur, quòd ipſa aliquãdo ſit in ſe, ita quòd nec ſub priuatione, nec ſub forma, quia hoc modo non eſt prius, niſi ſecũdũ propriam rationem eius, quod dicitur prius. Cõcedendũ eſt igitur, ꝙ prius naturaliter Maria fuit filia Adæ, quàm iuſtificata. ſed non ſequitur ergo in illo inſtanti fuit priuata, quia natura animæ, ita naturaliter præceſſit priuationem iuſtitiæ, ſicut ipſam iuſtitiam, ſed tantum hoc poteſt inferri, quòd in ratione naturæ, quæ eſt fundamentum filiationis Adæ, nec includitur iuſtitia, nec eius carentia, quod eſt verum. Et ſi dicas ipſa prius naturaliter eſt carens iuſtitiæ, quam habens eam. dicendum, quòd hæc prius natura nunquàm ineſt ſibi, ſed tantum ineſſet ſi cauſa extrinſeca, non poneret oppoſitum eius ineſſe. Licet enim in ordine naturæ, qui eſt inter poſitiua, id quid eſt prius in eſſendo, tamen quando eſt inter oppoſita priuatiuè prioritas per comparationem ad tertium non oportet, quòd prius primo inſit, quamuis ineſſet ſi aliud non impediret. Sed iterum argui poteſt, quia Materia non fuit iuſta, in primo iuſtanti naturæ, ergo tunc fuit iniuſta, vel non iuſta, ex ſecundo periarmenias. Dicendum, quòd talis conſequentia non valet in prædicatis compoſitis. Vnde non ſequitur. Non eſt album lignum, ergo non eſt album lignum. Ita non ſeqqitur. Maria non eſt iuſta, in primo inſtanti .i. ratione ſui, ergo eſt non iuſta ratione ſui. quia neutrum illorum eſſentialiter includit. Et ſi dicas in primo inſtanti naturæ, verè intelligitur non iuſta. dicendum, quòd non, ſed verè non intelligitur iuſta, quia abſtrahentium, non eſt mendacium. ſecundo phiſicorum. Ad illud autem, quod dicitur de apertione ianuæ, patet, quia ianua fuit ſibi aperta per t. c. 17.

meritum paſſionis Chriſti præuiſæ, & ſpecialiter acceptatæ, in ordine ad hanc perſonam, vt ei ianua nunquàm clauderetur. Si autem inferas ſi mortua fuiſſet, ante paſſionem filij vtrum fuiſſet beata. Dicendum, quòd ſicut patribus iam ab originali purgatis, non patuit ianua quouſque paſſio Chriſti fuit exhibita, ita probabile eſt, quòd nec beatæ virgini, & quod ad limbum patrum deſcendiſſet. Ad quintum argumentum dicendum, quod non concludit, poteſt enim mediator reconciliare aliquem, vt auferantur ab eo pœnæ ſibi inutiles, & relinquatur in pœnis vtilibus. Originalis autem culpa, non fuiſſet vtilis Mariæ, pœnæ vero tēporales fuerunt vtiles, qa in eis meruit.

Vtrum Beatiſsima virgo Maria Chriſtum concipiens, verè fuit mater Dei & hominis.

Scot. 3. d. 4. q. 1. Thom 3 p. q. 35. art. 3. & 4. Duran. 3. d. 4. q 2.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundo quæritur. Vtrum beatiſſima virgo Maria Chriſtum concipiens, verè fuerit mater Dei & hominis. Primo ar. ꝙ non, quia contraria non poſſunt eidem ſimul ineſſe, etiā per potentiam diuinam, quia tūc eſſent
4.met.t.c.15. contradictoria ſimul vera de eodem. vt patet per philoſophum. ſed virginitas & maternitas opponuntur contrariæ. igitur, Secundo arg. Mater ſe habet actiuè in generatione prolis: ſi enim paſſiue tantū Adam eſſet mater Eue & limus eſſet mater Adæ, ſed beata virgo, non ſe habuit actiuè in generatione Chriſti, quia hæc generatio fuit in
Augu. 10. ſuper ge. inſtanti. virtus autem creata non operatur in inſtanti ad id quod natum eſt fieri in tempore. igitur. Tertio arg. dicit Chriſtum non deſcendiſſe à parentibus, ſecundum ſeminalem rationem. ſed ſi beata virgo ſe habuiſſet actiuè reſpectu formationis corporis Chriſti, videretur corpus illud formatum fuiſſe, ſecūdum rationem ſeminalem. igitur. Contra. Concipies in vtero, & paries filium.
Luc. 1. Primo notandum, quòd opinio aliquorum eſt, quòd ſolus pater habet rationem actiui, & mater rationem paſſi-

ui, ita quòd ipſa tantum miniſtrat materiam prolis, & in ſolo ſemine patris, eſt vis actiua & formatiua. Et hæc videtur eſſe opinio philoſophi, cõparantis virtutem ſeminis patris artificis, & materiam miniſtratã à matre, ligno de quo artifex facit ſcannum. Sed contra hoc arguitur, quia formas eiuſdem ſpeciei conſequuntur potentiæ naturales eiuſdem ſpeciei, ſed mas & fœmina, ſunt eiuſdem ſpeciei. ergo formas eorum conſequitur potentia eiuſdẽ rationis. igitur. Vnde etiam dicit Dama. quod beata virgo, ſimul habuit virtutem ſuſceptiuam, & virtutem generatiuam. Ad philoſophum autem dicendun eſt, ꝙ intẽdit dicere, quod agens principalius eſt pater, & minus principale mater: ipſa tamen principalius miniſtrat materiam. Vnde dicit Auicen. in primo canonis Galenum fuiſſe huius opinionis. Secũdo notandum, quod opinio bona eſt, quod Maria miniſtrauit materiam in qua erat vis actiua, ſed illa vis nõ habuit actionem aliquam, quia eius actionem pręuenit. ſſ. ſubito formans corpus de miniſtrata materia. Dicitur ergo virgo mater Chriſti pro eo, quod præbuit materiam illam inquãtum eſt ex parte ſui erat vnde ageret. Sed contra. Si quis etiam perfectiſſime actiuus haberet lignum approximatum, & tamen præueniretur ab agente fortiori calefaciente lignũ, nullo modo ignis eſſet cauſa agẽs reſpectu illius caloris: ergo ſimiliter in propoſito. Eſt autem alia opinio Guillermi Varro. quod Mariæ collocata fuit vis ſupernaturalis, ſecundum quam potuit cooperari ſpirituſancto in inſtanti. Sed cõtra hoc arguit Sco. quia ex hoc ſequeretur, quod non per ſe, & verè egit ad formationem corporis Chriſti: ſed ſolum per accidẽs. Item non videtur, quòd potentia vegetatiua ſit capax accidentis ſupernaturalis. Item quomodo erit accidens formalis, ratio producendi ſubſtantiam, quæ ſit terminus generationis. Dicendum ergo breuiter. ſecundum Scotum, quòd Maria potuit cooperari ſpirituiſancto, ſecundum cauſalitatem ſuam, quod probat, quia nihil ab ea aufertur per hoc, ꝙ ſpirituſſanctus præueniendo cauſalitatem alterius cauſæ, ſcilicet patris ſupplet vicem ipſius patris. Eſt tamen aduertendum, quod potentia actiua cauſæ inferioris, nunquàm eſt in potentia propinqua ad effectũ, niſi cauſa ſuperiore agente, ſi inferior ſit cauſa

De anima. lib. lib. 15.

11. *Meta. ſ. c. 78.*

naturalis. Et ideo dicit Dama. quòd ſpirituſſanctus dedit Mariæ vim generatiuam:ideſt potentiam generãdi propinquam, ſecundum vim ſuam naturalem qua erat naturaliter fœcunda.i. potens naturaliter generare, cooperãdo patri naturali : non.n. naturaliter erat ſterilis. Tertio notandum,ꝙ Anſel.dicit hanc generationem fuiſſe miraculoſam,& hoc quidem verum eſt, vt dicit Sco.quantum ad modum reducendi potentiam naturalem, actiuam Mariæ ad actum, quæ naturaliter non reducitur ad actũ, niſi à cauſa actiua, determinata naturali. ſ. à vi actiua patris naturalis. Fuit etiam miraculoſa, quantum ad modum producendi in illa generatione, quia vel fuit omnino ſubito qualis non eſt proceſſus naturalis in generatione hominis vel fuerit ſucceſſiua illi motus,qui pręceſſerunt generationẽ iſtam breui tempore fuerunt in quanto, non ſunt nati fieri naturaliter. Ex parte vero ipſius potentiæ actiuæ Mariæ erat naturalis, quia iſta potentia erat ei naturalis, ſecundum quam erat naturaliter fœcũda,& potuiſſet concepiſſe à patre naturali.Et quo ad hoc poteſt dici naturalis mater Chriſti. Et tamẽ propter modum exequendi, non naturalẽ, poteſt dici nõ naturaliter ſcilicet miraculoſe genuiſſe. His præmiſſis ponendę ſunt tres concluſiones. Prima eſt Beata virgo, vere eſt mater Chriſti hominis:patet, quia fecit in generatione Chriſti hominis,quicquid aliæ matres faciunt in generatione filiorum ſuorum. Secunda concluſio. Beata virgo,verè dicenda eſt mater Dei, patet per Dama. dicentem Dei genitricem verè ſanctam Mariã prædicamus. Sicut enim verus Deus, ex ipſa genitus eſt:ita ipſa verè Dei genitrix dicitur. Deum enim aimus ex ipſa genitum eſſe, non vt deitate verbi principiũ eſſendi accipiente ex ipſa,ſed Dei verbo ex ipſa incarnato & genito. Non enim hominem nudum genuit : ſed Deum verum non nudum ſed incarnatum, vel videtur dicere, quòd genuit poſtea ſicut ipſe etiam poſtea determinat. Genuit autem illud ſuppoſitum, non ſecundum naturam diuinam ſed humanam. Tertia concluſio. Beata virgo dici poteſt quodam modo mater naturalis Chriſti, & quodam modo non pater, ex tertio notabili. Ad primum argumentum dicendum, quòd virgo & mater non opponũtur aliqua oppoſitione formali.

Lib. de conceptu virginali.

formali. Virginitas enim tantum priuat actionem cauſæ ſuperioris naturalis. non autem virtutem actiuam matris. Maternitas enim non neceſſario ponit actionem illius cauſæ ſuperioris. Ideo ſi aliquis ſuppleat actionem illam cauſæ naturalis: poteſt eſſe maternitas ſecundum rationem ſuam:& tamen cum priuatione actionis cauſæ naturalis ſuperioris, & ita cum virginitate. Ad ſecundum argumentum negatur minor, & ad probationem dicendum, quòd ſi in toto tempore præcedẽte cooperata fuiſſet, bene concederetur in vltimo inſtanti potuiſſe cooperari ad formam inducibilem in illo inſtanti,ſed nõ fuiſſet tũc cooperata in inſtanti per illã operationem factam in tempore,quia illa tunc non fuiſſet,igitur tantum per virtutem actiuam, quam tunc habuiſſet eãdem quàm prius. Ad tertium argumentum dicendum, quòd ſolus ille effectus producitur ſecundum rationem ſeminalem, ad cuius productionem vis actiua creata concurrit, vt totalis cauſa, non ſic autem erat in propoſito, quia & ſi Maria per vim naturalem egerit, non tamen totalis cauſa erat naturalis,ſed principalior erat ſpiritusſanctus.

Vtrum conueniens fuerit filii Dei conceptionem Virgini Mariæ nunciari per angelum corporaliter apparentem.

D. Thom. 3. p. q. 30. arti. 2.

QVÆSTIO TERTIA.

TErtio quæritur. Vtrum conueniens fuerit filij Dei conceptionem Virgini Mariæ nunciari per angelum corporaliter apparentem? Primo arguitur, quòd non. Annunciatio enim ad hoc ſolum videbatur neceſſaria, vt virginis conſenſus haberetur, ſed conſenſus eius non videtur fuiſſe neceſſarius, quia prænunciatio conceptionis Chriſti, fuit prophetia prædeſtinationis, quæ ſine noſtro completur arbitrio, vt dicit quædam gloſa Mat. 1. Secundo arguitur. Supremis angelis fit reuelatio *Matt 1.* immediate à Deo, vt dicit Dionyſius, ſed mater Dei ſu- *Celeſt. hierar.cap 7.* perior eſt omnibus angelis,ergo conceptio Chriſti ſibi

debuit nunciari immediate à Deo, & non per angelum. Tertio arguitur. Viſio imaginaria videtur eſſe nobilior, quàm corporalis, ſicut imaginatiua eſt altior potentia quã ſenſus, ſed angelus apparuit Ioſeph in ſomnis ſecundum imaginariam viſionem, vt patet Matth.1.& 2.ergo videtur, quòd ſic apparere debuit virgini, & non viſione corporali. Contra. Auguſt. in quodam ſermone inducit virginem ſic dicentem. Venit ad me Gabriel archangelus facie rutilans, veſte choruſcãs, inceſſu mirabilis, &c. Notãdum, quòd infima conuenienter habent reduci ad ſuprema per media, vt docet Dionyſius. Angeli autem medij ſunt inter nos & Deum: ideo conuenientiſſimum fuit, vt in miniſterio conceptionis Chriſti, per quam in Deum reducimur angeli eſſent medij. Hoc præmiſſo ponenda eſt talis concluſio. Conueniens fuit conceptionem verbi nũciari beatæ virgini per angelum corporaliter apparentem? Prima pars ſic probatur à beato Tho. quia decebat vt mens virginis prius de Chriſto inſtrueretur, quàm carne eum conciperet. Vnde dicit Auguſtinus libro de virginitate, Beatior fuit Maria cõcipiendo fidem Chriſti, quàm concipiendo carnem Chriſti: igitur, &c. Secunda pars videlicet, quòd per angelum: probatur ibidem: quia hoc erat cõueniens, vt eſſet correſpondentia humanæ reparationis ad præuaricationem: iuxta illud Bedæ in omelia. Aptum profecto eſt humanæ reparationis principium, vt angelus à Deo mitteretur ad virginem partu cõſecrandam diuino, quia prima perditionis humanæ cauſa fuit cum ſerpens à diabolo, mittebatur ad mulierem ſpiritu ſuperbiæ decipiendam. Tertia pars ſic probatur, quia veniebat angelus nũciare incarnationem inuiſibilis Dei, per quam fieret nobis viſibilis: ideo conueniens fuit, vt hæc nunciatio fieret per inuiſibilem creaturam apparentem in forma viſibili. Ad primum argum. dicendum, quòd prophetia prædeſtinationis impletur ſine noſtro arbitrio cauſante, non tamen conſentiente. Ad ſecundum argumentum dicendum, quod licet quantum ad diuinam præuiſionem Maria eſſet ſuperior angelis: tamen pro tunc erat inferior ſecundum ſtatum. Nec ab angelo docetur, quod incarnatio eſſet facienda, cum illam iam ex prophetis accepiſſet: ſed quod in ea actu

Matt 1.& 2.

In lib. Celeſt. hierar.

complereтur. Vnde dicunt aliqui, ꝙ dum apparuit ei angelus, legebat illud Eſayæ. vij Ecce virgo concipiet, & pariet, &c. Et optabat ancillam eius fieri, qui dominum portare mereretur. Ad tertium arg.dicendum,quod licet imaginatiua ſit altior potentia,quàm ſenſus exterior:quia tamen principiũ humanę cognitionis eſt ſenſus exterior: ideo in eo conſiſtit maxima certitudo:ſemper.n.oportet, ꝙ principia cognitionis ſint certiora: ideo Ioſeph non tam excellentẽ apparitionem habuit, ſicut virgo Maria.

Vtrum beata Virgo meruerit Chriſtum concipere.

QVÆSTIO QVARTA.

QVarto quæritur. Vtrum beata virgo meruerit Chriſtum concipere? Arg. ꝙ ſic,quia Beata, quæ credidiſti &c. Sed conſtat quod fides non fuit cauſa efficiens conceptionis, ergo fuit cauſa meritoria. Contra. Incarnatio Chriſti pertinet ad maximam gratiam, ſecundum Auguſt. ergo non eſt ex merito. Notandum ſecundum Bona. quòd poſſumus loqui de merito ſecundum triplicem gradum. Eſt.n meritũ congrui, quo aliquid alicui eſt cõferẽdum ex cõdecentia:licet nondum ſit dignus,hoc modo peccator dicitur mereri ſibi gratiã,cum ad gratiam ſe diſponit. Eſt etiam meritum digni,quo ſcilicet aliquis dignus eſt,vt ei aliquid conferatur,vel alteri,pro quo meretur:hoc modo iuſtus orans pro alio meretur exaudiri. Eſt præterea meritum condigni, quo.ſ.ille qui meretur, ius habet ad receptionem eius, quod meretur: & hoc merito aliquis ex tanta charitate meretur tantã gloriam. Hoc præmiſſo, ponenda eſt talis concl. Beata virgo meruit concipere filium Dei merito congrui, & merito digni: ſed nõ merito condigni. Prima pars probatur, quoniam præ nimia ſua puritate, humilitate, & benignitate idonea erat, vt efficeretur mater Dei. Secunda pars probatur: quia poſt annunciationem angelicã tanta copioſitas gratiæ ſpiritusſancti in eam deſcendit, vt non ſolum congruitatem: ſed etiam dignitatem haberet ad concipiendum filium Dei. Tertia pars probatur: quia mulierẽ fieri matrem Dei excedit omne meritum:ideo fuit ex mera

Luc. 1.

3. d. 4.

Dei benignitate,& gratia. Ad ar.dicendum,quod procedit de merito ſecundũ primam, & ſecũdam acceptionẽ.

Vtrum Chriſti conceptio fuerit ex merito patrum ſanctorum.

Bon. 3. diſt. 4. quaeſt. 1.

QVinto quæritur. Vtrum Chriſti conceptio fuerit ex merito ſanctorum patrum? Arg. quòd ſic: quia qui meretur principale meretur, & acceſſorium: ſed incarnatio filij Dei fuit ordinata ad noſtram glorificationem, ſicut acceſſorium ad principale: glorificationem autem meruerunt ſancti: igitur. Contra. Dicit apoſtolus. *Tit. 3.* Apparuit benignitas, & humanitas ſaluatoris noſtri Dei, non ex operibus iuſtitiæ, quæ fecimus,&c. Notandum *3. d. 4. q. 1.* ſecundum Bonauen.quòd de beneficio incarnationis loqui poſſumus tripliciter. Vno modo,quantũ ad eius ſubſtantiã ſecundo modo quantũ ad eius efficaciã,quæ eſt liberatio à ſeruitute culpæ, & à reatu carentiæ viſionis diuinæ. Tertio modo quantum ad temporis circunſtantiam, vt ſcilicet,quòd accelerarетur,& fieret tempore nobis opportuno. His præmiſſis,ponenda eſt talis concluſio. Licet antiqui patres non meruerint conceptionem,ſiue incarnationem filij Dei, quantum ad eius ſubſtantiam: tamen meruerunt eius efficaciam,& temporis accelerationem. Prima pars probatur, quia illud non cadit ſub merito, quod eſt ratio omnis meriti: ſed incarnatio ſecundum eius ſubſtantiam, videlicet ipſa vnio hypoſtatica eſt huiuſmodi. Nemo enim meruit niſi in fide mediatoris, aut explicita,aut implicita:igitur.Vnde ſuper illud pſalm. Reſpice in teſtamentum ſanctum tuum. Dicit gloſa. Memineram promiſſionis, quia merita defecerunt:& loquitur de promiſſione incarnationis. Secunda pars probatur:quia ſancti patres meruerunt liberari à reatu carentię diuinæ viſionis, & captiuationis diaboli. Tertia pars patet,quia ſuper illud pſalm. Propter miſeriam inopum, & gemitum pauperum, nunc exurgam dicit Dominus.Glo. Exurgam, id eſt mittam filium propter gemitum paupe-

rum, qui pro peccatis conteruntur, & gemunt. Ad argumentum dicendum, quod maior habet inſtantiam quando acceſſorium non ſolum præparat ad præmium, ſed etiam præparat ad meritum. Incarnatio autem præbebat ſanctis patribus vtam merendi per fidem ſcilicet ipſius. Præterea illa maior non habet veritatem, quando illud neceſſarium non neceſſario adhæret principali, & huiuſmodi eſt incarnatio, quoniam aliter potuit nos Deus glorificare, poteſt etiam concedi, quòd quantum ad efficaciam liberationis ſancti patres meruerunt beneficium incarnationis: non tamen ſimpliciter, vt dictum eſt.

Finis primæ partis.

SEQVITVR SECVNDA PARS.

EXPEDITA prima parte huius quarti tractatus, in qua dictum eſt de verbi incarnatione: & de his, quæ concernunt incarnationem. Nūc in hac ſecunda parte dicendum eſt de incarnati verbi peregrinatione. Vbi fienda eſt triplex conſideratio. Prima quomodo per natiuitatem hanc peregrinationem inchoauit. Secunda quomodo in hac peregrinatione ſe nobis conformauit. Tertia quomodo ſic peregrinando nos multipliciter informauit.

Vtrum Chriſto ſit attribuenda alia natiuitas præter æternam.

CIrca primum, primo quæritur. Vtrum Chriſto ſit attribuenda alia natiuitas præter æternam. Primo ar. quòd non. Naſci enim eſt quaſi quidam motus quo res prius non exiſtens accipit eſſe: ſed Chriſtus fuit ab æterno: ergo non potuit temporaliter naſci. Secundo ar. Illud quod eſt in ſe perfectum, natiuitate non indiget: ſed perſona filij Dei ab æterno eſt perfecta: igitur. Tertio,

argu. Quod duabus natiuitatibus naſcitur bis naſcitur: ſed hæc videtur eſſe falſa (Chriſtus eſt bis natus) quia natiuitas qua de patre natus eſt, interruptionem nõ patitur cum æterna, quod tamen requiritur ad hoc aduerbium bis: ille enim dicitur bis currere, qui cum interruptione currit. Contra. di. Dam. in iij. Confitemur Chriſti duas natiuitates: vnam, quæ eſt ex patre æternam: & vnam, quæ eſt in vltimis temporibus propter nos. Notandum, quòd ſicut dicit Tho. Natiuitas poteſt attribui alicui dupliciter. Vno modo ſicut obiecto. Alio modo ſicut termino. Primo modo attribuitur ei, quod naſcitur, quod eſt proprie hypoſtaſis, & non naturæ. Secundo modo attribuitur naturæ, quæ eſt terminus generationis, poſſibile eſt autem omni ſubiecto plures tranſmutationes in eſſe, quis tamen neceſſe eſt ſecundũ terminos variari. Nõ eſt tamen per hoc intelligendum, quòd natiuitas æterna ſit mutatio, ſed quia ſignatur per modũ mutationis. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Præter natiuitatem æternam Chriſto attribuenda eſt natiuitas temporalis: patet, quia natura comparatur ad natiuitatem, ſicut teminus ad motum, ſed motus diuerſificatur ſecundum diuerſitatem terminorum, vt patet in v. phiſicorum. In Chriſto autem duplex eſt natura videlicet æterna, & temporalis, quarum primam accepit à patre ab æterno. Aliam vero temporaliter à matre. Secunda cõcluſio. Concedendum eſt Chriſtum bis eſſe natum, probat bea. Bon. quia hoc aduerbium bis importat numerũ actus ex parte menſuræ. Dicitur enim aliquis bis comediſſe, quia in alio, & alio tempore comedit, ſed alia & alia eſt menſura natiuitatis æternæ, & temporalis. Item dicit Auguſtinus. Vnigenitus Dei primo, & ſecundo natus eſt ſemel ex patre, ſemel ex matre: ſed primo, & ſecũdo, & ſimiliter ſemel, & ſemel faciunt bis. igitur. Et ſi objciatur, quòd ſemel, & bis dicunt viciſſitudinem, & ſucceſſionis ordinẽ, ſed circa Chriſti generationem æternam nulla eſt viciſſitudo, aut ſucceſſio. igitur. Reſpondet Bon. quòd ſemel, & bis de ſignificatione generali non dicunt viciſſitudinem, neque ſucceſſionis ordinem: ſed ſemel tantum notat actus complexionem. Verum eſt tamen, ꝙ quando adiacent actui temporali, geminationem actus

3. p. q. 35. ar. 1.

De ſide ad Petr.

ſignificant & ſucceſſionem quando actus illi ſunt ab eodem principio. Tertia concluſio. Et ſi natura humana verè dici poſſit ex virgine nata, non tamen natura diuina: probat beatus Bon. quia humana natura in Chriſto incepit eſſe, & non per aliquod aliud genus mutationis, quàm generationis, ſiue natiuitatis: igitur. Secunda pars patet, quia diuina natura non dicitur eſſe natura propter natiuitatem æternam: ergo multominus propter natiuitatem temporalem. Item cuicunque competit naſci, competit eſſe ab alio: ſed diuinæ naturæ non competit eſſe ab alio: igitur. Ad primum argumentum dicit Thom. quòd fuit obiectio Feliciani hæretici quam Aug. ſic ſoluit. Natus eſt filius Dei ſecũdum hominem, eo pacto quo cum corpore naſci dicitur, & animus. Non quia vtriuſque ſit vna ſubſtãtia: ſed quia ex vtroque ſit vna perſona. Non tamen ob hoc incepiſſe dicimus Dei filiũ, ne temporalem credat aliquis diuinitatem, nec ab æterno filij Dei nouerimus eſſe carnem. Ad ſecundum argumentum dicit beatus Thomas, quòd hæc fuit ratio Neſtorij quam ſoluit Cyrillus in quadam epiſtola, dicens. Non dicimus, quòd Dei filius indiguerit propter ſe ſecunda natiuitate: ſed propter nos humanam naturam ſibi vniens proceſſit ex muliere, ex qua dicitur natus carnaliter propter humanam carnem ex ea aſſumptam. Ad tertium argumentum patet reſponſio ex ſecunda concluſione. *Lib. contra Felicianum.*

Vtrum Chriſti natiuitas fuerit manifeſtata ordine conuenienti.

D. Thom. 3. p. q. 36. art. 1. 2. 6.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundo quæritur. Vtrum Chriſti natiuitas fuerit manifeſtata ordine conuenienti. Primò arg. quòd non decuerit Chriſti natiuitatem manifeſtari. Nullus enim ſapiens manifeſtat id ex quo turbatio naſcitur: ſed manifeſtata Chriſti natiuitate, ſubſecuta eſt turbatio, vt patet Math. ij. igitur. *Matth. 2.* Secundo arg. quòd non debuerit manifeſtari Gẽtilibus, quia Math. x. dicit Dominus diſcipulis. In *Matth. 1.* viam gentium ne abieritis, &c. Tertio arg. quòd prius

debuerit manifeſtari Symeoni, & Annæ, quàm Gentilibus: quia illi erant iuſti, & Chriſto propinquiores. Quarto arguitur, quòd prius debuerit manifeſtari Magis, quã paſtoribus, quia Magi fuerunt primitię gentium in Chriſtum crediturarum, ſed plenitudo gentium primo intrauit ad fidem, & poſtmodum omnis Iſrael ſaluus fiet, vt di-
Rom. 10. citur ad Romanos x. igitur. Contrà. Quæ à Deo fiunt ordinatiſſimè fiunt: ſed illa manifeſtatio fuit à deo: igitur,
q. 36. art. 1. 2. 6. &c. Notandum, quòd ſicut dicit Thomas. Ad diuinæ ſapientiæ ordinem pertinet, vt Dei dona, & ſecreta ſapientiæ eius non æqualiter ad omnes: ſed immediatè ad quoſdam perueniant, & per eos ad alios deriuetur. Salus autem, quæ erat futura per Chriſtũ ad omnium hominum diuerſitatem pertinebat, ideo ipſa Chriſti natiuitas debuit manifeſtari: cuilibet ſtatui hominum. Vnde dicit Auguſtinus in ſermone de Epiphania. Paſtores erant Iſraelitæ Magis gentiles, illi prope, iſti longe. Vtrique tamen ad angularem lapidem currerunt. Fuit etiam inter illas alia diuerſitas, quia Magi fuerunt ſapientes, & potentes: paſtores vero ſimplices, & viles. Manifeſtatur etiam iuſtis, ſcilicet Symeoni, & Annæ: & peccatoribus, ſcilicet Magis, vt per hoc oſtenderetur nullam conditionem hominum excludi à Chriſti ſalute. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres cõcluſiones. Prima eſt. Natiuitas Chriſti à principio debuit aliquibus manifeſtari, non tamen omnibus. Prima pars patet ex notabili. Item ſic probatur, quia ſi omnibus eſſet occulta nulli fuiſſet proficua. Secunda pars probatur, quia ſi fuiſſet omnibus manifeſta, per hoc impedita fuiſſet humana redemptio, quæ per crucem eius
1. Cor. 2. peracta eſt. Vnde dicitur primæ ad Corin. ij. Si cognouiſſent, nunquam dominum gloriæ crucifixiſſent. Item hoc diminuiſſet meritũ fidei, & etiam per hoc veniſſet in dubium veritas humanitatis eius. Secunda concluſio. Non ſolùm Iudæis, ſed etiã Gentilibus erat manifeſtãda Chriſti natiuitas, patet ſatis ex notabili. Tertia cõcluſio. Conuenienti ordine manifeſtata eſt Chriſti natiuitas: primo Paſtoribus, ſecũdo Magis, tertio Iuſtis: probat beat. Tho. quia per paſtores ſignantur Apoſtoli, & alij, qui crediderunt ex Iudæis, quibus primo manifeſtata eſt fides Chriſti, inter quos non fuerunt multi potentes, nec multi no-

biles: vt dicitur i.ad Corin.i Secundo autem fides Christi peruenit ad plenitudinem gentium, quæ præfigurata eſt per Magos. Tertio peruenit ad plenitudinem Iudæorũ, quæ pręfigurata eſt per Iudæos. Vnde etiã in templo Iudæorum eſt eis Chriſtus manifeſtatus. Ad primum argu. dicendum, ꝙ ex manifeſtatione natiuitatis Chriſti, ſubſecuta eſt turbatio non cauſaliter, & directè, ſed occaſionaliter tantùm: occaſione quidem non data, ſed accepta: in quo tamen præfigurabatur iudiciaria Chriſti poteſtas, & deletio regni diaboli. Ad ſecundum arg. dicendum, quod primo annunciata eſt natiuitas Chriſti per Chriſtum, & Apoſtolos Iudæis, & poſtea Gentilibus: ideo cõuenienter primo perueniunt ad Chriſtum paſtores, qui erãt primitiæ Iudæorum. Ad tertium argu. dicendum, quòd conuenienter Gentiles in iuſtitia Dei præueniunt Iudæos: & ideo in figuram huius Symeon, qui expectabat conſolationem Iſrael, vltimo Chriſtum natum cognouit. Ad quartum argu. dicendum, quod licet plenitudo gentium prius intrauerit, tamen primitiæ Iudæorum præuenerunt in fide plenitudinem gentium. 1. Cor. 2.

Vtrum conueniens fuerit Magos veniſſe ad Chriſtum.

D. Thom. 3. p. q. 36. art. 7. & 8.

TErtio quæritur. Vtrum cõueniens fuerit Magos veniſſe ad Chriſtum adorandum. Arg. quod non, quia Magi non erant de regno Iudæorum, ſed ex viſione ſtellæ, cognouerunt natum eſſe regem Iudæorũ: igitur. Contra. Ambulabunt gentes in lumine tuo, & reges in ſplendore ortus tui. Notãdum, vt dicit Tho. quòd in iſtis Magis apparuit, ſicut in quodam præſagio, fides, & deuotio gentium venientium à remotis ad Chriſtum. Sicut ergo fides gentium eſt abſque errore per inſpirationem ſpiritusſancti. ita etiam credendum eſt Magos diuinitus inſpiratos ſapienter Chriſto reuerentiã exhibuiſſe. Non enim eum adoraſſent, nec munera obtuliſſent, niſi cùm cœleſtem eſſe regem credidiſſent, cùm nihil regalis excellentiæ in eo viderent extrinſecus. Hoc præmiſſo, ponẽda eſt talis conclu. Conuenienter venerunt Magi ad Chriſtum adorandum, patet ex dictis. Ad arg. dicendum, quod non

Eſa. 60.

8. p q 37. art. 7.

ſolum eum cognouerunt eſſe regem Iudæorum præciſè, ſed talem eſſe cognouerunt, in quo adorando ſalutē, quæ ſecundum Deum eſt ſe conſecuturos minimè dubitarēt, vt dicit Auguſt. in ſermone de Epiphania.

Vtrum Chriſtus conuenienter fuerit circunciſus.

D. Thom. 3. p. q. 37. art. 1.

CIrca ſecundum, vbi dicendū eſt, quomodo Chriſtus voluit aliis ſe conformare. Primo quæritur. Vtrum Chriſtus conuenienter fuerit circunciſus, & in templo oblatus. Primo arg. quòd non debuerit circūcidi, quia veniente veritate, ceſſat figura, ſed circunciſio fuit præcepta Abrahę in ſignum fœderis, quòd erat de Chriſto naſcituro, vt patet Gen. xvij. hoc autem fœdus in Chriſti natiuitate completum eſt: igitur. Secundo arg. Circunciſio erat in remedium originalis peccati, ſed Chriſtus non cōtraxit originale peccatum: igitur. Tertio arguit, quòd non debuerit offerri in templo. Dicit enim Exod. xiij Sanctifica mihi omne primogenitum, quod aperuit vuluam: ſed Chriſtus exiuit de clauſo virginis vtero: ergo. Contra eſt auctoritas Eccleſiæ. Primo notandum, quòd ſecundum ſanctum Thomam, quòd ſicut Chriſtus propria voluntate mortem noſtram ſuſcepit, quæ eſt effectus peccati, vt nos à morte liberaret, & ſpiritualiter nos faceret mori peccato, ita etiam circūciſionem, quæ eſt remedium originalis peccati, ad hoc ſuſcepit, vt aboleret originale peccatum, & nos à legis iugo liberaret, & in nobis circunciſionem ſpiritualem efficeret, vt ſcilicet ſuſcipiendo figuram impleret veritatem. Secundo notandum ſecundum eundem Thomam, quòd ſicut filius Dei, non propter ſe factus eſt homo, & circūciſus in carne, ſed vt nos per gratiam faceret filios Dei, & doceret ſpiritualiter circuncidi, ſic etiam propter nos præſentatus eſt in templo, vt diſcamus noſipſos Deo præſentare, quòd vtique poſt circunciſionem eius factum eſt, vt oſtendat neminem, niſi circunciſum à vitiis dignum eſſe diuinis cōſpectibus, voluit enim legales hoſtias per ſe offerri, qui erat vera hoſtia, vt figura coniungeretur veritati. Tertio notādum, quòd ſicut ſatis ſequitur ex prędictis, Chriſtus circuncidi, & of-

Gen. ſ. 17. *Exod. 3.* *Luc. 2.* *3. p. q. 37. art. 1.*

ferri voluit, non ex præcepti neceſſitate, ſed ex ſua humilitate, vt obedientiæ virtutem nobis ſuo commendaret exemplo. His præmiſſis, ponendę ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Conueniens fuit Chriſtum circuncidi, probat beatus Thom. quia per hoc oſtendit veritatem carnis humanæ, cõtra Manichæum, qui dixit eum habuiſſe corpus fantaſticum, & cõtra Apollinarem, qui dixit corpus Chriſti diuinitati eſſe conſubſtantiale, & contra Valentinum, qui dicit Chriſtum corpus de cœlo attuliſſe. Item per hoc approbauit circuncisionem, & probauit ſe eſſe de genere Abrahæ, & à Iudæis excuſationem abſtulit, ſi eum non reciperẽt dum eſſet incircunciſus. Secũda concluſio. Conuenienter fuit Chriſtus in templo oblatus cum legalibus hoſtiis, patet ex ſecundo notabili. Tertia concluſio. Cùm Chriſtus impleuit legem oblationis conueniens fuit matrem eius implere legẽ purgationis, probat beatus Thomas, quia ſicut plenitudo gratiæ à Chriſto deriuatur in matrem, ita decuit, vt mater humilitati filij conformaretur. Humilibus enim dat gratiam, vt dicit Iacob. iiij. Ad primum argumentum dicẽdum, quòd circunciſio ſignabat ſpoliationem vetuſtæ generationis, à qua liberandi eramus per paſſionem Chriſti: ideo veritas eius figuræ non fuit plenè impleta in natiuitate Chriſti, ſed in eius paſſione antequam circunciſio habuit ſuum curſum, & virtutem: & ideo decuit Chriſtum ante ſuam paſſionem, tanquam filium Abrahæ circuncidi. Ad ſecundum argumentum patet ſolutio ex primo notabili. Ad tertium argumentum patet ſolutio ex tertio notabili. *Iac.*

Vtrum Chriſtus conuenienter fuerit baptizatus.

D. Thom. 3. p. q. 39. art. 1. & 2.

QVÆSTIO II.

SEcundo quæritur. Vtrum Chriſtus conuenienter fuerit baptizatus baptiſmo Ioannis in Iordane. Primo arguitur, quòd non debuerit Chriſtus baptizari, quia Chriſtus circunciſionem ſuſcepit, vt impleret legem: ſed baptiſmus non pertinebat ad legem: igitur. Secundo arguitur, Baptiſmus Ioannis fuit baptiſmus pœnitentiæ, ſed

pœnitentia Chriſto non conuenit, igitur. Tertio arguitur. Veritas debet reſpondere figuræ: ſed baptiſmi figura præceſſit in tranſitu maris rubri, vbi ſubmerſi ſunt Ægyptij, ſicut peccata delentur in baptiſmo, ergo magis decuit Chriſtum baptizari in mari, quàm in Iordane. Cõtra
Math. 3. eſt, quod habetur Math. 3. Primo notandum, quòd baptiſmus Ioannis dicitur hic ille baptiſmus, in quo Ioannes præfigurabat baptiſmum Chriſti: baptizabat enim in no-
Actu. 19. mine Chriſti venturi, vt patet Actuum 19. Dicitur autem iſte baptiſmus, propriè baptiſmus Ioãnis triplici ratione ſecundum Thom. in 4. Prima eſt, quia Ioannes aliqualiter fuit illius baptiſmi inſtitutor, licet non principaliter: ſed à Deo, qui familiari reuelatione miſit Ioannem ad baptizandum. Secunda eſt, quia in illo baptiſmo nihil efficiebatur, quod Ioannes non faceret, quia ſolum erat ablutio exterior. Vnde Ioannes fuit illius baptiſmi adminiſtrator plenarius. Tertia eſt, quod ſoli Ioanni datum eſt huius baptiſmi miniſterium. Secundo notãdum, quòd
4. di. 2. q. 1. ſicut dicit beatus Bonauen. Baptiſmus Ioannis inquantũ ſignificabat baptiſmum Chriſti poteſt quodam modo dici ſacramentum. Inquantum autẽ erat inſtitum ad aſſuefaciendum ad baptiſmum Chriſti non erat ſacramentum: ſed ſacramentale, ſicut torneamentum, in quo milites aſſueſcunt ad bellandum non eſt bellum. Inquantum vero inſtitutum erat ad nunciationem Chriſti, quia ſic baptizando, denunciabat Chriſti aduentum fuit initium nouæ legis. Patet itaque quòd aliqualiter, ſcilicet figuratiuè poteſt dici ſacramentum nouæ legis, non tamen, quia conferret gratiam, ſed quia erat præparatiuum ad baptiſmũ Chriſti, in quo cõfertur gratia. Vnde baptizati baptiſmo
4. di. 2. q. 2. Ioannis, erant etiam baptizandi baptiſmo Chriſti. Quod probat Scotus. Tum propter præceptum generale, quo omnes obligantur ad baptiſmum Chriſti. Tum, quia medicina pręparatiua ſuſcepta oportet recipere medicinam curatiuam, & inducta diſpoſitione adhuc reſtat formam principalem induci. Et ſi arguatur in receptione ſacramentorum, quod datur, non eſt iterandum: ſed ſi aliquid omittatur, cautè eſt ſupplendum. extra de clerico per ſaltum promoto. c. Pro cle. Et de ſacramentis non iterandis cap. j. Sed in baptiſmo Ioannis, dabatur ablutio exterior,

ergo ſi defuit interior illa fuit ſupplenda, Reſpondet Scotus, quòd illa maior eſt intelligenda. quando aliquid ſacramenti confertur. In baptiſmo autem Ioannis, nihil ſacramenti baptiſmi Chriſti cōferebatur, illa ergo maxima vbi omiſſum eſt aliquid cautè, ſupplendum eſt: eſt exponenda de diuerſis ſacramentis ordinatis, cuiuſmodi ſunt, ordinatio in diaconatum, ſubdiaconatum, & huiuſmodi, & etiam in ſacramento verè vno, cuius vna pars poteſt eſſe ſine alia, puta in euchariſtia. Non eſt ergo tenendus Magiſter ſententiarum, vbi dicit, quòd qui ſpem poſuerunt in baptiſmo Ioannis, & patrem, & filium, & ſpiritum ſanctum credebant, non erant rebaptizandi. 4. ſent d. 2.

Tertio notandum, ſecundum Thomam, quòd hæc fuit differentia inter baptiſmum Ioannis, & baptiſmū Chriſti. 3. p. q. 39. art. 1. 2.
Quia primus erat ſolum figuralis. Secundus erat aliqualiter realis, inquantum inducebat homines ad abſtinendum à peccatis. Tertius autem habet efficaciam mundādi à peccatis, & conferendi gratiam. Chriſtus autem cum eſſet ipſa veritas, non competebat ei, id quod in ſola figura gerebatur: & cum eſſet ſine peccato, non indigebat percipere remiſſionem peccatorū, ideo non decuit eum baptizari baptiſmate Iudæorum, nec etiam baptiſmate ſuo. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter Chriſtus baptizatus eſt baptiſmo Ioannis in Iordane. Prima pars probatur, quia vt dicit Auguſtinus in ſermone de Epiphania. Voluit Chriſtus facere, quod omnibus faciendum imperauit. Et hoc eſt, quòd ipſe dicit. Sic decet nos implere omnem iuſtitiam: ergo decuit Chriſtum baptizari. Secunda pars patet, ſcilicet, quòd baptiſmo Ioannis, quia dicit Beda, quòd baptizatus eſt baptiſmo Ioannis, ne baptiſmum Ioannis reprobaret. Item baptiſmus Ioannis ad hoc fiebat, vt inducerentur omnes ad baptiſmum Chriſti. Vt ergo eſſet efficacior inductio, voluit Chriſtus baptizari baptiſmo Ioannis. Tertia pars, videlicet, quòd in Iordane, ſic probatur, quia per Iordanem intrauerunt filij Iſrael in terram promiſſionis. Baptiſmus autem Chriſti introducit in regnum Dei, quod per terram promiſſionis ſignatur, igitur. Ad hoc etiam eſt, quòd Helyas diuiſit aquas Iordanis, quando erat in curſu igneo rapiendus in cœlum: vt habetur quarti Re-

4. Reg. 2. gum 2. Ad primum argumentum dicendum, quòd Chriſtus non ſolum debuit implere ea quæ ſunt veteris legis, ſed etiam inchoare ea, quæ ſunt nouæ legis. Ad ſecundũ argumentum dicendum, quòd Chriſtus ſic baptizatus eſt non propter indigentiam ſui, ſed propter exemplum. Ad tertium argumentum dicendum, quòd tranſitus maris ſignificauit baptiſmum, quantum ad illum effectum, qui eſt delere peccata, tranſitus vero Iordanis quantum ad illum effectum, qui eſt aperire ianuam regni cœleſtis. iſte autem eſt effectus principalior, & per ſolum Chriſtum impletus, in cuius etiam myſterium Chriſto baptizato

Luc. 3. apertum eſt cœlum, vt habetur Lucæ 3. & Matthæi 3. vbi

Matth. 5. dicit Hieronymus. Cœli aperti ſunt Chriſto baptizato, non reſeratione elementorum, ſed ſpiritualibus oculis, ſicut etiã Ezechiel in principio ſui voluminis cœlos apertos eſſe commemorat.

Vtrum Chriſtus debuerit inter homines cõuerſari.

Diu. Thom. 3. p. quæſt. 40. art. 1.

Tertio quæritur. Vtrum Chriſtus debuerit inter homines conuerſari, pauperem vitam ducendo, & ſecundum legem viuendo. Primo arguitur, quòd non, quia Chriſtus debuit perfectiſſimam vitam ducere, cuiuſmodi eſt contemplatiua, ſed vitæ cõtemplatiuæ maximè competit ſolitudo, iuxta illud. Ducã eam in ſolitudinem, & loquar ad cor eius: ergo Chriſtus debuit ſolitariam vitam ducere, & non inter homines conuerſari. Secundo arg. Chriſtus maximè nos inuitauit ad exemplum humilitatis: ſed humilitas maximè commẽdatur in diuitibus: ergo videtur, quòd cõuenientius fuiſſet Chriſtum habuiſſe diuitias, quàm pauperem vitam ducere. Tertio argu. Lex pręcipiebat, vt nihil operis fieret in ſabbato, Chriſtus autem curauit hominem in ſabbato, & ei mãdauit, vt tolleret lectum ſuum: ergo videtur, quòd non fuerit ſecun-

Baruch 3. dum legem conuerſatus. Contra. Baruch 3. dicitur. Poſt hæc in terris viſus eſt, & cum hominibus conuerſatus eſt.

Matth. 8. Et Matth. 8. dicitur. Filius hominis non habet vbi recli-

Matth. 5. net caput ſuum. Et Matth. 5. Non veni ſoluere legem, ſed

adimplere. Quod exponens Chriſoſt.dicit legem impleuit: primo quidem nihil tranſgrediẽdo legalium. Secundo iuſtificando per fidem,quod lex per literam facere nõ valebat. Notandum quòd Chriſtus ſic debuit cum hominibus conuerſari, vt veritatem ſuæ humanitatis manifeſtaret, quod fieri non poterat niſi cum hominibus conuerſando, & ſe eis conformando. Debuit etiam ſuam diuinitatem manifeſtare, quod & fecit prædicando, & miracula faciendo. Hoc præmiſſo, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Magis decuit Chriſtum inter homines conuerſari, quàm ſolitariã vitam ducere. Probat bea. Thom.quia conuerſatio Chriſti, conueniens eſſe debuit fini incarnationis: incarnatus eſt autem filius Dei, & ad hoc venit in mundum, vt teſtimonium perhiberet veritati, vt habetur Ioan.19. ideo debuit in publicum procedere publicè prædicãdo. Item venit,vt peccatores ſaluos facere,vt habetur 1.ad Timoth.1. ideo peccatores debuit requirere, & cum eis conuerſari. Item venit, vt acceſſum habeamus per eum ad Deum. Vt dicitur ad Rom.5. ideo familiariter debuit cum hominibus conuerſari, vt omnibus hominibus fiduciam daret ad ſe accedenti. Secunda conclu. Et ſi Chriſtum decuerit auſteram vitam ducere: tamen decuit eum in paupertate viuere. Primam partem ſic probat beatus Thomas, quia conuenientiſſimum eſt, vt qui cum aliquibus conuerſatur ſe in conuerſatione eis conformet,ſed decuit Chriſtum conuerſari cum hominibus, vt dictum eſt: ergo decuit, vt in cibo & potu cõmuniter ſe haberet, vt alij. Secundam partem probat ipſe beatus Thomas, quia hoc erat congruum prædicationis officio, propter quod venerat,vt diuitias non poſſideret, quia diuitiarũ poſſeſſio curis ſæcularibus implicat à quibus omnino abſoluti eſſe debent,qui prædicationi vacãt. Item,ſicut mortem corporalem aſſumpſit,vt vitam nobis largiretur ſpiritualem,ita corporalem paupertatem ſuſtinuit, vt nobis diuitias ſpirituales daret, vt patet. 2. ad Corin.8. Tertia concluſio. Chriſtum decuit conuerſari ſecundum legem. Probat beatus Thomas. Tum vt veterẽ legem approbaret. Tum vt eam conſummaret,oſtendẽs, quòd ad ipſum erat ordinata. Tum vt à Iudæis occaſionẽ calumniandi auferret. Tum etiam,vt homines à ſeruitute

Ioan. 19.

1. *Timoth.1.*

Galat. 4. legis liberaret: vt dicitur ad Gal.4. Ad primum argumẽtum dicit beatus Thom. quòd licet vita contemplatiua ſimpliciter ſit melior, quàm actiua, quæ occupatur circa corporales actus: tamen vita actiua, quæ eſt circa actus ſpirituales: puta prædicationis, & doctrinæ perfectior eſt, quàm illa, quæ ſolummodo contemplatur: talis enim vita non præſupponit abundantiam contemplationis. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd licet in eo, qui ex neceſſitate pauper eſt humilitas non multum commẽdetur, bene tamen in eo qui ex neceſſitate pauper, eſt humilitas non multum commendatur, bene tamen in eo qui voluntariè pauper eſt. Ipſa enim paupertas eſt maximè humilitatis indicium. Ad tertium argum. dicendum, quòd in lege, non erat in die ſabbati interdictum opus diuinum, ſed humanum: facere autem miraculum, eſt opus diuinum: non erant etiam interdicta opera, quæ *Lucæ 13. & 14.* erant de neceſſitate ſalutis corporalis: vt patet Luc.13. & 14. Non erant enim prohibita opera, quæ pertinent ad cultum Dei, quòd autem Christus paralitico mandauit, vt ſabbato lectum ſuum portaret ad cultum Dei pertinebat, & ad laudem virtutis diuinæ.

Vtrum Chriſtus debuerit ſolis Iudæis prædicare.

Diu. Thom.3.p.q 42. artic.1.

CIrca tertium ſuperius propoſitum in hac ſecunda parte huius tractatus, vidẽdum eſt, quomodo Chriſtus nobiſcum peregrinando nos informauit. Vbi primo quæritur. Vtrum Chriſtus debuerit ſolis Iudæis prædicare, & ſine eorum ſcandalo. Primo arg. quòd non *Eſa. 49.* ſolum Iudæis, quia dicitur Eſaiæ 49. Dedi te in lucem gẽtium, vt ſis ſalus mea vſque ad extremum terræ. Secundo arguitur. Chriſtus venit ad hoc, vt nobis eſſet exemplum vitæ, ſed ſine offenſione debemus eſſe ad omnes: vt habe- *1. Cor.2.* tur. j. ad Corin.2. ergo debuit Chriſtus prædicare ſine of- *1. Timo.5.* fenſione Iudæorum. Tertio arguitur. Dicit Apoſto. Seniorem non increpaueris, ſed obſecra vt patrẽ. Sed principes Iudæorum erãt illius populi ſeniores: ergo videtur, quòd non fuerint duris increpationibus arguendi. Cõtra.

Dicit

Dicit dominus. Non ſum miſſus niſi ad oues, quæ perie- *Matth.15.*
runt domus Iſrael. Et Eſa.8. Fuit prophetatum, quòd eſ-
ſet in lapidem offenſionis, & ad petram ſcandali domib'
Iſrael. Notandum quòd à principio, ſicut dicit beatus
Thomas. Non decuit Chriſtum indifferenter prædicare *3.p.q.42.*
gentibus, & ſuam doctrinam communicare, ſed tantum-
modo Iudæis tanquam primogenito populo, cui princi-
paliter facta fuerat promiſſio de Chriſto: non debuit ta-
men omnino gentiles repellere, ne ſpes ſalutis eis præ-
cluderetur. Hoc præmiſſo, ponendæ ſunt tres cõcluſiones.
Prima eſt. Conueniens fuit prædicationem doctrinæ
Chriſti tã per ipſum, quàm per Apoſtolos à principio fieri
ſolis Iudæis. Probat beatus Thom. Tum vt oſtẽderet per
aduentum ſuum impleri promiſſiones antiquitus factas *3.p.q.4.ar.2.*
Iudæis, non autem gentibus. Tum quoniã Iudæi propin-
quiores erant Deo per fidem, & cultum vnius Dei. Tum
vt auferret Judæis materiam calumniandi. Secunda con-
cluſio Non obſtante offenſione Iudæorum Chriſtus pu-
blicè veritatem prædicare debuit: probat Thomas, quia
ſalus multitudinis præferenda eſt paci ſingulariũ homi-
num: ſed Scribæ, & Phariſæi, & principes Iudæorum, ſua
malitia plurimum impediebant ſalutem populi repudiã-
do, videlicet doctrinam Chriſti, & ſuis prauis moribus vi-
tam populi corrumpendo, igitur. Tertia concluſio. Non
decuit Chriſtum doctrinam ſuam ſcripto tradere: probat
Be. Tho. quia excellentiori doctori debetur excellentior
modus doctrinæ, ſed Chriſtus eſt excellẽtiſſimus doctor,
ergo decuit vt doctrinam ſuam auditorum cordibus im-
primeret, & non ſcripto traderet: hoc etiam atteſtatur
excellentiæ doctrinæ Chriſti, quæ litteris cõprehendi nõ
poteſt. Ad primum arg. dicendum, quòd Chriſtus fuit in
ſalutem gentiũ per diſcipulos, quos ad prædicandum gẽ-
tibus miſit. Ad ſecundum arg. dicendum, quòd hoc ſi de-
bet eſſe ſine offenſione omnibus, vt nulli det ſuo facto vel
dicto minus recto, occaſionem ruinæ. Si tamen de veri-
tate ſcandalum oriatur, magis eſt ſuſtinendum ſcãdalum,
quàm vt veritas relinquatur, vt dicit Gregorius. Ad ter-
tium argumentum dicendum, quòd illud verbum Apo-
ſtoli eſt intelligendum de illis ſenioribus, qui non ſolum
ætate, vel auctoritate, ſed etiam honeſtate ſunt ſenes. Si

autem auctoritatem ſenectutis in inſtrumentum malitiæ vertant publicè peccando, ſunt acriter arguendi, ſicut & Daniel dicit. Inueterate dierum malorum, &c.

Dani. 13.

Vtrum Chriſtus fecerit miracula ſufficientia ad oſtendendam eius diuinitatem.

Diu. Thom. 3 p quæſt. 43 art. 1. & 4.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundo quæritur. Vtrum Chriſtus fecerit miracula ſufficientia ad oſtendēdam eius diuinitatē. Primo arg. quòd Chriſtus non debuerit facere miracula, quia factum Chriſti debuit concordare verbo ipſius, ſed ipſe dicit Matth. Generatio mala, & adultera ſignum quęrit, &c. Secundo arg. Chriſtus venit, vt per fidem homines ſaluaret, ſed miracula diminuunt meritum fidei, igitur. Tertio arg. quòd illa miracula non fuerunt ſufficientia ad oſtendendum diuinitatem eius, quia ex particulari non poteſt ſufficienter oſtendi vniuerſale, ſed quodlibet miraculorū Chriſti fuit quoddam particulare opus, ergo ex nullo ipſorum potuit ſufficienter manifeſtari diuinitas Chriſti, ad quam pertinet vniuerſalem virtutem habere de omnibus. Contra. Dicit dominus. Opera quæ dedit mihi pater vt faciam, ipſa teſtimonium perhibent de me. Notandum, vt dicit beatus Thomas, quòd licet Chriſtus venerit in infirmitate carnis, quod manifeſtandum erat per paſſiones, tamen in virtute Dei venit, quod erat manifeſtandum per miracula. Hoc præmiſſo, ponenda eſt talis concluſio. Conueniens fuit Chriſtum facere miracula, quę ſufficientia fuerunt ad manifeſtandum diuinitatem ipſius. Primā partem probat beatus Thomas in tertia parte. quæſt. 43. quia ea, quæ ſunt fidei, rationem humanā excedunt, ideo non poſſunt per rationes humanas probari, ergo oportet, quòd probentur per argumentum diuinæ virtutis, faciendo videlicet opera, quæ ſolus Deus facere poteſt. Secunda pars probatur à beato Thoma. Tum propter ipſam ſpeciem operum, quæ tranſcendebant omnem poteſtatem creatæ virtutis. Tum propter modum faciendi

Matth. 12.

Ioan. 5.

3. p. q. 43. art. 1. & 4.

miracula, quia ſcilicet non orando, ſed imperando miracula faciebat. Tum ex ipſa doctrina, qua ſe Deum eſſe dicebat, quæ niſi vera eſſet, non confirmaretur miraculis virtute diuina factis. Ad primum argumentum dicendũ, quòd illud verbum Chriſti. Signum non dabitur &c. intelligendum eſt, vt Chriſoſtomus dicit, quòd non acciperent tale ſignum, quale petebant, ſcilicet de cœlo: non autem, quòd nullum ſignum daturus eſſet eis. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd miracula intantum diminuunt meritum fidei, inquantum per hæc oſtenditur duricia eorum, qui nolunt credere niſi per miracula: & tamen melius eſt eis, vt per miracula conuertantur ad fidem, quàm quòd omnino in infidelitate permaneant. Ad tertium argumentum dicendum, quòd quando aliquod particulare opus eſt proprium alicuius agẽtis: tunc per illud probari poteſt tota virtus agentis: facere autem miracula virtute propria, eſt ſolius Dei, ideo hoc ſufficiẽter oſtendit Chriſtum eſſe Deum.

Vtrum in transfiguratione Chriſti fuerit conueniens teſtes adeſſe.

Diu.Thom.3.p.quaſt.45.art.1.3.4.

QVÆSTIO TERTIA.

TErtio quæritur. Vtrum in Chriſti transfiguratione conueniens fuerit teſtes veteris teſtamenti iudici, & teſtimoniũ paternæ vocis audiri? Primo arguitur. quòd non fuerit conueniens Chriſtum transfigurari. Vero enim corpori non conuenit in diuerſas figuras mutari: ſed corpus Chriſti fuit verum corpus, igitur. Secundo argu. Teſtes veritatis non decet aliqua fictio, ſed veritas, ſed Moyſes, & Helyas ibi non verè fuerunt, ſed imaginarie, vt dicit quædam gloſa ſuper illo Lucæ 19. Erant autem ibi Moyſes, & Helyas, igitur. Tertio arguitur, quia dicitur Iob.33. Semel loquitur Deus, & ſecundo ad populum non repetit: ſed in baptiſmo audita fuerat vox patris videlicet Hic eſt filius meus dilectus, ergo non fuit conueniens in transfiguratione iterum illud teſtimonium au-

Luc.9.

Iob.33.

Luce. 9. diri. Contra eſt, quod habetur Lucæ ix. & Matth. xvij.
Matth. 17. Notandum ſecundum Thom. quòd Hiero. dicit ſuper
3 *p q.*45. *art.* 1 3.4. Matth. Nemo putet Chriſtum per hoc, quòd transfiguratus dicitur priſtinam formam, & faciem perdidiſſe, & amiſiſſe corporis veritatem, & aſſumpſiſſe corpus ſpirituale, vel aëreum, ſed transfiguratus eſt per aſſumptionẽ ſplendoris faciei, & candoris veſtium, quia vero figura circa extremitatem corporis conſideratur, & ſimiliter color, & caritas corporis non tranſparentis in ſuperficie attenditur: ideo illa claritatis aſſumptio, transfiguratio dicitur. Tunc ergo aſſumpſit dotem claritatis, & oſtẽdit. Alias autem dotes, quæ nõ percipiuntur niſi aliquo actu, vel paſſione: oſtendit enim Chriſtus in ſeipſo per aliqua indicia: puta agilitatem cum ſuper vndas maris ambulauit: ſubtilitatem quando de clauſo virginis vtero exiuit: impaſſibilitatem vero quando de manibus Iudæorum vel lapidare, vel præcipitare eum volentium illeſus euaſit. Nec tamen propter iſtas dotes transfiguratus dicitur, ſed propter ſolam claritatẽ, quæ pertinet ad aſpectum illius perſonæ. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Thomas. Claritas illa fuit claritas gloriæ quantum ad eſſentiam, nõ tamen quantum ad modum eſſendi. Deriuata enim erat ab animæ claritate, & à diuinitate, vt dicit Damaſce. non tamen per modum qualitatis immanentis: ſed magis per modum paſſionis tranſeuntis, ſicut cum aer illuminatur à ſole. Vnde ſplendor ille miraculoſus fuit, quemadmodũ hoc ipſum, quòd ambulauit ſuper vndas maris: licet in corpore glorificato fulgere corporaliter non ſit miraculoſum. Tertio notandum, quòd Chriſtus transfigurari voluit: vt dicit Thom. vt gloriam ſuam oſtenderet, & ad eam deſiderãdam omnes inuitaret: per Chriſtum autem inducuntur homines ad gloriam, nõ ſolum qui poſt eum fuerunt: ſed etiam qui præceſſerunt: ideo conueniens fuit, vt de præcedentibus aliqui teſtes adeſſent, ſcilicet Moyſes, & Helias, & etiam de ſequẽtibus, ſcilicet. Petrus, Iacobus, & Ioannes, vt in ore duorum, vel trium teſtium ſtaret omne verbum. Quarto notandum ſecundum eundem Thom. quòd adoptio filiorum Dei eſt per quandam conformitatem imaginis ad filium Dei naturalem. Hæc autem conformitas fit dupliciter. Primo per gratiam, &

ſecundo per gloriam, per baptiſmum autem cōſequimur gratiam. In transfiguratione autem pręmonſtrata eſt claritas gloriæ: ideo tam in baptiſmo, quàm in transfiguratione conueniēs fuit naturalem Chriſti filiationē patris teſtimonio manifeſtari. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Conueniens fuit Chriſtum trāſfigurari probat Bea. Thom. quia quando via eſt difficilis, & aſpera, finis vero iocundus multum neceſſaria eſt præcognitio finis. Chriſtus autem per paſſionē aſperam peruenit ad gloriam corporis, ad quam etiam perducitur eos, qui veſtigia ſuæ paſſionis ſequuntur, iuxta illud Actu.14. Per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum cœlorum, ergo conueniens fuit, vt diſcipulis claritatem ſui corporis oſtenderet, quod eſt ipſum tranſfigurari. Secunda concluſio. Conuenienter inducti ſunt teſtes transfigurationis tam de veteri teſtamento, quàm de nouo. patet ex tertio notabili. Tertia concluſio. In transfiguratione conuenienter auditum eſt teſtimonium paternæ vocis, patet ex quarto notabili. Ad primum argumentum patet reſponſio ex primo notabili. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd illa gloſa dicitur eſſe ſumpta, vt dicit Thom. ex libro, qui intitulatur de mirabilibus ſacræ ſcripturæ, qui non eſt auctenticus, quæ falſo aſcribitur Auguſtino, & illi gloſæ non eſt ſtandum, vt ponit Hieron. ſuper Matth. Conſiderandum eſt, quòd Scribis, & phariſæis de cœlo ſigna poſcentibus dare noluit. Hic vero, vt Apoſtolorum augeat fidem dat ſignum de cœlo Helia inde deſcendente quo conſcenderat, & Moyſe ab inferis reſurgente, quod non ſic eſt intelligendum, quòd anima Moyſi ſuum corpus reſumpſerit, vt dicit Thom. ſed quòd anima eius apparuit per aliquod corpus aſſumptum. Helyas autem apparuit in proprio corpore, non quidem de cœlo empireo allatus, ſed de aliquo eminenti loco in quo fuerat in curru igneo raptus. Apparuerunt itaque iſti duo prophetæ tanquam principaliores inter prophetas, vt dicit Chryſo. Et ſimiliter Petrus, Iacobus, & Ioannes tanquam potiores inter apoſtolos. Petrus vero propter excellentiam feruoris. Ioannes propter priuilegium amoris, quo à Chriſto diligebatur. Iacobus vero propter prærogatiuam martyrij, quia primus inter

Act. 14.

apoſtolos paſſus eſt. Ad tertium argumentum dicendum, quòd verum illud referendum eſt ad æternam Dei locutionem. Loquendo vero de corporali locutione conuenienter, idem bis prolatum eſt, non tamen propter nos, ſed ad oſtendendum diuerſum modũ, quo homines participare poſſunt ſimilitudinem filiationis æternæ. Et quia Chriſtus venerat gratiam actualiter dare, gloriam vero verbo promittere ideo conuenienter in voce paterna, quæ audita eſt in trãsfiguratione additum eſt, illud ipſum audire, non autem in baptiſmo.

Vtrum Chriſtus in omni oratione ſua fuerit exauditus.

Diu Thom.3. p. q 21. artic.4.

QVarto quæritur. Vtrum Chriſtus in omni oratione ſua fuerit exauditus. Primo arguitur, quòd Chriſtus non debuerit orare, quia oratio eſt aſcenſus mentis in Deum, ſed mens Chriſti ſemper erat ſurſum Deo vnita, igitur Secundo arg. quòd non ſemper fuerit exauditus, quia Chriſtus orauit, vt calix tranſiret ab eo, & tamen non tranſiuit. Tertio arg Chriſtus orauit pro ſuis crucifixoribus, & tamen non omnes ſaluati fuerunt, igi-
Ioan.11. tur. Contra dicit Chriſtus Ioan.xj. Ego autem ſciebam quoniam ſemper me audis. Primo notandũ, quòd ſecundum Theologos, oratio dicitur pius mentis affectus in Deum directus, vbi ſumitur pietas pro vero cultu Dei, qui ſecundum Aug. conſiſtit in fide, ſpe, & charitate. Secũdo
3.d.17. q.1. notandum ſecundum Bona. quòd cum oratio ſit petitio procedens ex voluntate, ſecundũ quòd voluntas humana fuit in Chriſto, ſecundum triplicem differentiam, ſic & oratio. Quædam enim fuit oratio procedens à voluntate rationis, quædam à voluntate carnis, ſiue ſenſualitatis.
Tertio notandum ſecundum Bon. ibidem, ꝙ de oratione contingit loqui dupliciter, ſcilicet quantũ ad materiam, & quantum ad formã. Materia autem orationis reſpicit deſiderium petentis, & ideo oratio, qua Chriſtus petebat calicem à ſe transferri, quantum ad materiam fuit petitio ſenſualitatis tantum, cuius deſiderium erat ad non moriẽdum; quantum vero ad formam petitionis, quæ reſpicit

diſcretionem proponentis, fuit petitio rationis. Fuit ergo illa oratio ſenſualitatis, vt monentis, ſed rationẽ vt proponentis. Itẽ fuit ſenſualitatis, vt pro quo, ſed rationis vt à quo. Vnde recte dicitur, ꝙ ibi ratio fuit aduocata ſẽſualitatis. Sed forte quæreret aliquis cum ratio ſciret ſenſualitatem petere, quod erat contrarium propoſito Dei, quare petitionem propoſuit. Dicit Bon. quod huius fuit ratio triplex. Prima ad manifeſtationem veritatis naturæ humanæ, quæ naturaliter refugit paſſionem. Secunda ratio ad confirmandam noſtram imbecillitatem, vt nõ diffidamus, ſi paſſionis pericula exhorreamus. Tertia eſt, vt oſtenderet voluntatem noſtram diuinæ voluntati eſſe per omnia ſubijciendam, quod oſtendit conditione appoſita (non ſicut ego volo.) His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Decens fuit Chriſtum orare, probat bea. Bon. vbi ſupra quadruplici ratione. Prima propter meritum, quia orando merebatur nobis. Secunda propter exemplum, vt nos inuitaret ad rationis ſtudium, quo maxime ſuperatur aduerſarius. Tertia propter veritatis argumentum, vt ſe oſtenderet verum hominem & vere à Deo miſſum. Quarta propter officium explendum, quia Chriſtus habebat dignitatem Põtificis, ad quẽ pertinet pro peccatoribus orare, ſicut & ſacrificium offerre. Secunda concluſ. Omnis oratio Chriſti à voluntate rationis procedens fuit exaudita, probat Bon. Tum quia ipſa voluntas per omnia erat conformis diuinæ voluntati. Tum quia à Deo petebat tam digne, & ſancte, ꝙ in omnibus erat exaudiendus pro ſua reuerentia. Tertia concluſio. Oratio Chriſti procedens à voluntate pietatis, aut à voluntate carnis, non fuit exaudita per omnia, probat Bonauen. quia talis voluntas non conformabatur diuinæ voluntati in volito, ſicut ſuperius dictum fuit. Item tali oratione petebat, non ad hoc vt exaudiretur, ſed vt nos erudiremur, ſicut ex voluntate carnis petiit calicem transferri ad oſtenſionem naturæ aſſumptæ. Ex voluntate vero pietatis petiit ſuis crucifixoribus condonari ad oſſenſionem benignitatis, & miſericordiæ. Ad primum argumentum dicendum, quòd licet in Chriſto non fuerit innouatio aſcenſionis per nouam Dei conſiderationem, fuit tamen aſcenſus nouus per nouam

miſericordiæ implorationem à Déo. Ad ſecundum & tertium argumentum patet reſponſio ex tertia concluſione.

Vtrum Chriſtus ſit mediator Dei, & hominum.

D. *Thom. 3. p. q. ar. 3. & 2.*

QVÆSTIO QVINTA.

QVinto quæritur. Vtrum Chriſtus ſit mediator Dei, & hominum, ſecundum quod homo? Arguitur, quòd non. Chriſtus dicitur mediator ſecundum ꝙ nos reconciliauit Deo, quod quidem fecit auferendo peccatum, quod non ſeparabat à Deo, ſed auferre peccatum conuenit Chriſto, non in quantum eſt homo, ſed in quantum eſt Deus. igitur. Contra eſt, quod dicit Augu- *De ciui. Dei lib. 9.* ſti. nõ ob hoc eſt mediator Chriſtus, quia eſt verbum, ſed mediator ſecundum quòd homo. Primo notandum ſecundum Thomam, quod mediatoris officium eſt coniũ- *3 p q. 27. art 1. 2.* gere eos, inter quos eſt mediator. Vnire autem homines Deo perfecte quidem conuenit Chriſto. iuxta illud. Deus erat in Chriſto mundum reconcilians ſibi. *1. Cor.* Ideo ſolus Chriſtus eſt perfectus Dei, & hominum mediator: nihil tamen prohibet aliquos ſecundum quid dici mediatores inter Deum, & hominem, prout cooperantur ad vnionem hominum cum Deo diſpoſitiue, vel miniſterialiter. Secundo notandum, ꝙ ſicut dicit Thomas, in mediatore ſunt duo conſideranda, videlicet ratio medij, & officium coniungendi. De ratione autem medij eſt, quòd diſtet ab vtroque extremorum. Ad officium autem coniungendi pertinet, ꝙ ea, quæ vnius ſunt deferat ad alterum. Chriſtus autẽ ſecundum quòd Deus, non differt à patre, & ſpiritu ſancto in natura, & poteſtate: nec pater, & ſpiritusſanctus aliquid habent quod non ſit filij, & ſic non poteſt illud quod eſt patris, & ſpiritusſancti, quaſi quod eſt aliorum ad alios deferri. Vtrunque autem ſibi conuenit inquantum eſt homo: ſic enim diſtat à Deo in natura, & ab hominibus in dignitate gratiæ, & gloriæ, Inquantum etiam homo competit ei coniungere homines Deo pro

hominibus ſatisfaciendo,& interpellando. His pręmiſſis. ponenda eſt talis concluſio. Chriſtus eſt mediator Dei,& hominum, ſecundum quòd homo patet ex dictis. Ad argumentum dicendum, quòd licet auctoritatiue conueniat Chriſto peccatum auferre, ſecundum quòd Deus, tamen ſatisfacere pro peccato humani generis conuenit ei ſecundum quòd homo.

Finis ſecundæ partis.

SEQVITVR TERTIA PARS.

DICTO *inprima parte huius tractatus de verbi incarnatione. In ſecunda de incarnati peregrinatione. Nunc reſtat dicendum in hac tertia parte de peregrinationis conſummatione. Vbi facienda eſt triplex conſideratio. Prima de Chriſti paßione. Secunda de eius reſurrectione, Et tertia de ipſius aſcenſione.*

Vtrum in anima Chriſti ſecundum ſuperiorem portionem fuerit verus dolor.

Sco.3.d.15.q.1. Thom.3 p.q.46.ar.6.7.

CIrca primum primo quæritur. Vtrũ in anima Chriſti ſecundum portionem ſuperiorem fuerit verus dolor? Primo arg. quòd non, quia contraria nõ poſſunt eſſe in eodem: ſed in anima Chriſti ſecundum portionem ſuperiorem erat maximum gaudium: ergo nulla triſtitia. Secundo arg. Dicit philoſophus, quòd delectatio vehemens expellit triſtitiam, non tantum oppoſitam, ſed etiam contingentẽ. igitur. Tertio arg. Dicit Hylarius quòd virtus corporis ſine ſenſu pœnæ vim pœnæ in ſe deſeuientis excepit: ſed verus dolor non eſt ſine ſenſu penæ. igitur. Item dicit Dionyſius. Abſit, vt ego ita inſaniã, vt credam ſanctos aliquid pati ſecũdum corporis paſſio-

8. Ethi.

De Tri. lib. 3.

nes, ſed ſolum iudicare ipſos ſentire, credo ergo multo magis oportet dicere, quòd Chriſtus non ſenſit paſſionem, & ſic non habuit dolorem. Contra. Eſa.liij. Vere dolores noſtros ipſe portauit. Peccauit autem Adam ſecundum portionem ſuperiorem, ergo ſecundùm illam ſatisfecit Chriſtus. Item ſuper illud pſal. Repleta eſt malis anima mea. Dicit Auguſt. non vicijs, ſed pœnis. Primo notandum, quòd aliqui dixerunt, quòd portio ſuperior doluit, vt natura, quia fundatur in anima dolente, nõ autem, vt ratio ſuperior videlicet per comparationem ad obiectum, quod reſpicit. Sed contra hanc diſtinctionem arguit Sco. quia eodẽ modo poſſet dici anima intelligere ſecundum volũtatem, vt natura, non vt voluntas, quia ipſa natura in qua eſt voluntas intelligit. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Aug. dolor carnis tantũmodo offenſio eſt animæ ex carne, & quædã ab eius paſſione diſſenſio, ſicut animi dolor, qui triſticia nuncupatur eſt eius diſſenſio ab his rebus, quæ nobis nolentibus accidunt. Poteſt autem aliquid eſſe nolitum quadrupliciter ſecundum Sco. in.iij. diſt.xv. Vno modo per nole liberum abſolutum. Secundo modo, quia eſt diſconueniens naturaliter quemadmodum miſeria eſt diſconueniens voluntati ex eo, quòd naturaliter vult beatitudinem, ideo non poteſt gaudere de miſeria, immo triſtatur de ea. Tertio, quia illud eſt diſconueniens appetitui ſenſitiuo, & ſibi triſte, & per conſequens etiã voluntati ſi ſibi oſtendatur per intellectum, & hoc eſt propter colligantiam volũtatis cũ appetitu ſenſitiuo: ſic enim ponitur aliqua delectatio ſurrepticia præcedere in volũtate omnẽ actum liberum voluntatis: & ſic etiam poni poteſt in triſtitijs reſpectu obiectorum triſtabilium, vt ſicut intellectus cooperatur ſenſui fortiter immutato ſi non circa alia ſit diſtractus. Ita ponet aliquis voluntatem non neceſſario cooperari ſed vniuerſaliter compati appetitui ſenſitiuo patienti, & hoc circa idem obiectum ſi non impediatur voluntas per non conſiderationem intellectus, vel per aliquod impedimentum. Quarto modo poteſt eſſe nolitum conditionaliter quando ſcilicet aliquis nollet aliquid quantum in ſe eſſet: tamen in aliquo caſu vult. Exẽplum de periclitante, qui nolet proiicere merces ſi poſ-

Eſa. 53.

De ci. Dei lib. 14. c. 7.

ſet effugere periculum. Si ergo quadrupliciter poteſt cõtingere triſticia. Vno modo de ſimpliciter nolito actualiter, & habitualiter. Secundo modo de habitualiter nolito, & actu condicionaliter licet tamen abſolutæ volito contra inclinationem habitualem. Tertio, quia diſconueniens voluntati, vt natura. Quarto, quia diſcõueniens appetitui ſenſitiuo cui coniungitur voluntas non habituata ad oppoſitum vehementius, quàm ſit inclinatio eius ad appetitum ſenſitiuum. Tertio notandum ſecundum Scotum, quòd portio ſuperior dupliciter accipitur. Vno modo ſtricte, vt reſpicit æterna. Alio modo large, prout iudicat per intellectum de quibuſcunque ſecundum regulas æternas, & per voluntatem refert ad æterna, & hoc ſecundo modo loquitur Aug. Primo modo non poteſt portio ſuperior voluntatis ordinare triſtari, quia talis triſticia ſequitur ad nolle Deũ in ſe, vel ad nolle aliqua perfectionem intrinſecam ſibi ineſſe. Secundo modo poſſet de tribus triſtari talis portio. Primo, vide licet de carentia fruitionis, & obiecti æterni. Secundo de peccato ſuo, vel alterius. Tertio de alijs ſuo ſuppoſito conuenientibus, vel aliis perſonis dilectis. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres cõcluſiones Prima eſt. In Chriſto fuit verus dolor in parte ſenſitiua probat Sco. quia obiectum approximatũ tactui ſuo, & appetitui ſenſitiuo erat diſconueniens illi ſenſui, & ille ſenſus perfecte præceptiuus, quia ſecũdũ proportionem bonę diſpoſitionis corporis, eſt diſpoſitio tactus vt habetur ij. de anima: corpus autem Chriſti fuit optime complexionatum. igitur. Secunda concluſio. In voluntate rationali Chriſtus triſticiam habuit: probat Sco. duplici via. Prima eſt, quia dolor excellens in parte ſenſitiue natus eſt impedire vſum rationis, & ſi maneat ratio in vſu ſuo naturali: videtur, vt voluntas compatiatur appetitui ſenſitiuo: in Chriſto autem ratio permanſit in vſu ſuo, & voluntas non abſorpta cum intellectus dolorem illum apprehendit, & voluntati oſtenditur voluntas ipſa condoluit, quia naturaliter inclinabatur ad oppoſitum. Secunda eſt, quia voluntas neceſſario colligatur appetitui ſenſitiuo, & illa colligatio fuit perfectiſſima in Chriſto. Intellectus autem apprehendit obiectum illud triſtabile: quia non fuit impeditus: ergo in volun-

De Tri lib. 12.

tate fuit dolor ſiue paſſio triſticię. Tertia concluſio. Licet portio ſuperior in Chriſto nõ triſtaretur de carentia fruitionis, nec de peccato proprio triſtabatur: tamen de peccato alieno, & de paſſionibus ſibi, & ſuis dilectis diſconuenientibus. Prima pars patet, quia nunquam caruit fruitione Dei. Secunda patet, quia nullum peccatum habuit. Tertia patet per illud Ambroſ. ſuper Lucam. Doles domine non tua vulnera, ſed mea, id eſt, doles de peccatis meis, naturam meam vulnerantibus non de tuis. Quarta pars patet, quia tales paſſiones erant naturaliter nolitę, ac etiam nolitione conditionata ſiue habituali: & dicitur habitualis in cuius actum voluntas pœna eſt ex ſe exire, niſi aliud obſtet. Ad primum argumentum dicendum, quòd gaudium, & triſticia, non habebãt contrarietatem: quia non erant reſpectu eiuſdem obiecti. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd illud intelligitur de triſticia, quæ non dat occaſionem gaudendi: Chriſtus autem hoc ipſo gaudebat in domino quo ſentiebat ſe pati, & dolere pro domino. Ad tertium argumentum dicunt aliqui Hylarium verba illa retractaſſe. Vnde dicit Bonau. quòd audiuit Gulielmum Pariſienſ. epiſcopum referentem ſe illam retractationem legiſſe. Aliter dici poteſt, quòd Hylarius excludit ſenſum doloris à Chriſto ſecundum diuinam naturam: voluit enim excludere errorem Arrij, qui dicebat Chriſtum ſecundum ſe totum paſſum fuiſſe. Ad quartum argumentum dicendum, quòd Dionyſius non voluit dicere, quòd ſancti non experirentur dolorem in tormentis: ſed vult cõmendare conſtantiam mentis, quia videlicet non magis commouebantur ex experientia ſenſus, quàm ex ſola conſideratione mentis.

Vtrum Chriſtus habuerit neceſſitatem moriendi, &c.

Scotus 3. d. 16. q. 1. Thom. 3. p. q. 14. art. 2. & q. 50. ar. 1.

QVÆSTIO II.

SEcundo quæritur. Vtrum Chriſtus habuerit neceſſitatem moriendi, & alios defectus naturales noſtræ humanitatis? Primo arg. quòd non aſſumpſit defectus noſtros: quia ſicut ſummæ iuſtitiæ repugnat defectus culpæ,

ſic ſummæ potentiæ repugnat defectus fragilitatis,& impotentiæ:ſed Deum ſummè iuſtum non decuit defectum habere culpæ: ergo nec ipſum omnipotentem decuit aſſumere defectum fragilitatis. Secundo arg. ſpecialiter, quòd non habuit neceſſitatem moriendi: quia dicitur ad Romanos viij. Corpus mortuum eſt propter peccatum, id eſt habuit neceſſitatem moriendi: ſed Chriſtus nullum habuit peccatum: igitur. Tertio arg. Anima Chriſti fuit perfectiſſima forma: ergo perfectiſſimè perficiebat materiam, & per conſequens abſtulit omnem priuationē ab illa materia, cùm hoc poſſit forma imperfectior, ſcilicet forma cœli, ita quòd cœlum eſt naturaliter incorruptibile. Quarto arg. Ioan.x. dicit Chriſtus: Poteſtatem habeo ponendi animam meam,&c. ergo mori erat in libertate ſuæ voluntatis. Contra. Ad Heb.ix. Quemadmodum ſtatutum eſt hominibus ſemel mori, ſic & Chriſtus ſemel oblatus eſt. Gloſa eadem neceſſitate,& iure naturæ. Item ad Heb.ij. Debuit per omnia fratribus aſſimilari. Primo notandum ſecūdum Richar. quòd defectuum naturæ humanæ quidam ſunt culpabiles,& quidam pœnales. Pœnales autem ſunt in multiplici differentia: quidam ſunt ex peccato perſonæ in qua ſunt conſequētes: quidam autem ad peccatum diſponentes: & quidam perfectioni gratiæ repugnantes, & omnes iſti non ſunt purè pœnales. Alij autem ſunt purè pœnales: & iſti iterū ſunt duplices: quidam ſunt perſonales, qui videlicet reſpiciunt aliquas perſonas ſpecialiter. Alij autem ſunt naturales,& communes totam videlicet naturam humanam reſpicientes. Secūdo notandum, ſecundum Scotum, quòd verbum comparari poteſt ad naturam aſſumendam tripliciter. Primo modo comparando verbum ad naturam glorioſam aſſumendā: quia potuit accepiſſe naturam ſimpliciter glorioſam: & ſic nullo modo habuiſſet cauſam corruptionis. Secundo ad naturam innocentem aſſumendam cum iuſtitia originali:& ſic adhuc non fuiſſet hic aliqua cauſa mortis. Tertio modo ad naturam glorioſam, ſic quòd gloria non redūdaret in corpus,& facto iſto miraculo, ſequebatur cauſa neceſſitatis diſſolutionis illius corporis: licet autē hoc fuerit ſpeciale miraculum, quod gloria animæ non redūdaret in corpus: tamen facto illo miraculo habuit illud

Rom.8.
Ioan.10.
Heb.9.
Heb.2.
3 ſent.d.15.q.1.
3.d.16.q.1.

Lib. de Baptiſmo paruulorum.

corpus neceſſitatem moriendi, vt dicit Aug. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Christus non aſſumpſit defectus culpabiles, nec pœnales, culpam conſequentes ex peccato perſonæ, in qua ſunt, aut ad culpam diſponentes, aut perfectioni gratię repugnantes. Sed aſſumpſit defectus pœnales non quidem perſonales, ſed naturales. Primum patet, quia hoc non decuit propter ſummam rectitudinem, quæ eſt in Chriſto. Secũdum patet, quia tales defectus aſſumere, nec ipſum decebat, nec ad opus noſtræ redemptionis expediebat. Vnde non aſſumpſit difficultatem ad bonum, nec pronitatem ad malum, nec ignorantiæ defectum. Tertium probatur, quia Chriſtus venerat naturam humanam redimere ſine perſonarum diſtinctione. Secunda concluſio. In Chriſto fuit neceſſitas moriendi: probat Scotus, quia corpus Chriſti ſibi dimiſſum per priuationem redundantiæ gloriæ fuit animale, ergo in eo fuit corruptio, & reſtauratio per ſumptionem alimenti, ſed nõ potuit fieri reſtauratio: ita perfecta, vt corpus ſemper maneret, niſi adueniſſet aliud: cũ enim virtus nutritiua Chriſti ſic ſibi derelicta tandẽ fuiſſet debilitata, non potuiſſet amplius reparare: impuritas etiam alimenti extrinſeci cauſam dediſſet mortis naturalis. Tertia cõcluſio Non fuit in poteſtate animæ Chriſti non mori ex violentia paſſionis: probat Scotus, quia ex prima inſtitutione naturæ aliqua actiua nata ſunt dominari aliquibus paſſiuis. Tunc ſic arguit. Omne corpus alterabile, & corruptibile per approximationem actiui dominantis, poteſt corrumpi. Corpus Chriſti fuit tale à primo inſtãti vnionis vſque ad mortẽ, ergo per actiuum approximatum potuit in corpus illud induci diſpoſitio incompoſſibilis animationi paſſiuæ. Si autem arguatur, quia videtur ſequi ex hoc, quòd mors Chriſti nõ fuit voluntaria, nec per conſequens meritoria. Reſpondet Scotus, quòd voluntas mereri poteſt circa obiectum, quod non eſt in poteſtate ſua: immo quod eſt impoſſibile aliter ſe habere, puta amando Deum amore amicitiæ, volendo ſibi bonum: puta volendo ipſum eſſe iuſtum, ſapientem, & huiuſmodi: & tamen velit nolit, Deus eſt iuſtus, & ſapiens, ergo mereri potuit voluntas Chriſti de paſſione & morte, acceptando ipſam, quamuis in eius poteſtate non

fuerit ipſam impedire. Præterea dicẽdum, quòd licet paſſio & mors Chriſti fuerit violenta animæ Chriſti, vt naturaliter inclinatur ad perficiẽdum corpus, & hoc ſumendo violentum, vt opponitur naturali: non tamen fuit violenta, vt violentum opponitur volũtario, vt voluntarium dicitur à voluntate acceptante. Ad primum argumentum dicendum, quòd non eſt omnino ſimile de infirmitate, & culpa ſi comparentur ad naturam aſſumptam. Infirmitas enim poteſt eſſe materia exercendæ virtutis: culpa vero omnino aduerſatur iuſtitiæ: ideo nullo modo decebat Chriſtum culpam aſſumere: ſed infirmitatem naturæ humanæ aſſumpſit. Iſtę tamen infirmitates, ſiue defectus naturales, non fuerunt in eo ex neceſſitate cõtracti, vt dicit Bonau. Sed voluntariè aſſumpti, ex diſpenſatione ipſius aſſumentis concurrente ſimul acceptatione illius animę rationalis, quæ in primo inſtanti habuit vſum cognitionis, & ſibi placuit vniri tali corpori, in ſalutẽ generis humani. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd corpus mortuum eſt propter peccatum demeritoriè, & ex hoc ſequitur, ꝙ in Chriſto non erat cauſa demeritoria mortis: ſed erat cauſa naturali. Ad tertium argumẽtum dicendum, ſecundum Scot. quòd ſi cœlum ſit incorruptibile diceretur, quòd vel eſt forma ſimplex, vel quòd ſi habeat materiam, illa eſt alterius rationis ab iſta materia, & de ſe eſt tantùm in potentia ad formam, quam habet. Ad quartum argumentum dicit Scot. quòd ly ego in ſuppoſito, & appoſito ſtat pro eadem perſona, ſed non ſecundum eandem naturam, quia ego, ſcilicet ſuppoſitum verbi, ſecundum naturam diuinam pono animam meam à meipſo, ſecundum naturam humanam, quia animam ſeparauit à corpore, non à verbo: ita, quòd ponere, vel ſeparare effectiuè attribuitur verbo, ſed terminatiuè, vt à quo ſeparetur anima, ſcilicet à corpore, ſibi conuenit ratione humanæ naturæ.

Vtrum Chriſti paſſione fuerit deletum peccatum.

D. *Thom. 3. p. q. 49. art. 1.*

QVÆSTIO TERTIA.

TErtio quæritur. Vtrum Chriſti paſſione deletū fuerit decretum chirographi. Primo arg. quòd non, nullum finitum poteſt infinitū delere, ſed meritum Chriſti fuit finitum: culpæ vero decreti chirographi infinitæ. ille enim in quem commiſſæ fuerunt eſt infinitus, ſcilicet Deus: igitur. Secundo arg. Omne præmium excedit meritum; ſed deletio contentorum in decreto chirographi non excedit meritum paſſionis Chriſti illud enim meritum quandam infinitatem habebat, ex infinitate ſuppoſiti merentis. Tertio arg. Si merito paſſionis Chriſti deletum eſſet decretum chirographi, aut hoc fuit, quo ad ſufficientiam, vel quo ad efficaciam. Non primum, quia paſſio illa fuit actus tranſiens. Poteſt autem mundus perpetuari in infinitum: finitum autem non videtur ſufficiēs pro infinito. Nec ſecundū, quia multi damnantur. Con-

Col.2. trà. Ad Coloſſen. Donans nobis delicta, & delens, quod aduerſum nos erat chirographum decreti. Notandum, quòd chirographum dicitur à chiros, quod eſt manus &

2.d.18. graphos ſcriptura, ſecundum Thom in expoſitione literali. Vnde chirographū propriè dicitur littera debitoris manu propria ſcripta, & data creditori. In propoſito autem dicitur ſecundum triplicem reſpectum. Comparando enim ad Deum dicitur chirographum decreti, vel decretum chirographi, quia iſta obligatio ex diuina ſententia facta eſt tanquam ex decreto. Comparando autem ad peccatum dicitur chirographum delicti, ſiue culpæ, quia propter culpam hæc obligatio facta eſt. Comparādo vero ad punitionem dicitur chirographum pœnarum, quia ex eo ad pœnam obligamur. Hoc præmiſſo, ponenda eſt talis concluſio. Chriſti paſſione deletum eſt chirographum decreti. patet, quia Auguſt. dicit. Fuſo ſanguine, ſiue culpa omnium culparū chirographa delata ſunt. Item virtute illius chirographi, ante Chriſti mortem erant patres in limbo detenti: & tamen modo non ſunt: igitur. Sed fortè quæris, quis habebat illud chirographum. Dicit Bonauen. quòd Deus habebat, vt iudex, homo vt reus, diabolus vt accuſator. Dicitur enim chirographum memoriale: ergo peccatum manet quantum ad reatum. Ad primum argumētum dicendum, quòd licet finitum ex parte ſui non habeat, quòd poſſit delere infinitum: tamē poteſt

pro

pro infinitis à Deo acceptari. Et cùm dicitur quòd culpa eſt infinita, quia eſt in Deum, dicendum, quòd etiam illo modo Chriſti paſſio eſt infinita, quia videlicet propter Deum tolerata. Ad ſecundum argumentum dicendũ, quòd maior eſt vera de merito proprio, & principali: non autem de merito, quo quis pro alio meretur. Et cùm dicitur in minori, quod meritum Chriſti, quandam habet infinitatem falſum eſt, niſi intelligatur de extrinſeca infinitate. Ad tertium argu. dicendum, quod per paſſionem Chriſti deletum eſt chirographum, quo ad ſufficientiam ex parte Dei acceptantis, qui potuit hanc paſſionem acceptare pro infinitis: licet non ex parte paſsionis, quo ad efficaciam vero deletum eſt quantum ad illos pro quibus illa paſsio efficaciter eſt oblata, ſcilicet pro electis.

Vtrum neceſſarium fuerit per paſsionem Chriſti reparari.

Scotus 3.d.20.q.1. Thom.3.p.q.1.art.2. Durand.3.d.20.q.1.

QVÆSTIO IIII.

QVarto quęritur. Vtrum neceſſarium fuerit per Chriſti paſſionem humanum genus ſatisfactione reparari? Arg. quòd non, quia actus eſt laudabilior paſſione, quia laus conſiſtit in actu, ergo etiam conuenientius fuiſſet hominem reparari, per aliquem actum Chriſti, quàm per paſsionem. Contra. Ad Heb. dicitur. Decebat autorem ſalutis eorum per paſsionem conſummari. Dicit gloſa. Niſi Chriſtus moreretur, homo non redimeretur. Primo notandum, quòd Anſel. quattuor videtur oſtendere. Primum, quod neceſſarium fuit hominem redimi, aliàs fruſtrà factus fuiſſet: hoc ſuppoſito, quod lapſus fuiſſet per peccatum. Secundum eſt, quod non potuit redimi, ſine ſatisfactione. Iniuſtus eſt enim, qui non reddit Deo, quod debet. Tertium eſt, quod facienda erat ſatisfactio à Deo homine, quia non potuit fieri ſatisfactio, niſi redderetur Deo, aliquid maius omni creatura facta, & poſsibili fieri, quia videlicet pro omni eo, quod eſt citra Deum, vel eſſe poteſt, non debuit homo peccaſſe. Quartum eſt, quod

Heb. 3. *Lib Cur Deus homo.*

oportuit Chriſtum ſatisfacere per mortem, licet non eſſet debitor mortis, quia oportebat ſatisfactorem aliquid habere maius omni eo, quod eſt ſub Deo, quod ſponte, & non ex debito offerret: ſed nihil difficilius, aut maius poteſt homo ſponte pati, quàm mortem: igitur Chriſtus homo, qui maior erat omnibus, ſub Deo per mortẽ, quã non debuit pati, ſatisfacere voluit. Secundo notandum,
3.d.21.q.1. quod ſecundum Scot. Omnia huiuſmodi quæ ſunt facta à Chriſto, circa redemptionem noſtram, non fuerunt neceſſaria, niſi præſuppoſita ordinatione diuina. Et ideo ſi volumus ſaluari dicta Anſel. oportet dicere, quod rationes ſuæ procedunt ſalua ordinatione diuina, quæ ſic ordinauit hominem redimi: ſed tamen ſimpliciter loquendo totum fuit contingens, & antecedens, & conſequens.
3.di.20. Tertio notandum, quod ex dictis Tho. poteſt elici neceſſarium poſſe tripliciter accipi. Primo modo dicitur neceſſarium neceſsitate coactionis: & ſi amplietur nomen coactionis ſe extendit etiam ad violentum. Secundo modo dicitur neceſſarium abſolutè pro eo, quod impoſsibile eſt aliter ſe habere. Tertio dicitur neceſſarium ex ſuppoſitione, & ſi quidem ſit ad ſequens, dicitur neceſsitas finis, & ſi ad præcedens, dicitur neceſsitas conſequentiæ. His præmiſsis, ponẽdæ ſunt tres couclusiones. Prima eſt. Licet hominem reparari neceſſarium fuerit neceſsitate ſuppoſitionis: non tamẽ neceſsitate abſoluta. Prima pars patet, quia hoc erat à Deo præordinatum. Præordinatio autem Dei eſt infallibilis. Secunda pars patet, quia illud præordinari non fuit neceſſarium: ſed contingens. Secunda concluſio. Licet pura creatura de ſe non habeat vnde ſatisfaciat: poteſt tamen eius ſatisfactio à Deo acceptari: prima pars patet, quia nullus poteſt ſatisfacere de peccato, niſi dono gratiæ, quem ex nobis non habemus, ſed ex Deo. Item nullus poteſt ſatisfacere, niſi de inimico fiat amicus, vel ad minus non inimicus, ſed hoc nequit homo ex ſe: igitur. Et ſi inſtetur, quia potuit vnus homo per ſe genus humanum inficere, ſcilicet Adam peccando, ergo etiam poteſt purus homo per ſeipſum hominẽ reparare cùm bonum ſit fortius malo. Dicendum, quod licet ſimpliciter loquendo fortius, ſit bonum malo: tamen difficilius eſt facere bonũ, quàm facere malum. Præterea, quod

alia creatura ab homine, puta Angelus non potuiſſet de ſe pro homine ſatisfacere:probatBonau.quia ad illud genus ſpectat ſatisfactio,ad quod ſpectat tranſgreſsio.Item ex hoc eſſet homo ſubiectus alteri generi creaturæ, & ſic non eſſet reparatus ad priſtinam dignitatem.Secũda pars concluſionis probatur à doctore ſubtili, quia tantum valet omne creatum oblatum,pro quanto Deus acceptat illud:ergo potuit oblatio vnius boni Angeli, vel vnius hominis, ſine peccato concepti acceptari à Deo pro toto humano genere. Tertia concluſio. Licet ſatisfactio facta per Chriſti paſsionem fuerit Deo acceptiſsima: tamen erat alius modus poſsibilis. Prima pars patet, quia nihil videtur poſſe fieri acceptius Deo, quàm innocẽtiſsimum nocentibus,ex obedientia ad Deum ſe morti offerre.Secunda pars patet,quia Aug. lib.de Trinit. dicit. Oſtendimus enim alium modum poſsibilem Deo fuiſſe, &c. Et per Gregorium in Moralibus dicentem. Qui nos fecit exiſtere,ex nihilo etiam nos renouare,ſine ſua morte potuit.Ad argumentum dicendum,quod antecedens verum eſt de actu virtutis diſtincto,contra paſsionem, quæ non accidit ex virtute,tamen paſsiones pœnales,quę per actũ virtutis acceptantur laudabiliores ſunt,quàm actus virtutis circa delectabile.

Vtrum propter mortem carnis,ſit mors perſonæ verbi attribuenda.

D.Thom.3.p q.50.art.2.

QVÆSTIO QVINTA.

QVinto quæritur. Vtrum propter mortem carnis,ſit mors perſonæ verbi attribuẽda. Primo arg.quod non,quia dicit Auguſt. & habetur in 3. ſententiarum. Si *Diſtin.11.* quis dixerit, atque crediderit Deum paſſum, anathema ſit. Secundo arg. idiomata partis non communicantur perſonæ verbi,quamuis enim caro fuerit ſeparata ab anima,non tamen filius Dei dicitur ſeparatus ab illa, ſed per Chriſti paſsionem nõ eſt mortua,niſi ſola caro, quia anima ſemper vixit:ergo non videtur,ꝙ filio Dei verè poſsit attribui mors. Tertio arg propter repugnãtiã idiomatũ,

hęc non recipitur communiter filius Dei eſt creatura, ſed multomagis repugnat vitæ mors, quàm intentio creaturæ, intentioni creatoris: ergo filio Dei, qui eſt ipſa vita, non eſt mors attribuenda. Contra dicit Ambro. expreſſe, & habetur in iij. ſententiarum diſt. xviij. Tantum fuit peccatum noſtrum, vt ſaluari non poſſemus niſi vnigenitus filius Dei moreretur pro nobis debitoribus mortis. Primo notandum, quod licet in morte Chriſti fuerit anima ſeparata à corpore, non tamen fuerit ſeparata à verbo. 3. diſt. 21. q. 1. probat Bonauen. Tum quia, nec Deum decebat, ſicut nec decet virum relinquere vxorē. Tum quia, nec nobis expediebat, quia tunc anima illa non habuiſſet mediatoris officium ad reconciliandum. Tum etiam, quia filij animæ non congruebat, cum eſſet innocentiſſima & beatiſſima, ſemper enim fuit diuinitas vnita illi animæ. Similiter etiam, nec fuit diuinitas ſeparata à carne. Quod probat Bonau. triplici ratione. Prima eſt, quia hoc exigit liberalitas à parte aſſumentis, non enim ſubſtrahit Deus donum ſuum, ſine culpa. Secunda, quia hoc requirit dignitas ex parte naturæ aſſumptę. Tertia eſt, quia hoc exigit vtilitas, ex parte aſſumptionis. Talis enim ſeparatio, nihil omnino faceret ad ſalutem noſtram, diuinitas ergo ſemper manſit vnita tam carni, quàm animæ quæ ſunt partes humanitatis, ſed tamen tunc non remanſit vnita humanitati, quia tunc humanitas deſiit eſſe, quādo deſiit vnio animæ & corporis. Secundo notandum, quòd in illa ſeparatione animæ à corpore, anima facta eſt impaſſibi- 3. diſt. 11. lis, vt ponit Bonau. immo etiam dicit hoc probabile de qualibet anima viri ſancti, in qua nō reperitur reatus alicuius peccati. probat, quia nihil patitur, niſi ſecundum ordinem naturæ, ſicut contrarium à contrario, vel ſecūdum ordinem diuinæ iuſtitiæ ad puniendum peccatum, vel ſecundum diſpenſationem diuinæ miſericordię, ſicut Chriſtus paſſus eſt, pro ſanando morbo noſtro, ſed nullo illorum modorum, poſt inſtans mortis potuit anima Chriſti pati. non etiam habuit contrarium, nec habuit peccatum, & iam conſummatum erat noſtræ redemptionis miſterium. Tertio notādum, quòd abſque dubio caro Chriſti, poſt ſeparationem animæ mortua fuit: caruit enim vſu & complemento vitę. Sicut enim dicit Bona. res corporalis,

nō eſt nata viuificari, niſi ab aliqua forma ſpirituali ipſam viuificante, & ſibi proportionabili. In ipſa autem ſeparatione animæ caro Chriſti caruit huiuſmodi forma, ideo fuit mortua. Et quamuis haberet diuinitatem, nō tamen ab ea viuificabatur, non propter defectum à parte viuificantis: ſed propter improportionē viuificabilis, nō enim erat caro vnita diuinitati, ſicut perfectibile ſuę perfectioni. His præmiſſis, ponitur talis concluſio. Propter mortem carnis concedendum eſt filium Dei verè fuiſſe mortuum. probat Bonau. quia carne naſcente, & concepta filius Dei dicitur natus & cōceptus: ergo pari ratione carne mortua verè dicitur mortuus, non ſecundum diuinam naturam, ſed ſecūdum humanam: non per eſſentiam, aut per inhærentiam: ſed per communicationē idiomatum, & in nullo derogat diuinæ maieſtati, & multùm cōſonat pietati. Nullum enim verbum maioris dignationis reſonare poteſt in aurib⁹ cordis hominis, quàm quòd vnigenitus Deus mortuus fuerit, pro nobis debitorib⁹ mortis. Ad primum arg. dicendum. ꝙ Aug. intēdit remouere paſſionem à perſona verbi, ſecundū naturam diuinam, & non ſimpliciter. Ad ſecūdum arg. dicendum, quod mori non tantùm cōuenit carni, ſed etiam toti homini. Ad tertium arg. dicendum, ꝙ idiomata non communicant, vbi eſt talis repugnantia, quæ non tollitur mediante conuenientia. Sic autē non eſt in propoſito. mors enim dat prę-intelligere humanitatem, quæ ſine repugnantia poteſt dici de perſona Chriſti. Vnde filius Dei dicitur fuiſſe mortuus, quia fuit homo, in quo fuit paſſio mortis.

Vtrum in triduo mortis, Chriſtus fuerit homo.

Scotus 3.*d*.22.*q*.1.*Thom*.3.*p*.*q* 50.*art*.4.
Duran.3.*d*.22 *q*.1.

QVÆSTIO VI.

SExto quæritur. Vtrum in illo triduo, in quo corpus Chriſti fuit in ſepulchro Chriſtus fuerit homo? Primo arg. quòd corpus Chriſti non fuerit in ſepulchro per triduū, quia opus noſtræ redemptionis in ipſa Chriſti morte conſummatum fuit. ergo glorificatio corporis

eius, non debuit amplius differri, nec corpus eius in ſepulchro relinqui. Secundo arg. quòd Chriſtus in triduo illo fuerit homo, quia Chriſtus in illo triduo, fuit Chriſtus, ergo fuit homo. Antecedens patet, quia idē prædicatur de ſeipſo, & conſequentia probatur, quia ex oppoſito conſequētis ſequitur oppoſitum antecedentis. Item quia arg ab inferiori ad ſuperius. Tertio arg. Omne ſuppoſitū ſubſiſtens in natura creata, poteſt ab illa natura denominari, ſed verbum in triduo ſubſiſtebat in natura creata: habuit enim naturam creatam, ſibi vnitam, ſcilicet corpus & animam. non poteſt autem dici anima, nec animatum, nec corpus, nec corporeum: ergo videtur, quòd poteſt dici homo, cùm non poſſit haberi alia denominatio à natura creata in qua ſubſiſtebat. Contra. quantum ad
Matth. 12. primum di. ſal. Sicut fuit Ionas tribus diebus, & tribus noctibus in ventre ceti: ita filius hominis erit in corde terræ, tribus diebus & tribus noctibus. Et quantum ad ſecundum ſic arg. Homo eſt compoſitus ex carne, ſed in triduo non fuit talis compoſitio in Chriſto, ergo non fuit
3. diſt. 22. homo. Primo notandum, quòd ſicut dicit Bonauen. non conueniebat corpus Chriſti ſtatim, poſt mortem ſuſcitari: nec tamen conueniebat ſuſcitationem eius, vſque ad reſurrectionem generalem differri. Oportebat enim, ꝙ manifeſtaretur veritas mortis, & quòd manifeſta eſſet veritas iteratę coniunctionis carnis, & animæ. Propter primum oportuit ipſum non ſtatim reſurgere. Propter ſecundum oportuit ipſum reſurrectionē ſuam, non diu differre, aliàs fides Apoſtolis defeciſſet: diſtulit ergo conuenienter, vſque in diem tertium, & requieuit in ſepulchro per triduum, non quidem per tres dies completos, ſed per vltimam partem diei veneris, & per primam partem dominicæ diei, & per totam diem ſabbati, ita, quòd illud triduum intelligēdū eſt per ſynecdochē, & in hoc omnes ſancti concordant: licet de hora reſurrectionis aliter & aliter dicant. Quidā videlicet, quòd ſurrexerit in aurora. Alij vero nocte media, veraciter autē potius dicitur, quòd reſurrectio fuit inter horam mediæ noctis, & mane diei dominicæ. Secūdo notandū, quòd realiter loquēdo dicit
Hugo lib. 2. Hugo, quòd Chriſtus fuit homo in triduo, quia habuit animā ſibi vnitā Nam ſecundū ipſum, homo dicit tantum

animam vtentem corpore, ſed quòd vtatur hoc, accidit ad hoc, quòd ſit homo. Magiſter autem ſententiarum aliter motus, poſuit Chriſtum eſſe hominem in triduo, quia habuit corpus & animam, licet non vnirentur mutuo, ſed ſufficit vnio eorum in ſuppoſito. Aliqui autem conueniunt, in concluſione cum Hugone, tamen generalius loquuntur dicentes, quòd nihil eſt de ratione quidditatis rei, niſi forma, ex eo, quòd philoſophus dicit, ꝙ anima eſt ſubſtantia animati, & quicquid erat eſſe. Sed contra cõcluſionem, in qua iſti conueniunt cũ Hugone, ſic argu. Sco. quia dicit Aug. Non totus homo, ſed pars melior eſt anima, nec totus homo corpus, ſed pars inferior hominis. Et ſequitur contra magiſtrum ſententiarũ, ſed tantum vtrunque coniunctum ſolum habet hominis nomen. Ad auctoritatem autẽ philoſophi dicentis, quòd anima ſubſtantia eſt animalium, dicit ipſe Sco. quòd philoſo. accipit ſubſtantiam, & quod quid erat eſſe pro notiori parte diffinitionis, non autem pro tota diffinitione quemadmodum ipſe philo. conſequenter exponit. Tertio notandum, ſecundum eundem Sco. quòd hoc nomen Chriſtus habet duos conceptus, ſcilicet Deum & hominem, quando autem ſubiectum duplicem habet conceptum oportet rationem illius obiecti eſſe veram in ſe, & non includere repugnantiam ad hoc, quòd propoſitio ſit vera: alioquin hæc eſſet vera (maius Deo eſt) quia eſſe eſt de intellectu ſubiecti, ſed quia hoc ſubiectum maius Deo includit in ſe repugnantiam. ideo non eſt verum de aliquo, nec aliquid de ipſo. Cum igitur hoc nomen Chriſtus ſignificet ſuppoſium exiſtens in duabus naturis, & in triduo non exiſtebat in natura humana: ideo hæc eſt falſa (Chriſtus fuit homo in illo triduo) licet iſta, ſit cõcedenda (Cæſar, eſt homo nullo homine exiſtente,) quia Cæſar dicit vnum cõceptum. His præmiſſis ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Corpus Chriſti per triduum fuit in ſepulchro ſynedoche loquendo patet, ex primo notabili. Secunda concluſio. Realiter hæc propoſitio eſt falſa (Chriſtus fuit homo in triduo) ac etiam logicaliter. Prima pars probatur à Scoto, quia licet tunc habuiſſet Chriſtus partes naturæ humanæ ſibi vnitas, non tamen naturã humanam. natura enim dicit entitatem abſolutam, vltra

7.met. t.c.31.

De tri. li.13.

partes vt alias dictum eſt. Item Chriſtus in triduo fuit homo mortuus, ergo non fuit homo, patet cõſequentia, quia mortuum diſtrahit de ratione hominis. Item remoto ſuperiori, remouetur inferius, Chriſtus autẽ in triduo, non erat viuens, ſecundum humanitatem. Secunda pars patet, ex ſecũdo notabili. Et ſi inſtetur Chriſtus in triduo fuit ſacerdos. iuxta illud pſalmi. Tu es ſacerdos in æternum, ſecundum ordinem Melchiſedech. Eſt autem ſacerdos, ſecundum quòd homo, igitur. Dicendum, ſecundum Bon. quòd ſacerdotium dicitur ſempiternum, non quia ſemper fuit ſacerdos in actu: ſed quia illi ſacerdotio nullum aliud ſucceſſit. Tertia concluſio. Chriſtus vt homo ſiue ſecundum naturam humanam, non ſemper eſt, nec vbique, patet, quia Chriſtus aſſumpſit naturam humanam in athomo, ſed natura humana in athomo, ſiue in indiuiduo eſt hic, & nunc, igitur. Nec valet ſi dicatur, quòd humanitas vnitur verbo, quod eſt vbique, licet enim ſim cum Deo, non tamen ſequitur, quòd ſi Deus eſt Romæ, quòd & ego. Notat autem beatus Bon. quòd Chriſtus dicitur eſſe alicubi tripliciter. Perſonaliter enim eſt vbiq;. Sacramentaliter autem eſt in multis locis. Localiter vero in cœlo empireo, ratione humanitatis aſſumptæ. Ad primum argumẽtum dicendum, quòd licet in morte Chriſti cõſummatum fuerit redemptionis miſterium, ſecundum veritatem non tamen nobis innotuerat. Ad ſecundum argumentum reſpondet Sco. primo negando conſequentiá, ſicut nec ſequitur, homo albus, eſt homo albus, ergo homo albus eſt homo, quia ſequeretur, quod aliquis homo eſſet albus, nullo homine exiſtente. Secundo dicit, quòd hæc eſt falſa, Chriſtus fuit Chriſtus in triduo, quia Chriſtus includit duos conceptus, quorum alter non fuit in triduo. Ad tertium argumentum dicendum, quòd maior eſt vera intelligendo denominationem illã eo modo, ſicut ſuppoſitum ſubſiſtit in illa natura, ſed non ſic ſubſiſtebat in natura humanitatis in triduo, vt poſſet dici homo, niſi cum determinatione diſtrahente, puta homo mortuus, poterat tamen tunc denominari, ſiue dici habens corpus, & etiam habens animam.

Vtrum Chriſtus deſcenderit ad inferos.

Diu. Thom. 3. p. quæſt. 52. art. 1. & 5.

QVÆSTIO SEPTIMA.

SEptimo quæritur. Vtrum tempore mortis Chriſti, anima eius deſcenderit ad inferos, ad liberandas animas in inferno detentas. Primo arg. quòd nõ, quia optimo debetur optimus locus, ſcilicet anima Chriſti erat optima, & infernus locus viliſſimus, igitur. Secundo arg. Maioris eſt poteſtatis liberare ſubditos, de manu aduerſarij ſola voluntate & virtute, quàm præſentia corporali: ergo non oportebat Chriſtum ad infernum deſcendere ad liberandum ſuos. Tertio arg. Si Chriſtus tempore mortis liberauit animas de inferno, aut ſtatim introduxit eas in cœlum, aut non. Non primum, quia reſurrectio debuit præcedere aſcenſionem. nulla autem anima debuit in cælum aſcendere ante Chriſtum. Nec videtur poſſe dici ſecundum, quia per Chriſti mortem aperta fuit ianua, & nihil fuit retardans. Vnde etiam latroni dicit dominus. Hodie mecũ eris in paradiſo. Contra. Dicit Dam. Deſcẽdit ad inferna anima deificata, vt luceret his, qui in tenebris ſedebant. Notandum, quòd ſicut dicit beatus Bona. Nomine inferni aliquãdo intelligitur pœna, & aliquãdo locus pœnæ. Hoc præmiſſo, ponendæ ſunt tres cõcluſiones. Prima eſt. Licet anima Chriſti non deſcenderit ad infernum, vt nominat pœnam, tamen ex ſua benignitate deſcendit ad locum, vbi detinebantur iuſti captiui. Prima pars patet, quia in anima Chriſti poſt mortem eius, nec fuit pœna damni, nec pœna ſenſus. Secũda pars probatur, quia fuit valde conueniens, vt dicit Bona. Tum propter conſolationẽ vinctorum. Tum propter confuſionem aduerſariorum. Secunda cõcluſio. Chriſtus non omnes animas liberauit de inferno: ſed duntaxat animas illorũ, qui erant membra ipſius per fidem, & charitatẽ. Prima pars patet, quia pro illis tantũ efficaciter paſſus eſt. Et ſi quęras de exiſtentibus in purgatorio. Di. Thom. quòd ſi, qui tales fuerunt quales ſunt, qui nunc virtute paſſionis Chriſti à purgatorio liberantur. illi fuerũt per Chriſti deſcenſum liberati: non autem illi, qui tales fuerunt quales nũc ſunt,

Luc. 23. *3. diſt. 22.* *3. p. q. 52. art. 1 5.*

qui adhuc in purgatorio ſunt detinendi, non enim tunc habuit maiorem virtutē paſſio Chriſti, quàm nūc. Virtus enim paſſionis Chriſti eſt ſempiterna, & non tranſitoria. iuxta illud ad Hebræos x. Vna oblatione conſummauit ſanctificatos in ſempiternū. Tertia concluſio. Animæ per Chriſti deſcenſum ad inferos, inde eductæ nō ſtatim perductæ ſunt in cœlum empireum, ſtatim tamen poſt mortē Chriſti viderunt lumen æternū, & beatificatæ ſunt. Prima pars probatur, quia Chriſtus debuit in omnib⁹ primatum tenere, tanquàm caput omnium electorum, & oportuit Chriſti aſcenſionem, propter ſalutem noſtram differri. Secunda pars patet, quia per mortem Chriſti amotū fuit obſtaculum diuinæ viſionis, & facta eſt apertio ianuæ cœleſtis paradiſi, ideo ex tunc fuerunt in paradiſo, quantum ad præmium, licet non quantum ad locum. Ad primum argumentum dicēdum, quòd maior eſt vera de loco, qui debetur alicui pro remuneratione. Chriſtus autem non deſcendit ad infernum, vt ad locum remunerationis: ſed ad ipſum expoliandum. Ad ſecundum argumentum dicendum ad antecedens, quòd licet fortè, hoc non ſit oſtēſiuum tantæ virtutis, tamē eſt oſtenſiuum maioris dignationis. Chriſtus autem nobis potius intendebat oſtendere dignationis affectum, quàm virtutis imperium. malebat enim melius, quòd haberemus ſpiritum dilectionis quàm timoris. Ad tertium arg. patet, ex tertia cōcluſione.

Vtrum corpus Chriſti putrefactum eſſet, niſi eius reſurrectio fuiſſet accelerata.

Scot.3.diſt.21.quæſt.1. Thom.3.p.q.51.art 3. Duran. 3. diſt. 21. quæſt.2.

OCtauo quæritur. Vtrum ſi reſurrectio Chriſti, non fuiſſet accelerata, fuiſſet tandem corpus Chriſti putrefactum. Primo arg. quòd ſic. Natura nō incipit motum, quem terminare non poteſt, ſecundum philoſophum, ſed terminus corruptionis viuētis eſt putrefactio, ſecundum philoſophum in libro metheororum. In morte autem Chriſti inchoata eſt huiuſmodi mutatio, quæ dicitur corruptio, igitur. Secundo arguitur. Chriſtus aſ-

3.met. t c.19. 6.phyſi. te. cap.18.

ſumpſit paſſiones humanæ naturæ viuentis: ergo etiam aſſumpſit paſſiones naturæ mortuæ, quæ naturaliter omnibus inſunt, cuiuſmodi, ſunt putrefactio & reſolutio. Tertio arguitur. Minus repugnat plenitudini ſapientiæ, & bonitatis poſſe incinerari & putrefieri, quàm timor, aut triſtitia: ſed Chriſtus timuit, & contriſtatus eſt, vt patet ex euangelio. Quarto arguitur. Humilitas eſt cauſa exaltationis: ſed Chriſtus ſuper omnes fuit exaltatus, ergo & infra omnes humiliatus[1], ſed maior videtur humilitas poſſe putrefieri, & mori ſimul, quàm ſolũ poſſe mori. Quinto arg. Ad Hebræos dicitur. Decebat eum per omnia fratribus aſſimilari: ſed omnes cõmuniter putrefiunt igitur. Contra. Dicit pſalmus. Non dabis ſanctum tuum videre corruptionem. Vbi dicit gloſa. Sanctum tuum id eſt corpus à te ſanctificatum. Notandum, quòd Henricus in quolibetis dicit, quòd corpus Chriſti fuiſſet præſeruatum à corruptione, & reſolutione per miraculum, non quidem nouum, ſed antiquum quo ſcilicet illud corpus Chriſti, primo fuit verbo vnitum indiſſolubiliter, ſecundum Damaſcenum libro 3. Sed contra hoc arguit Scotus diſtinctione 22. quia verbum antiquo miraculo vnionis, non impediuit paſſionem ſui corporis, neque mortem, immo ſi impediuiſſet, neceſſario fuiſſet nouum miraculũ, ex quo corpus illud erat paſſibile. Hoc præmiſſo ponenda eſt talis concluſio. Corpus Chriſti, ſibi dimiſſum neceſſario fuiſſet putrefactum, nouo tamen miraculo fuiſſet à putrefactione præſeruatum. Primam partem probat Scot. quia naturali actiuo ſufficienti diſpoſito approximato, & non impedito per cauſam naturalem, actiuum naturaliter agit in paſſiuum, & paſſiuum naturaliter patitur. Sed ſi impediatur eius actio, per cauſam ſupernaturalem hoc erit per miraculũ, ſicut patet de igne triũ puerorũ, ſed corpus Chriſti in morte fuit naturaliter paſſibile, & reſolubile, quia nõ fuit glorioſum, nec illa vnguẽta, ſcilicet mirra & aloes prohibuiſſent reſolutionẽ, quin aliquando fuiſſet alteratio inchoata, & terminata, licet non ita cito, ſed caro Chriſti poſt mortẽ erat paſſiuum naturaliter diſpoſitum ad putrefactionem, & habuiſſet ſibi approximatum actiuum naturale, ſcilicet intrinſecum & extrinſecum, nõ impedita per aliam cauſam, igitur. Secũda

Hebr. II.

Diſt. 22.

pars ſatis, patet per eandem rationem, & per rationem poſitam in notabili. Ad primum argumentum dicendum, quòd maior eſt vera ſi natura non prohibeatur à fortiori agente. Deus autem voluit inchoare illum motum, per ſeparationem animæ, quia conſonabat effectui redemptionis ſed non voluit eum terminari, per putrefactionem, quia talis putrefactio nullo modo fuiſſet nobis proficua, nec meritoria. Ad ſecundum arg. dicendum, quod non eſt ſimile, quia paſſionibus naturæ viuentis nobis meruit, paſſionibus autem naturæ mortuæ, mereri non potuit: putrefactio, ergo illa fuiſſet inutilis, & indecens immo etiam fuiſſet cauſa erroris, & incredulitatis diuinitatis eius. Ad tertium argumentum dicendum, quòd maior eſt vera de timore & triſtitia, ex naturali neceſſitate prouenientibus, & rationem impedientibus, non autem quando timor & triſtitia liberè capiuntur, & diſpenſatiuè, & rationi ſubduntur. Ad quartum argumentum dicendum, quod humilitas decenter accepta eſt cauſa exaltationis. Vnde Chriſtus aſſumpſit ſummam humilitatem, quam decebat, nō autem decebat carnem eius incinerari. Ad quintum argumentum dicendum, quod apoſtolus loquitur de aſſimilatione in omnibus, quæ ſunt decētia, & ad redemptionem noſtram pertinentia. Ad illud autem quod adducitur in oppoſitum, dicendum, quod verum eſt de facto. Sicut. n. voluntate æterna Deus voluit corpus illud vniri verbo, quod fuit nouum miraculum, ita etiam voluit illud non putrefieri, etiam ſi reſurrectio fuiſſet prolongata, fuiſſet tamen illa reſolutio, niſi fuiſſet nouum miraculum.

Vtrum conueniens fuerit Chriſtum reſurgere die tertia.

Thom. 3. p q 53. art. 2. & 51. art. 4. Duran. 3. d. 22. q. 5.

CIrca ſecundum ſuperius propoſitum in hac tertia parte huius tractatus, vbi dicendum eſt de Chriſti reſurrectione. Primo quæritur. Vtrum conueniens fue-

rit Chriſtum reſurgere die tertia. Primo arguitur, quòd non reſurrexit, quia reſurgere eſt ſurſum promoueri, ſed corpus Chriſti ſemper fuit diuinitati vnitum, & ſic non potuit in aliquid altius promoueri, igitur. Secundo arguitur. Ad ſalutem noſtram ſufficiebat paſſio Chriſti, ergo non oportuit, quòd reſurgeret. Tertio arguitur. Chriſtus reſurrexit ante ortum Solis, vt patet Ioh. 21. ſed dies incipit ab ortu Solis, ergo nõ reſurrexit tertia die. Quarto arguitur. Actuum 2. dicit Petrus. Impoſſibile erat Chriſtum detineri ab inferno ex morte, ſed quandiu aliquis eſt mortuus detinetur à morte, ergo nõ debuit reſurrectio Chriſti differri vſque ad tertium diem. Contra. Dicitur in ſymbolo apoſtolorũ: tertia die reſurrexit à mortuis. Notandũ vt dicit Thom. quòd reſurrectio eſt reparatio à morte in vitam, & hoc poteſt fieri dupliciter, vel ad vitam mortalem quemadmodũ reſurrexerunt illi, qui per Helyam, & Helyſeum ſuſcitati ſunt, vel ad vitam immortalem, & hæc eſt vera, & perfecta reſurrectio, per quã fit, vt iam mors vlterius non dominetur, & hac reſurrectione reſurrexit Chriſtus iuxta illud ad Rom 6. Chriſtus reſurgens ex mortuis iam non moritur. Hoc præmiſſo ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Conueniens fuit Chriſtum reſurgere die tertia. Prima pars videlicet, quòd conueniens fuerit ipſum reſurgere. probatur à B. Thom. in tertia parte. Tum quia hoc valet ad commendationem diuinæ iuſtitiæ, cuius eſt exaltare eos, qui ſe propter Deum humiliant. Tum ad inſtructionem noſtræ fidei, quia per reſurrectionem confirmata eſt fides diuinitatis Chriſti. Tum ad noſtræ ſpei ſubleuationem, vt videlicet ſperemus nos reſurrecturos cum capite noſtro. Tũ ad vitæ noſtræ informationem iuxta illud ad Rom. 6. Quemadmodum Chriſtus reſurrexit à mortuis per gloriam patris: ita & nos in nouitate vitæ ambulemus. Tum ad noſtræ ſalutis complementum. ſicut enim mala ſuſtinuit moriendo, vt nos liberaret à malis, ita glorificatus eſt reſurgendo, vt nos promoueret ad bona, iuxta illud ad Rom. 4. Traditus eſt propter delicta noſtra, & reſurrexit propter iuſtificationes noſtras. Secunda pars videlicet, quòd die tertia, probatur à beato Thom. quia per hoc oſtenditur, quòd Chriſtus vna ſua morte, quæ fuit

Ioh. 21.
3. p. q. 53. ar. 2.
Rom. 6.
Ibidem.
Rom. 4.

quaſi lux propter iuſtitiam, duas noſtras mortes deſtruxi ſcilicet corporis & animæ, quæ ſunt tenebroſæ propter peccatum. Et ideo vna die integra, & duabus noctibus manſit in morte, vt Auguſtinus dicit. Per hoc etiam

De Trini. lib. 3.

ſignatur, quòd tunc incœpit tertius ſtatus ſanctorum: primus fuit ſub figuris legis: ſecundus ſub expreſſa veritate fidei: tertius autem erit in æternitate gloriæ, quam Chriſtus reſurgendo inchoauit. Secunda concluſio. Chriſtus fuit ſimpliciter primus reſurgentium ad vitam immortalem: patet per illud Apoſtoli. Chriſtus reſurrexit

1. Cor. 15.

à mortuis primitiæ dormientium. Vbi dicit gloſa: quod prius tempore, & dignitate ſurrexit. Et ſi inſtetur, quia

Math. 22.

Math xxij. dicitur, quòd in paſſione Chriſti monumenta aperta ſunt, & multa corpora ſanctorum, qui dormierũt ſurrexerunt. Dicendum quòd de illis duplex eſt opinio, vt recitat beatus Thomas in tertia parte. Quidam dicũt, quòd reſurrexerunt iterum morituri. Alij autem dicunt, & probabilius, quòd reſurrexerunt ad vitam immortalẽ: maius enim detrimentum illis fuiſſet, ſi iterum morerẽtur quàm ſi non reſurrexiſſent. Et tũc oportet dicere, quẽadmodum Hieronymus dicit ſuper Math. quòd non ante reſurrexerunt, quàm Chriſtus reſurrexiſſet, licet monumẽta prius aperta fuerint. Tertia concluſ. Chriſtus ſecundum rationẽ ſuæ diuinitatis fuit cauſa ſuæ reſurrectionis, non autem ſecundum virtutem naturæ creatæ. Primum patet per illud. Et ſi Chriſtus crucifixus eſt ex infirmitate

2. Cor. vlt.

noſtra: ſed reſurrexit nunc viuens virtute Dei. Secundum patet, quia non potuit corpus vnire ſibi animã, nec econtra. Ad primum argumentum dicendum, quòd diuinitas erat vnita carni vnione perſonali, non autem vnione naturæ, quemadmodum anima vnitur corpori, vt forma ad conſtituendum naturam humanam. Per hoc ergo, quòd corpus iterum vnitum eſt animæ, promotum eſt in altiorem ſtatum naturæ, licet nõ in altiorem ſtatum perſonæ. Ad ſecundum argumentum dicendum, quod paſſio Chriſti operata eſt ſalutem noſtram, proprie loquendo quantum ad remotionem malorum: reſurrectio autem quantũ ad inchoationem, & exemplationem bonorum. Ad tertium argumentum dicendum, quòd dicit bea. Thomas in tertia parte, ſicut primi dies, propter futurum hominis

lapſum à luce in noctem computati ſunt, ita iſti dies noui teſtamenti propter hominis reparationem à tenebris ad lucem computantur: ideo quamuis Chriſtus reſurrexit ante ortum ſolis, & forte etiam auroram, vere tamen dicitur ſurrexiſſe tertia die loquendo de naturali, & ſynedoche intelligendo.

Vtrum corpus Chriſti conuenienter ſurrexerit cum cicatricibus.

D.Tho.3.p.q.53.ar.5.& 6.Dur.3.d.22.q.6.

SEcundo quæritur. Vtrum corpus Chriſti conuenienter ſurrexerit cum cicatricibus. Arguitur ꝙ non, quia dicitur primæ ad Cor. xv. Mortui reſurgent incorrupti: ſed cicatrices videntur ad quandam corruptionem pertinere. igitur. Contra. Dicit dominus Thom. Iohan. xx. Infer digitum tuum huc, & vide manus meas. &c. Notandum, quòd certum eſt, quod in reſurrectione corpus Chriſti factum eſt glorioſum, diſpenſatiue enim factum fuit, vt ab anima non redundaret gloria in corpus, donec myſteriū redemptionis impleretur, & ideo hoc peracto, ſtatim ad gloriam ſuā deriuauit in corpus in reſurrectione reſumptum. Hoc præmiſſo, ponēda eſt talis concluſio. Licet corpus Chriſti reſurrexerit glorioſum, tamē decuit ipſum reſurgere cū cicatricibus. Primum patet ex dictis. ſecundum probat Thom. quia hoc pertinet ad gloriā ipſius Chriſti, vt videlicet imperpetuum victoriæ circunferat triumphum, vt dicit Beda ſuper Lucam. Item hoc valuit ad confirmāda corda diſcipulorum circa fidem reſurrectionis. Præterea vt clericis quantū miſericorditer ſint ſaluati per indicia mortis oſtendat, & reprobis quantum iuſte damnantur, qui per mortem eius ſaluari poterant. Ad argumentum dicendum, quòd in corpore Chriſti cicatrices non pertinent ad corruptionem, ſed ad maiorem gloriæ cumulum, inquantum ſunt quædam veritatis inſignia. Et in illis locis vulnerum eſt quidam ſpecialis decor: licet itaque apertura vulnerum ſit cum quadā ſolutione continuitatis. Hoc tamen recompenſatur per

1. Cor.15. *Io. 20.* *3.p.q.55.ar.5.*

quòd argumentum dupliciter dicitur. Primo modo dicitur ratio rei dubiæ faciens fidem. Alio modo dicitur aliquod ſenſibile ſignum, quod inducitur ad alicuius veritatis manifeſtationem. Quintum eſt, quod Chriſtus ſuam reſurrectionem dupliciter manifeſtauit: videlicet teſtimonio angelorum, & ſacræ ſcripturæ, & argumento, ſiue ſigno cũ oſtendit ſe habere corpus ſolidum idem numero, ꝙ prius habuerat, & manducando, & bibendo, & familiariter loquendo cum diſcipulis. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Non decebat reſurrectionem Chriſti manifeſtari argumento primo modo dicto, ſed bene ſecundo modo. Prima pars patet, quia talis argumẽtatiua probatio procedit ex aliquibus principijs, aut ergo illa principia eſſent ignota diſcipulis, & ſic per ea nihil manifeſtaretur, aut eſſent nota, & ſic non tranſcenderet rationem humanam, & ideo non eſſent efficacia ad fidem reſurrectionis aſtruendam. Secunda pars probatur à Thoma, quia cum non eſſent corda diſcipulorum diſpoſita ad credendum de facili reſurrectionem, conueniens fuit eam ipſis manifeſtari per ſigna ſenſibilia, vt etiam per huiuſmodi ſigna eis oſtenſa redderetur efficacius ipſorum teſtimonium. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ ambroſius loquitur de argumento primo modo dicto, & non ſecundo modo. Ad ſecundum argumentum dicendum, quod meritum fidei eſt ex hoc, quod homo ex mandato Dei credit, ꝙ non videt. Vnde illa ſola ratio meritum excludit, quæ facit videri per ſcientiam, id quod credendum proponitur, qualis eſt ratio demonſtratiua: huiuſmodi autem rationes non induxit Chriſtus ad ſuam reſurrectionem manifeſtandam.

Vtrum reſurrectio Chriſti, ſit cauſa reſurrectionis corporum.

D. Thom. 3. p. 53. ar. 4.

QVarto quæritur. Vtrum reſurrectio Chriſti ſit cauſa reſurrectionis corporum, ac etiam animarum. Primo arguitur, quòd non quia ſi eſſet cauſa reſur-

rectionis corporum, præcipue videretur eſſe cauſa exemplaris, ſed reſurrectionem corporum Deus operabitur, qui non indiget reſpicere ad aliquod exemplar extra ſe, igitur. Secundo arguitur. Corpus non agit in ſpiritum, ſed reſurrectio Chriſti pertinet ad corpus, ergo non eſt cauſa reſurrectionis animarum. Tertio arguitur. Reſurrectio animarum fit per remiſſionem peccatorum, hæc autem fit per Chriſti paſſionem, ergo non per reſurrectionem. Contra ſuper illud pſal. Ad veſperũ demorabitur fletus. Dicit gloſa, quod reſurrectio Chriſti eſt cauſa reſurrectionis, & animæ in præſenti, & corporis in futuro. Notandum, ꝙ ſicut dicit Tho. Reſurrectio Chriſti

3. p. q. 56. ar. 4

proprie loquendo, nõ poteſt dici cauſa meritoria noſtræ reſurrectionis, quia Chriſtus reſurgens iam non erat in ſtatu merendi. Poteſt autem dici cauſa efficiens indirecte, tamen quia videlicet ipſe Chriſtus, quia reſurrexit noſtram reſurrectionẽ cauſauit, & reſurgendo eã inchoauit. Poteſt autem dici noſtræ reſurrectionis exemplar, nõ quidem neceſſarium ex parte reſuſcitantis, ſed multum conueniens ex parte reſuſcitatorum, quos oportet reſurrectioni Chriſti conformari: ſecundum illud. Reformabit corpus humilitatis noſtræ configuratũ corpori claritatis ſuæ. Conuenienter enim dici poteſt Chriſti reſurrectio exẽplar reſurrectionis animæ, quia videlicet eſt exemplar conueniens nouitatis vitæ, quæ eſt per gratiã iuſtificantẽ. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Reſurrectio Chriſti eſt cauſa exemplaris reſurrectionis corporum, & animarum: patet ſatis ex dictis. Ad primum argumentum patet ſolutio ex dictis. Ad ſecundum argumentum dicendum, quod neque corpus Chriſti, neque reſurrectio eius agit in animas: ſed virtus diuinitatis, cui perſonaliter vnitur. Ad tertium argumentum dicendum, quod Chriſti paſſio eſt cauſa meritoria remiſſionis culpæ, ac etiam exemplaris quantum ad hoc, quod cum remittitur culpa, nos morimur peccato. Reſurrectio autem eſt cauſa exemplaris, ac etiam inductiua, ſiue incitatiua reſpectu nouitatis nouæ vitæ, quæ eſt per gratiam iuſtificantem.

Phil. 3.

Vtrum Chriſtus ſecundum quòd homo aſcenderit ſuper omnes cælos.

D. Thom. 3. p. q. 57. ar. 2.

CIrca tertium, quod ſuperius ponebatur in hac tertia parte huius tractatus, videlicet circa aſcenſionem Chriſti. Primo quæritur. Vtrum Chriſtus, ſecundum quod homo aſcenderit ſuper omnes cœlos? Primo arguitur, quod non aſcenderit ſecundum quod homo, immo ſecundum quod Deus, quia dicit pſal. Aſcendit Deus in iubilatione. Secũdo arguitur, ꝙ non aſcenderit ſuper omnes cœlos: dicitur enim in pſal. Dominus in cœlo ſedes eius. Tertio arguitur. dicitur, ꝙ nubes ſuſcepit eum ab oculis eorum, ſed nubes non potuit eleuari ſupra cœlum. Quarto ar contra naturam corporis terreni eſt eſſe ſupra cœlum: ſedcorpus Chriſti erat huiuſmodi, igit. Contra dicitur. Chriſtus aſcendit ſuper omnes cœlos, vt adimpleret omnia. Notanda ſunt quatuor documenta, quæ ſumuntur ex beato Tho. Primum eſt per reſurrectionem inchoauit vitam incorruptibilem: ideo non fuit conueniens, ꝙ remaneret in terra, quæ eſt locus corruptionis. Secundum eſt, ꝙ in hac propoſitione (Chriſtus aſcendit ſecundum ꝙ homo) ly ſecundum ꝙ homo, poteſt teneri dupliciter. Vno modo reduplicatiue, & ſic eſt falſa, vt patere poteſt per eius expoſitionem. Alio modo ſpecificatiue, & hoc dupliciter, quia poteſt ſpecificare cõditionem aſcendentis, & ſic illa propoſitio eſt vera. Aſcẽſio enim eſt motus conueniens Chriſto ſecundum naturam humanam, & non ſecundum diuinam. Vel poteſt notare cauſam aſcenſionis, & ſic dicendum eſt, ꝙ Chriſtus aſcendit ſecundum quod Deus: quia ex virtute diuinitatis aſcendit, & nõ ex virtute naturæ humanæ. Tertium eſt, quod in Chriſto ſecundum naturam humanã eſt duplex virtus. Vna naturalis, & manifeſtũ eſt, ꝙ tali virtute non aſcendit Alia autem eſt virtus gloriæ: & hac virtute etiam Chriſtus aſcendit, & non ſolum virtute diuina, quia videlicet ex virtute animæ volentis corpus Chriſti aſcendit in cœlum: iuxta illud Auguſtini. Vbi volet ſpiritus ibi protinus erit, & corpus. Quartum eſt, quod licet motus ille non eſſet naturalis proprie loquendo, tamen non debet dici violentus dum ſit à virtute animæ

Act. 1.

Eph. 4.

3. p. q. 57. ar. 2.

De ci. Dei lib. 22.

beatæ,& ideo neque quies corporis illius in cœlo eſt violenta: ideo nihil prohibet eam eſſe ſempiternam. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Chriſtus ſecundum quod homo, prout ly ſecundum ꝙ ſpecificat conditionem aſcendentis, aſcendit ſuper omnes cœlos. Prima pars patet ex ſecundo præambulo. Secunda probatur à beato Thom. ſic: quia corpora nobiliora debent eſſe ſuperiora ordine locali. Sed corpus glorioſum nobilius eſt quocunque corpore ineſſe puro naturali, cum plus participet de diuina bonitate, & inter corpora glorioſa certum eſt, quod corpus Chriſti eſt nobilius, ergo conueniẽtiſſimum eſt, ꝙ ſit ſuper omnia corpora conſtitutũ in alto: & ideo ſuper illud Apoſtol. Aſcendam in altum. &c.
Eph. 4. Dicit gloſa loco & dignitate. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ pſalm. loquitur de Deo incarnato inquantum huiuſmodi. Ad ſecundum argumentum dicit Thomas, ꝙ ſedes Dei dicitur eſſe in cœlo, non ſicut in continente, ſed magis, ſicut in contento: poſſit tamen dici, ꝙ corpus Chriſti, licet ſit ſuper omnes cœlos mobiles, eſt tamen in cælo empireo. Ad tertium argumentum dicendum, quod eſt vera de corpore non glorificato.

Vtrum aſcenſio Chriſti ſit cauſa noſtræ ſalutis.

D. Thom. 3. p. q. 57. ar. 6.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundo quæritur. Vtrum aſcenſio Chriſti ſit cauſa noſtræ ſalutis. Ar. quòd non, quia Chriſtus per aſcenſionem nihil nobis meruit. Contra dicit dominus Ioh.
Ioh. 14. xiiij. Vado parare vobis locum. Notandum, quòd ſicut
3. p. q. 57. ar. 6. dicit Tho. dupliciter intelligi poteſt aſcenſionem Chriſti eſſe cauſam noſtræ ſalutis. Vno modo ex parte noſtra inquantum per Chriſti aſcenſionem mens noſtra mouetur in Chriſtum. Alio modo ex parte ipſius inquantum aſcendens in cœlum, & ſedens ad dexteram patris diuina dona mittit hominibus. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Aſcẽſio Chriſti dici poteſt cauſam no-

ſtræ ſalutis intelligendo in hoc ſenſu, quòd ipſe Chriſtus, vt aſcendens procurat, & efficit noſtram ſalutem. Non enim proprie loquendo dici poteſt, quòd ille motus aſcẽſionis ſit cauſa noſtræ ſalutis, patet ſatis concluſio ex dictis. Ad argumentum dicendum, quòd aſcenſio Chriſti non dicitur cauſa noſtræ ſalutis per modum meriti, ſed magis per modum efficientiæ.

Vtrum ſedere ad dexteram patris conueniat Chriſto.

D. Thom. 3 p. q. 58. arti. 1. 2. 3.

QVÆSTIO TERTIA.

TErtio quæritur. Vtrum ſedere ad dexteram patris conueniat Chriſto, ſecundum quòd Deus, vel ſecundum quòd homo. Primo ar. quòd non ſedeat ad dexteram patris, quia ex hoc videretur ſequi patrem eſſe ad ſiniſtram filij, quod eſt falſum. Secundo ar. quod hoc non ſibi conueniat inquantum Deus, quia Chriſtus, ſecundum quòd Deus dicitur dextera patris: ſed non idẽ eſt eſſe dexteram patris, & ſedere ad dexteram patris. igitur. Tertio arg. Chriſtus, ſecundum quòd Deus eſt æqualis patri, & ſpirituiſancto: ergo ſi Chriſtus, ſecundum quòd Deus ſedet ad dexteram patris, pari ratione ſpirituſſanctus ad dexteram patris, & filij, & ipſe pater ad dexteram filij, quod nuſquam inuenitur. Quarto arguitur, quòd Chriſtus, ſecundum quod homo non ſedeat ad dexteram patris, quia Chriſtus ſecundum quod homo eſt ſubiectus patri vt dicitur. j. ad Corinth. xv. Contra. Marci vlti. dicitur, quòd Chriſtus ſedet à dextris Dei. Dicit autem Dam. Dextram patris dicimus gloriam patris, & honorem diuinitatis in qua Dei filius exiſtit ante ſecula, vt Deus. Et Auguſtinus dicit in ſermone de ſymbolo. Ipſam dexteram intelligite poteſtatem quam accipit homo ille ſuſceptus à Deo, vt veniat iudicaturus, qui prius venerat iudicandus. Primo notandum ſecundum Thomam, quòd nomine ſeſſionis poſſumus intelligere, vel

1. Cor. 15. *Marc. vlt.* *3. p. q. 58. art. 2. 3.*

quietem, vel regiam, & iudiciariam poteſtatem: Chriſtũ ergo ſedere ad dexteram patris eſt ipſum æternaliter manere in beatitudine patris, quæ dicitur dextera eius iuxta illud pſal. Delectationes in dextera tua vſque in finem, & ipſum patri conſegnare, & ab eo iudiciariam poteſtatem habere. Vnde patet, ꝙ per dexteram patris, vno modo intelligitur gloria diuinitatis: & alio modo iudiciaria poteſtas. Secundo notandum, quòd cum dicitur Chriſtus ſedere ad dexteram patris, hæc præpoſitio ad, vt dicit Tho. quendã ad dexterã aſcenſum deſignat in quo ſignificatur conuenientia cum quadam diſtinctione, quod poteſt eſſe tripliciter. Vno modo, vt ſit conuenientia in natura, & diſtinctio in perſona: & ſic Chriſtus, ſecundum ꝙ filius Dei ſedet ad dexteram patris id eſt manet in æqualitate patris. Secundo modo, ſecundum gratiam vnionis, quæ notat econuerſo diſtinctionem naturæ, & vnitatem perſonæ, & ſecundum hoc Chriſtus, ſecundum quod homo eſt filius Dei, & per conſequens ſedens ad dexteram patris. Ita tamen, quod ly, ſecundum quod non ſpecificet conditionem naturæ: ſed vnitatem ſuppoſiti. Tertio modo poteſt prædictus aſcenſus intelligi ſecundum gratiam habitualem, quæ maior eſt in Chriſto præ omnibus creaturis. Et ita, quod humanitatis Chriſti beatior eſt omnibus alijs creaturis, & ſuper eas habens regiam poteſtatem: & ſic dicitur ſedere ad dextram patris: id eſt eſſe in potioribus bonis, & maiori beatitudine præ ceteris creaturis. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Chriſtus conuenienter dicitur ſedere ad dexteram patris: patet ſatis ex primo notabili. Secunda concluſio. Sedere ad dexteram patris, conuenit Chriſto non ſolum inquantum eſt Deus: ſed etiam inquantum homo, ſecundum tamen diuerſas expoſitiones: patet ſatis ex dictis. Tertia concluſio Sedere ad dexteram patris eſt proprium Chriſti: patet quia ſoli Chriſto conuenit eſſe in æqualitate patris, non excludendo tamen ſpiritũſanctum, & ſoli humanitati Chriſti conuenit eſſe in potiori beatitudine creata. igitur. Et ſi arguatur, quòd
Apoc.3. Chriſtus dicit Apocalyp. iij. Qui vicerit dabo ei ſedere in throno meo, ſicut & ego vici, & ſedi cum patre

meo in throno eius. Sed idem videtur eſſe Chriſtum ſedere in throno eius: igitur. Reſpondet Thom. quòd per thronum ſignificatur iudiciaria poteſtas, quam Chriſtus habet à patre:& ſecundum hoc dicitur ſedere in throno patris. Alij autem ſancti habent eam à Chriſto: & ſecundum hoc dicuntur in throno Chriſti ſedere. Eſt tamen aduertendum, quòd aliquando dextera Dei ſumitur generaliter, vt ſignificat beatitudinem ſiue creatam ſiue increatam in quocunque gradu:& hoc modo omnes ſancti dicuntur eſſe ad dexteram Dei. Vnde Matth.xxv.dicitur. *Matth.25.* Statuet oues à dextris. Ad primum argumentum negatur illa conſequẽtia, quia ſedere non intelligitur hic corporaliter. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd filius Dei dicitur dextera patris appropriate, eo modo quo dicitur virtus patris, & non per proprietatẽ. Ad tertium argumentum dicendum, quòd nullo modo poteſt dici patrem ſedere ad dexteram filij, vel ſpirituſſancti, quia ab eis non procedit: ſed ſpirituſſanctus bene poteſt dici ſedere ad dexteram patris, vel filij: licet ſecundum quãdam appropriationẽ attribuatur filio, cui appropriatur æqualitas. Ad quartum argumentum dicẽdum, quòd Chriſtus, ſecundum quòd homo eſt ſubiectus, prout ly, ſecundum quòd homo deſignat conditionem naturæ, quia ſecundum hoc non eſt ad dexteram patris ratione æqualitatis inquantum homo: ſed propter excellẽtiam beatitudinis. Cuius nos participes efficiat ipſe Chriſtus in ſecula benedictus. Amen.

Finis huius quarti tractatus.

SEQVITVR QVINTVS.

Conſummato per Dei gratiam quarto huius operis tractatu, in quo dictum eſt de diuini verbi incarnatione. Conſequenter in hoc quinto dicendum eſt de gratiarum, & virtutum informatione. Et quia præcepta diuinæ legis ſunt de actibus virtutum: ideo ſunt hic tria conſideranda. Primum legalis præceptio hominis regula-

dum philoſophum. Et quia omnis pars ordinatur ad totum,& vnus homo eſt pars communitatis perfectę, ideo oportet, quòd lex propriè reſpiciat ordinem ad vltimum finem, non prout habetur ſingulariter ab vno, ſed prout habet rationem boni communis vlterius cum ordinare aliquid in bonum commune ſit, vel totius multitudinis, vel alicuius partis gerẽtis vicem multitudinis, ideo condere legem pertinet, vel ad totam multitudinem, vel ad perſonam publicã ,quæ totius multitudinis curam habet. Et, quia lex aliis imponitur per modum regulæ, & menſuræ, ideo tunc habet vim obligandi quando applicatur omnibus regulandis, ſicut oportet regulam applicari regulabili:talis autem applicatio legis ſit per hoc, quòd in noticiam hominum deducitur ex mulgatione. Vnde patet,quòd promulgatio eſt neceſſaria ad hoc,quòd aliquid habeat vim legis.vnde dicitur in Decretis,quòd leges inſtituuntur cùm promulgantur. Secũdo notandum,quòd vt dicit Thom.ad hoc ordinatur vnaquęque lex, vt obediatur ei à ſubditis:ſubditorum autem virtus eſt , vt bene ſubiiciantur principanti, vt di. philoſophus. vnde patet, quòd legis eſt inducere ſubditos ad propriam ipſorum virtutem , virtus autem facit bonum habentem, vt patet per philoſophum : vnde patet, quòd effectus legis eſt, vt faciat homines bonos, vt dic. philoſophus in iiij. Ethic. Et ſi arguatur,quia quædam leges ſunt tyrannicę, vt philoſo.dicit, ſed tyrannus non intendit ad bonitatem ſubditorum,ſed ad propriam vtilitatem, dicẽdum, quòd lex tyrannica,cùm non ſit ſecũdum rationem magis eſt peruerſitas legis,quàm lex. Tertio notandum,quòd quadruplex eſt actus legis : videlicet imperare, prohibere, præmittere, & punire, vt patet per Iſidorum, præcipit enim lex actus virtutum,vt habetur v.Ethicorum:prohibet autem actus vicioſos, permittit vero actus indifferentes ex genere ſuo:ac etiam actus quæ parum habent bonitatis, vel parũ maliciæ:& quoniam lex habet inducere ad obediendum ſibi per timorem pœnæ : ideo alius effectus legis eſt punire. His pręmiſſis,ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter diffinitur lex, quòd eſt quædam rationis ordinatio, &c. patet declaratio ſingularium partium ex primo notabili. Vbi notandum, quòd ordinatio non ſu-

Diſt.4.

Polit.lib.1.

Ethic.2.

Polit.lib.1.

Ethic lib.2.

mitur ibi pro actione ordinantis, neque etiam pro paſſione oppoſita:ſed quaſi materialiter,pro eo,quòd eſt ordinatum. Ad primum argumentum dicendum, quòd lex dicitur eſſe in aliquo dupliciter. Vno modo, vt in regulante:& ſic eſt in ratione ſola. Alio modo ſicut in regulato,& ſic eſt in omnibus quę inclinantur in aliquid ex aliqua lege:ita quòd quælibet inclinatio proueniens ex aliqua lege poteſt dici lex non eſſentialiter, ſed quaſi participatiuè:& hoc modo ipſa inclinatio membrorũ ad concupiſcendum lex membrorum vocatur. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd præceptum importat applicationem legis ad ea,quæ ex lege regulãtur. Ordo autem ad bonum commune,qui pertinet ad legem eſt applicabilis ad ſingulares fines:& ſecundum hoc de particularibus quibuſdam præcepta habentur. Ad tertium argumẽtum dicendum,quòd ideo dicitur aliquis eſſe ſibi lex inquantum participat ordinẽ alicuius regulantis. Ad quartum argumentum dicendum, quòd perſona priuata licet poſſit inducere ad virtutem per viam monitionis: non tamen per vim coactiuam quam debet habere lex: vt dicit philoſophus iiij. Ethicorum. Hanc autem vim coactiuam habet multitudo vel perſona publica ad quã pertinet pœnas infligere. Ad quintum arg. dicendum, quod promulgatio legis naturę eſt ex hoc ipſo,quod deus eam mentibus hominum inſeruit naturaliter cognoſcendam.

Vtrum præter legem æternam, naturalem, & humanam requiratur lex diuina.

D. *Thom.* 1. 2. *q.* 91. *art.* 2.

CIrca ſecũdum. Primo quęritur. Vtrum præter legem æternam,& legem naturalem atque humanam, neceſſarium fuerit eſſe aliquam legẽ diuinam? Primo arguitur, quod non ſit aliqua lex æterna, quia omnis lex aliquibus imponitur:ſed nõ fuit ab æterno aliquis cui lex poſſet imponi:igitur. Secundo arg. quod non ſit in nobis aliqua lex naturalis ſic:quanto enim aliquis eſt liberior: tanto minus eſt ſub lege:ſed homo eſt liberior aliis animalibus, quæ non ſubduntur legi naturali. Tertio argui. quod non ſit aliqua lex humana: quia menſura debet eſſe

certiſſima : vt dicitur j.Methaph. ſed dictamen humanæ rationis de rebus gerendis eſt incertum, ſecundum illud Sap.ix. Cogitationes mortalium timidè, & incertæ prouidentiæ noſtræ:igitur. Quarto arg. quod non fuerit neceſſarium eſſe aliquam legem à Deo datam: quia lex naturalis eſt quædam participatio legis æternæ in nobis:ſed lex æterna eſt lex diuina:ergo non oportet præter legem naturalem,&leges humanas ab ea deriuatas eſſe aliam legem diuinam. Cõtrà.Data fuit lex vetus à Deo per Moyſem:& lex noua immediatè à Chriſto : vnde vtraque illarum dicitur lex diuina. Primo notandum,ſecundũ Tho. quod lex nihil aliud eſt, quàm dictamen practicæ rationis in Principe, qui gubernat aliquã cõmunitatem perfectam:ita quod propoſitiones vniuerſales rationis practices dictantis quid agendũ, & quid fugiendum habent rationem legis, ſiue actualiter conſiderentur, ſiue habitualiter tãtùm à ratione teneatur. Certũ eſt autẽ,quod mundus diuina prouidẽtia regitur:ideo dictamẽ gubernationis rerũ in Deo habet rationẽ legis: illud autẽ dictamen eſt æternũ,ideo lex æterna dicitur,ſecundũ Scot. oportet autẽ dicere,quod lex æterna in Deo nõ eſt à ratione practica:immo magis diuina voluntate,quę prius natura habet ordinare de reb⁹ agẽdis, quàm intellectus intelligat, & ideo notitia quã habet intellectus diuinus de talibus, eſt ſpeculatiua,& non practica,niſi ſumeretur practicum ſatis large. Secũdo notandũ,quod creatura rationalis excellentiori quodam modo diuinæ prouidentiæ ſubiacet, quàm aliæ creaturæ,inquãtum ipſa eſt prouidẽtiæ particeps ſibi,& aliis prouidẽs:ideo, vt dicit beat.Tho.Participatio legis æternæ in creatura rationali dicitur lex naturalis.Vnde dicit Pſal. Signatũ eſt ſuper nos lumen vultus tui domine, quia videlicet in nobis eſt participatio diuini luminis: videlicet lumen rationis naturalis, quo diſcimus quid bonũ,& quid malũ, quod pertinet ad legẽ naturalem. Tertio notandũ,quod ſicut dicitTho.Neceſſe eſt, quod tam ex pręceptis legis naturalis,quàm ex principiis cõmunibus ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter diſponenda: & iſtæ particulares diſpoſitiones humanitus inuentę dicuntur leges humanæ obſeruatis aliis conditionibus, quæ pertinent ad rationem legis, vt

Sap.9.
1.2.q.91.ar.2
Pſal.4.

dictum eſt in quæſtione præcedenti. Quarto notandum, quòd cum homo ordinetur diuinitus in finem ſupernaturalem homini naturaliter ignotum, ac etiam media, quibus in illum finem peruenitur non poſſunt eſſe naturaliter homini plane cognita: ideo oportuit homini legem aliquam à Deo dari, per quam dirigeretur in illum finem, & iſta dicitur lex diuina. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Præter legem æternam naturalem, & humanam neceſſaria fuit homini lex diuina. Probat doctor ſanctus per quatuor rationes. Prima iam tacta eſt in quarto notabili. Secunda eſt, quia de contingentibus, & particularibus, cuiuſmodi ſunt actus humani diuerſorum ſolent eſſe diuerſa iudicia, ex quibus contrariè leges procedunt, in quibus poteſt eſſe multiplex error, igitur, vt homo abſque dubitatione ſcire poſſit quid agendum, & quid fugiendum, oportuit ipſum dirigi per legem diuinitus datam, de qua conſtat, quòd non poteſt errare. Tertia eſt, quia lex humana non poteſt ſufficienter ordinare motus interiores, qui latent, ergo neceſſe fuit hoc fieri per legem diuinam. Quarta eſt, quia lex humana nõ poteſt omnia mala punire, aut etiam efficaciter prohibere: ideo neceſſaria fuit lex diuina, per quam omnia peccata prohibẽtur, & iſtæ quatuor cauſæ videntur tangi in Pſal. vbi dicitur. Lex domini immaculata, id eſt nullam peccati turpitudinem permittens conuertens animas, quia ſcilicet non ſolum exteriores actus, ſed actus interiores dirigit, teſtimonium domini fidele, ſcilicet propter certitudinem veritatis, & rectitudinis, ſapientiam præſtans paruulis, inquantum ſcilicet ordinat ad ſuper naturalem finem. Et ſi quæratur de lege fomitis, de qua dicit Apo-
Rom. 7. ſtolus ad Rom. 7. Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ. An contineatur ſub aliquam legum prædictarum, vel ſit alia ab ipſis, & quomodo habeat vim legis, cum non ſit obligatoria. Dicit Tho. quod ipſa ſenſualitatis inclinatio, quæ fomes dicitur: in aliis quidem animalibus habet rationem legis non quidẽ eſſentialiter ad modum regulantis, ſed participatiuè ad modum regulati, eo modo, quo inclinatio, quæ inuenitur in his, quæ ſubiecta ſunt legi participatiuè, dicitur lex. In hominibus autem talis inclinatio ſenſualitatis non

habet directè rationem legis, ſed magis eſt deuiatio à lege rationis. Sed inquantum per diuinam iuſtitiam homo destituitur ab originali iuſtitia, & vigore rationis ipſe impetus ſenſualitatis, qui eum ducit habet rationem legis inquantum eſt pœnalis, & ex lege æterna conſequens hominem deſtitutum propria dignitate. Ad primum argu. dicendum, quòd ab æterno omnia ſunt à Deo cognita, & præordinata, & ideo præordinatio eorum habet rationẽ legis æternæ, licet autem promulgatio legis illius ex parte audientis, aut inſpicientis non ſit æterna, bene tamen ex parte Dei promulgãtis. Ad ſecundum arg. dicendum, quòd etiam animalia irrationalia participant rationem æternam ſuo modo, ſicut, & rationalis creatura, ſed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter, & rationaliter, ideo participatio legis æternæ in creatura rationali propriè lex vocatur. In creatura autem irrationali non poteſt dici lex niſi per ſimilitudinem. Ad tertiũ arg. dicendum, quòd non oportet omnem menſuram eſſe omnino infallibilem, & certam: ſed ſecundum, quòd eſt poſſibile in genere ſuo. Ad quintum arg. dicẽdum, quòd per naturalem legem participatur lex æterna ſecundum naturalem conditionem hominis, ſed oportet, vt altiori modo dirigatur homo in vltimũ finem ſupernaturalem.

Vtrum omnis lex deriuetur à lege æterna.

Diu. Thom. 1.2. *q.* 93. *artic.* 1.

SEcundo quæritur. Vtrum omnis lex deriuetur à lege æterna. Arg. quòd nõ, quia nihil iniquum procedit à lege æterna, ſed quędam leges ſunt iniquę, ſecundum illud Eſaiæ x. Væ qui condunt leges iniquas, igitur. Item dicit Aug. quòd lex, quæ populo regendo ſcribitur rectè multa permittit, quæ per diuinam prouidentiam vindicantur: ſed diuina prouidentia eſt lex æterna, ergo nec etiam omnis lex recta procedit à lege æterna. Contra. Prouerb 8. dicit diuina ſapientia. Per me reges regnant, & legum conditores iuſta decernunt. Lex autem æterna pertinet ad diuinam ſapientiam, Primo notandum ſecũdum Thom. quòd lex æterna eſt ipſa diuina ſapientia ſe-

Eſa. 10. *De libero arbitrio lib.* 1. *Prouer.* 8. 1.2. *qu.* 93. *arti.* 2.

cundum, quod eſt directiua omnium actuum & motuum. Vnde dicit Auguſt. quòd lex æterna eſt ſumma ratio cui ſemper obtemperandum eſt. hanc igitur legem æternam nullus cognoſcit, ſecundum quòd in ſeipſa eſt niſi ſolus Deus, & beati. Omnis tamen creatura rationalis ipſam cognoſcit ſecundum aliquam eius irradiationem. Omnis enim cognitio veritatis eſt quædam irradiatio legis æternæ quæ eſt veritas incommutabilis. vt dicit Auguſtinus in libro de vera religione Secũdo notandum ſecundum eundem Thomam, quòd legi æternæ ſubduntur omnia, quæ ſunt in rebus à Deo creatis, ſiue ſint neceſſaria, ſiue contingentia. Vnde dicit Auguſt. de ciuitate Dei. Nullo modo aliquid legibus ſummi creatoris ordinationíque ſubtrahitur, à quo pax vniuerſitatis adminiſtratur. Tertio notandum, quòd ſicut dicit Thom. lex æterna dupliciter participatur à creaturis. Vno modo per modum cognitionis. Alio modo per modum actionis, & paſſionis inquantum participatur per modum principij interioris motiui, & hoc ſecũdo modo legi æternę ſubduntur creaturę irrationales. Creatura vero rationalis modo vtroq; legi æternæ ſubditur, quia & cognitione legis æternæ aliquo modo habet, & ſibi ineſt naturalis inclinatio ad illud, quod eſt conſonum legi æternæ. Eſt tamen differentia, quo ad bonos & malos, quia boni perfectius ſubſunt legi æternæ tanquam ſemper ſecũdum eam agentes: mali verò imperfectè quantum ad actiones, quia imperfectè cognoſcunt, & imperfectè tendunt ad bonum, ſed quantum deficit ex parte actionis, ſuppletur ex parte paſſionis, quia intãtum patiuntur ſecũdum dictamẽ legis æternæ, quantum deficiunt facere, quod legi æternæ conuenit. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Omnis lex à lege æterna deriuatur: patet per Auguſtinum dicentem, quòd in temporali lege nihil eſt iuſtum, ac legitimum, quod non ex æterna lege homines ſibi deriuauerũt. Item ſic probat Thom. quia virtus ſecundi mouentis deriuatur à virtute primi, ſed lex æterna eſt ratio gubernationis in primo gubernante, ergo omnes rationes gubernationis in ſecundis gubernantibus, à lege æterna deriuantur: huiuſmodi autem gubernationes inferiorum gubernantium ſunt quæcunque aliæ leges præter legem æternam

De libero arbitrio lib. 1.

Aug. in lib. de vera religione.

Aug. de ciu. Dei.

De libero arbitrio lib. 1.

igitur. Ad primum argumentum dicendum, quòd lex iniqua non habet rationem legis, recedit enim à ratione. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd lex humana aliqua permittit non ea approbando, ſed quia ea dirigere non poteſt andæ, hoc ipſum, quod ſe non intromittit de his, quæ dirigere non poteſt, ex ordine legis æternæ prouenit.

Vtrum lex naturæ poßit à corde hominis aboleri.

Diu. Thom. 1. 2. quæſt. 94. art. 1.

QVÆSTIO TERTIA.

TERTIO quæritur. Vtrum lex naturæ poſſit à corde hominis aboleri. Arguitur, quòd ſic, quia lex gratiæ eſt efficacior, quàm lex naturæ, ſed lex gratiæ deletur per culpam, igitur. Contra. Dicit Auguſt. loquens ad Deum. Lex tua ſcripta eſt in cordibus hominum, quam nec vlla delet iniquitas, ſed lex ſcripta in cordibus hominum eſt lex naturalis, ergo lex naturalis deleri non poteſt. Primo notandum ſecundum Tho. quòd præcepta legis naturæ hoc modo ſe habent ad rationem practicam, ſicut principia prima demonſtrationum ad rationem ſpeculatiuã, vtraque enim ſunt per ſe nota. Sicut autem ens eſt primũ, quod cadit in apprehenſione ſimpliciter, ita bonum eſt primum, quod cadit in apprehenſione practicæ rationis. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationẽ boni: & ideo primum principium in ratione practica eſt, quòd bonum eſt proſequendum, & malum fugiendũ: & ſuper hoc fundantur alia præcepta legis naturæ, quia videlicet omnia illa facienda, vel vitanda pertinent ad legem naturæ, quę ratio apprehendit naturaliter eſſe bona, aut mala. Secundo notandum, quòd vt dicit Thom. ſecundum ordinem inclinationum naturaliũ eſt ordo præceptorum legis naturæ. Primo enim ineſt homini inclinatio ad bonum ſecundum naturam, in qua communicat cum omnibus ſubſtantiis, prout ſcilicet quælibet ſubſtãtia appetit naturaliter conſeruationem ſui eſſe: & ſecundum hoc ad legem naturæ pertinent ea, per quæ vita

Lib. 2. Conf.

1. 2. qu. 94. artic. 1.

hominis conſeruatur,& contrarium impeditur. Secundo ineſt homini inclinatio ad aliqua magis ſpecialia ſecundum naturam, in qua communicat cum cæteris animalibus: & ſecundum hoc dicuntur ea eſſe de lege naturæ, quæ natura omnia animalia docuit, ſicut eſt commixtio maris,& fœminę,& educatio liberorum,& ſimilia. Tertio ineſt homini inclinatio ad bonum ſecundum naturam rationis, ſicut ad hoc,quod veritatem cognoſcat de Deo, & quòd in ſocietate viuat, & quòd nec Deum,nec homines offendat,& cætera huiuſmodi. Ex quo ſequitur,quòd omnes actus virtuoſi inquantum huiuſmodi ſunt de lege naturæ, licet non ſecundum proprias ſpeciales rationes. Sequitur etiam ex dictis, quòd lex naturæ quantum ad principia eſt eadem apud omnes: licet quantum ad concluſiones principiorum communium non ſemper ſit eadem apud omnes,quamuis hoc vt in paucioribus contingat. Sequitur vlterius, quòd lex naturæ mutari non poteſt quantum ad prima principia legis naturæ, licet in ſecundariis,quę ſunt quaſi quædam concluſiones propinquę primis principiis,contingere poſſit mutatio,licet raro: & hoc propter aliquas ſpeciales cauſas impedientes obſeruantiam talium pręceptorum: puta propter malam conſuetudinem, aut malam habitudinem naturæ, ſicut olim apud germanos latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen ſit expreſſe contra legem naturæ, vt refert Iulius Cæſar de bello Gallicanum, magis tamen propriè in tali caſu dici debere lex naturæ in aliquo obfuſcari, quàm mutari. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Lex naturæ quantum ad præcepta communiſſima non poteſt à cordibus hominum deleri, licet quantum ad præcepta ſecundaria aliqualiter deleri poſſit, patet ſatis ex dictis. Ad argumentum dicendum, quòd licet gratia ſit efficacior quàm natura: tamen natura eſt eſſentialior homini: & ideo magis permanens.

Vtrum lex humana debeat præcipere virtutes, & cohibere vitia.

Diu. Thom. 1. 2. quæſt. 95. artic. 1.

QVÆSTIO

QVÆSTIO QVARTA.

QVARTO quæritur. Vtrum ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere, & actus omnium virtutum præcipere? Primo arguitur, quòd ad ipſam pertineat omnia vitia cohibere, quia dicit Yſid. lib. Ethi. quòd leges ad hoc ſunt factæ, vt earum metu coerceatur humana audatia, non autem ſufficienter coercerentur, niſi omnia mala cohiberentur per legem, igitur. Secundo arguitur, quòd lex humana non præcipiat actus omnium virtutum. Actibus enim virtutum opponuntur actus vitioſi, ſed lex humana non cohibet omnia vitia, vt patet per Aug. igitur. Tertio arguitur. Actus virtutis à virtute procedit, ſed virtus eſt finis legis, & ita quod eſt ex virtute ſub præcepto legis cadere non poteſt, igitur. Contra. Quantum ad primam partem dicit Augu. quòd lex humana rectè permittit aliqua, quæ diuina prouidentia habet vindicare: diuina autem prouidentia non vindicat, niſi vitia. Et quantum ad ſecundum dicit Philo. Quòd lex præcipit forti opera facere, & quæ temperati, & quæ manſueti. Similiter autem ſecũdum alias virtutes, & malitias hæc quidem iubens, hæc autem prohibens. Primo notandum ſecundum Tho. quòd quia inueniuntur quidam proterui, & ad vitia proni, qui verbis de facili moueri non poſſunt, neceſſarium fuit, vt per vim, vel metum cohiberentur à malo, vt ſaltem ſic male facere deſiſtentes aliorum quietam vitam non impedirent, & tãdem perducerentur ad virtutem, ideo oportuit leges humanas inſtitui, quibus in ipſis improbis refrenaretur nocendi facultas. Et ſicut Philoſophus dicit. Melius eſt omnia ordinari lege, quàm dimittere iudiciũ arbitrio, & hoc propter tria. Primo, quia facilius eſt inuenire paucos ſapiẽtes, qui ſufficiant ad rectas leges condendas, quàm multos, qui requirerentur ad rectè iudicandum de ſingulis. Secundo, quia illi, qui ponunt leges ex multo tempore, conſiderant quid lege ferendum ſit. Iudicia autem ſingularia fiunt de cauſis ſubito exortis, facilius autem ex multis conſideratis poteſt homo quid videre rectum, quàm ex vno ſolo facto. Tertio, quia legiſlatores iudicant in vniuerſali, & de futuris, ſed homines iudiciis præſidenti-

Yſidor. lib. eth.

De libero arbitrio lib. 1.

Ibidem.

Ethico. lib. 5.

1. 2. q. 35. ar. 1.

Retor. lib. 1.

bus iudicant de pręſentibus, atquè afficiuntur amore, vel odio, vel aliqua cupiditate, & ſic eorum deprauatur iudicium, ideo neceſſarium fuit, vt quantum poſſibile eſt per legem determinaretur quid, vel qualiter iudicandum ſit, licet oporteat quædam ſingularia, quæ non poſſunt lege comprehendi cõmittere iudicibus, vt philo. ibidem dicit. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Thom. vbi ſupra. Omnis lex humanitus poſita intantum habet de ratione legis, inquantum à lege naturæ deriuatur. Si vero à lege naturali diſcordet, iam non erit lex, ſed legis corruptio. Poteſt autem à lege naturali dupliciter aliquid deriuari. Vno modo, ſicut concluſio ex principiis. Alio modo ſicut determinatio alicuius ordinationis. Exemplum de primo, ſicut hoc, quod eſt non eſſe occidendum, deriuatur ab eo, quod eſt, nulli eſt faciendum malum. Exemplũ de ſecundo, ſicut quòd tali pæna, vel tali puniatur aliquis, eſt determinatio legis naturæ, quæ dictat illum eſſe puniendum, qui peccat. Ea autem, quæ ſunt primi modi, ſic ſunt leges humanæ, quòd etiam aliquid vigoris habent ex lege naturali. Ea vero, quæ ſunt ſecundi modi ex ſola lege humana vigorem habent. Prima autem dicuntur pertinere ad ius gentiũ, cuiuſmodi ſunt iuſtę emptiones vẽditiones, & alia huiuſmodi, ſine quibus homines non poſſunt conuenire. Vnde dicit Iſidorus, quòd ius gentiũ eſt, quo ferè omnes gentes vtuntur. vnde tale ius aliquo modo eſt naturale homini, ſecundum quod eſt animal rationale. iuxta quod etiam dicit Iſidorus, quòd ius naturale eſt, quod eſt commune omnium nationum. Alia vero, quæ dantur per modum particularis determinationis, & quæ ſolum habent vigorem ex lege humana dicũtur pertinere ad ius ciuile, ſecundum quod quælibet ciuitas ſibi aliquid accõmode determinat. Tertio notandum ſecundum Thom. vbi ſupra, quòd leges humanæ ſi iuſtę ſint habent vim obligandi in foro cõſcientiæ à lege æterna, à qua deriuantur, dicuntur autem leges iuſtę, & ex fine, quando ſcilicet ordinantur ad bonum cõmune, & ex auctoritate quando ſcilicet lex lata non excedit poteſtatem ferentis, & ex forma quando ſcilicet ſecundum æqualitatem proportionis imponuntur ſubditis onera in ordine ad bonum cõmune. Lex autẽ iniuſta non obligat

Libro Ethimologiar.

in foro conſcientiæ, niſi fortè quandoq; propter ſcandalum euitandum, propter quod etiam homo aliquando iuri ſuo cedere debet. His præmiſſis, ponendę ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Ad legem humanam non pertinet omnia vitia cohibere. probat Tho. quia vt dicit Iſidor. Lex debet eſſe poſſibilis ſecundum naturam, & ſecundum conſuetudinem patriæ, & pro cõmuni vtilitate eorum, quibus imponitur. Sed lex humana imponitur multitudini hominum, in qua maior pars eſt imperfectorum, qui non poſſunt ſtatim, & ſubito induci ad virtutem, & ad hoc, vt ab omnibus malis abſtineãt, ergo non oportet, quòd lege humana prohibeantur omnia vitia, ſed ſolum grauiora, à quibus poſſibile eſt maiorem partem multitudinis abſtinere, & præcipuè quæ ſunt in nocumẽtum aliorum. Si autem lex humana daret pręcepta cohibentia omnia vitia, huiuſmodi præcepta ferre non valentes, in deteriora mala prorumperent. Secunda concluſio. Lex humana habet præcipere actus omnium virtutum. probat Tho. vbi ſupra, quia omnium virtutum obiecta referri poſſunt ad bonum cõmune, ergo nulla eſt virtus, de cuius actibus lex pręcipere non poſſit, non tamen de omnibus actibus omniũ virtutum præcipit lex humana, ſed ſolum de illis, qui ſunt ordinabiles ad bonum cõmune, vel immediate, vel mediate. Tertia conclu. Licet lex humana neceſſitatem imponat in foro conſcientiæ, tamẽ quandoque licet eum, qui ſubditur legi pręter verba legis agere. Prima pars patet ex iij. notabili. Secunda ſic probatur à bea. Tho. quia lex proponitur ſecundum ea, quæ vt in pluribus accidere poſſunt, habendo intentionem ad communẽ vtilitatem, ergo ſi emergat caſus particularis, in quo legis obſeruantia ſit damnoſa cõmuni vtilitati nõ eſt obſeruãda: magis enim attendendum eſt ad intentionem legiſlatoris, quàm ad verba legis. Eſt tamen conſiderandum, quòd ſi obſeruatio legis ſecundum verba non habeat ſubitum periculum, cui oporteat ſtatim occurri non pertinet ad quemlibet interpręrari quid ſit vtile cõmunitati, vel inutile: ſed ad ſolos principes. Si vero ſit ſubitum periculum, non patiens tantam moram, vt ad ſuperiorem recurri poſſit: ipſa neceſſitas diſpenſationem habet annexam, quia neceſſitas nõ ſubditur legi. Ad pri-

mum arg. dicendum, quòd audacia videtur pertinere ad inuaſionem aliorum. Vnde præcipuè pertinet ad illa peccata, quibus iniuria proximis irrogatur. Ad ſecũdum arg. dicendum, quòd lex humana non prohibet omnes actus vitioſos: prohibet autem aliquos actus ſingulorum vitiorum. Ad tertiũ arg. dicendum, quòd lex nõ præcipit actũ virtuoſum, inquãtum à virtute procedit, ſed pręcipit actũ ſimilem, qui virtutem antecedit. Vnde homines virtuoſi dicuntur non ſubdi legi, eo quòd lege non coguntur, ſed tamen voluntate conſonant legi, & lege reguntur.

Vtrum lex humana ſit mutabilis, &c.

Diu. Thom. 1.2. quæſt. 97. artic. 3.

QVÆSTIO QVINTA.

QVinto quæritur. Vtrum lex humana ſit mutabilis, & diſpenſabilis per rectores multitudinis. Primo arguitur, quòd mutari non debeat, quia lex humana deriuatur à lege naturali, quæ immobilis permanet, igitur. Secundo arguitur, quòd non ſit diſpenſabilis, quia lex eſt ſtatuta pro cõmuni vtilitate, vt dicit Iſidorus, ſed commune bonum non debet intermitti pro priuato bono alicuius perſonæ, quia vt dicit philoſophus Bonum gentis diuinius eſt, quàm bonum vnius hominis, ergo non debet diſpenſari cum aliquo, vt prætermittat legẽ. Tertio arg. Lex humana ſi ſit recta, conſonat legi naturali, & legi diuinæ, aliter enim non congrueret religioni, & diſciplinæ, quod requiritur ad legem, vt dicit Iſidorus, ſed in lege naturali nullus diſpenſare poteſt, nec in lege diuina: ergo nec in humana. Contra. Dicit Aug. Lex temporalis quãuis iuſta ſit commutari, tamen per tempora iuſtè poteſt. Primo notandum ſecundum Thom. quòd duplex poteſt eſſe cauſa mutationis legis humanæ. Vna eſt ex parte rationis cui naturale eſt ab imperfecto ad perfectum procedere. Vnde primi, qui ſtatuerunt aliquid vtilitati hominum non valentes omnia conſiderare, inſtituerunt quædam imperfecta in multis deficientia, quæ poſteriores mutauerunt inſtituentes perfectiora. Secunda cauſa eſt ex

8. Ethic.

Aug. lib. 1. de libero arbit.

1.2. q. 97. ar. 3

parte hominum, quorum actus lege regulantur, mutatis enim hominum conditionibus, quãdoque mutandæ ſunt leges, quia ſecundum diuerſas hominum conditiones, diuerſa eis expediunt. Secundo notãdum ſecundum Thomam ibidem, quòd lex humana intantum rectè mutatur, inquantum per eius mutationem communi vtilitati prouidetur, videlicet cum aliqua maxima, & euidentiſſima vtilitas ex nouo ſtatuto prouenit, vel cum maxima neceſſitas ad hoc impellit, eo quod lex conſuetam, aut manifeſtam iniquitatem continet, aut eius obſeruatio eſt plurimum nociua. Tertio notandum ſecundum Thomam ibidem, quòd diſpenſatio propriè importat commenſurationem alicuius communis ad ſingula. Vnde etiam gubernator familiæ dicitur diſpenſator, inquantum vnicuique de familia cum menſura diſtribuit. Sic igitur in quacunque multitudine dicitur aliquis diſpenſare cum ordinat aliquod cõmune præceptum, ſic à ſingulis adimplendum. Contingit autem quandoque aliquod præceptum ad commodum multitudinis inſtitutum non eſſe conueniens huic perſonæ, vel in hoc caſu, quia ſcilicet per hoc impediretur aliquid melius, vel etiã induceretur ad malum. Periculoſum tamen eſſet, vt hoc committeretur iudicio cuiuſlibet, niſi fortè propter euidens & ſubitum periculum. Ideo ſolus ille, qui habet regere multitudinem, poteſtatem habet diſpenſandi in lege humana. Si autem abſque ratione prædicta pro ſola voluntate licentiam tribuat, non erit fidelis, in diſpenſatione autem erit imprudens: infidelis quidem, ſi non habeat intentionem ad bonum cõmune. Imprudens vero ſi rationem diſpenſationis ignoret, propter quod dominus dicit, quis putas eſt fidelis ſeruus, & prudens, quem conſtituit ſuper familiam ſuam. His præmiſſis, ponenda eſt talis cõcluſio. Lex humana quandoque eſt mutanda, & in ea quandoque diſpenſandum eſt: patet ex dictis. Ad primum arg. dicendũ, quòd lex naturalis immobilitatem habet ab immobilitate legis æternæ naturã inſtituentis, ipſa vero ratio humana, quæ inſtituit legem humanam, mutabilitatem habet in actibus ſuis. Ad ſecundum arg. dicendum, quòd diſpẽſatio nunquam debet fieri in prẹiudicium boni cõmunis, ſed ea intentione, vt ad bonum commune proficiat. Ad

Luc. 12.

tertium argumentum dicendum, quòd lex naturalis quātum ad communia pręcepta diſpenſationem non recipit. In aliis vero, quæ ſunt quaſi concluſiones præceptorum communium quādoque per hominem diſpenſatur, puta, quòd non reddatur mutuum proditori patriæ, vel aliquid huiuſmodi. Ad legem autem diuinam ita ſe habet quilibet homo, ſicut perſona priuata ad legem publicam, cui ſubiicitur. Vnde ſicut in lege humana publica non poteſt diſpenſare, niſi ille à quo lex inchoationem habet, vel is cui ipſe commiſerit. Ita in præceptis iuris diuini nullus poteſt diſpenſare, niſi Deus, vel is, cui ipſe ſpecialiter commiſerit.

Vtrum conſuetudo poßit obtinere vim legis, & amouere legem.

Diu. Thom.1.2. q 98. artic.1.

QVÆSTIO SEXTA.

SExto quæritur. Vtrum cōſuetudo poſſit obtinere vim legis, & amouere legem. Arg. quòd non, quia ex multis malis non poteſt fieri vnum bonum, ſed ille qui primo incipit agere contra legem malefacit, ergo multiplicatis ſingulis actibus non efficietur aliquod bonum: lex autem eſt quoddam bonum, igitur. Contra. Dicit Aug. in quadam epiſtola. Mos populi Dei, & inſtituta maiorum pro lege ſunt tenenda. Et ſicut præuaricatores legum diuinarum, ita & contemptores conſuetudinum eccleſiaſticarū coercendi ſunt. Primo notandum, quòd lex naturalis, & lex diuina, eo quòd procedunt à diuina voluntate nunquam mutari poſſunt per conſuetudinem procedentem à voluntate hominis, ſed ſolum per auctoritatem diuinam mutari poſſent, & inde eſt, quòd nulla conſuetudo poteſt obtinere vim legis contra legem diuinam, vel naturalem. *Lib. Synoni.* Vnde dicit Iſidorus. Vſus auctoritati cedat prauum vſum, lex & ratio vincat, leges autem humanæ, quoniam ſunt à voluntate humana, ſunt mutabiles per humanam voluntatem, quæ manifeſtatur per conſuetudinem, ſicut & per verbum manifeſtari poſſet, cum

enim aliquid multotiens fit, videtur ex deliberato rationis iudicio prouenire. Secundo notandum, quòd ſi multitudo ſit libera, quæ poſſit legem facere, tunc ſufficit conſenſus multitudinis ad aliquid obſeruandum. Conſuetudo autem manifeſtat illum conſenſum. Si vero multitudo non habet liberam poteſtatem condendi legem ſibi, vel remouendi legem iam poſitam, tamen inquantum cõſuetudo in tali multitudine præualens per eos toleratur, ad quos pertinet legem imponere, & ſic videntur approbare etiam obtinet vim legis. Tertio notandum, quòd ſicut di. Tho. nõ eſt intelligendum generaliter, quod ſemper cõſuetudo vincat legem, ſed ſolum quando lex prius poſita videtur inutilis, aut quia non impoſſibilis, ſiue nimis difficilis ſeruari ſecundum conſuetudinem patriæ. Si autem maneat ea ratio propter quam prima lex vtilis erat. tunc non cõſuetudo, ſed lex conſuetudinem vincit. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conſuetudo quandoque vincit legem humanam, & obtinet vim legis patet ex dictis. Ad arg. dicendum, quòd leges humanæ in aliquibus caſibus deficiunt, ideo quandoque poteſt quis præter legem agere nec tamen erit actus malus, & cum tales actus multiplicantur propter aliquam mutationem in hominibus, tunc manifeſtatur per conſuetudinem, quia lex præcedens vlterius non eſt vtilis, ſicut etiam manifeſtaretur ſi lex contraria verbo promulgaretur.

Vtrum lex diuina ſit vna tantum.

D. *Thom.* 1. 2. *q* 107. *arti.* 1.

QVÆSTIO SEPTIMA.

SEptimo quæritur de lege diuina. Vtrum ſit vna tantum. Primo quòd ſic, quia lex diuina videtur eſſe propinquior legi æternæ, quæ eſt vna, quàm lex naturalis, ſed lex naturalis eſt vna omnium. igitur. Secundo ar. Eadem eſt fides antiquorum & modernorum, vt dicitur in gloſa, ergo etiam eadẽ lex. Tertio ar. Apoſtolus vi- *Matth.* 21. *Rom.* 4.

detur diſtinguere vtranque legem: veterem appellans legem factorum, legem vero nouam legem fidei, ſed lex ve-
Heb 11. tus fuit etiam fidei ſecundum illud. Omnes teſtimonio fidei probati, quod di. de patribus veteris teſtamenti. Similiter etiam lex noua eſt lex factorum Dicitur enim bene-
Mat. 5. facite his qui oderunt vos. Contra dicit Apoſt. Tranſlato ſacerdotio neceſſe eſt, vt legis tranſlatio fiat, ſed aliud eſt
Heb 7. ſacerdotium noui, & veteris teſtamenti, vt ibi probat Apoſt. igitur, & alia lex. Primo notandum, quòd ſicut dicit
1.2.q 107. artic. 1. Tho. dupliciter diuerſificari poſſunt leges. Vno modo ſecundum diuerſitatem finium ad quos fiunt, & ordinãtur. Alio modo ſecundum propinquitatem, vel diſtantiam reſpectu eiuſdem finis puta in eadem ciuitate. Dicitur alia lex, quæ imponitur viris perfectis, qui ſtatim poſſunt exequi ea, quæ pertinent ad bonum commune: & alia lex, quæ datur de diſciplina puerorum. Secundo notandum,
Gal. 4. quòd Apoſt. Comparat ſtatum veteris legis ſtatui pueri exiſtentis ſub pædagogo Statum autem nouæ legis comparat ſtatui viri perfecti, qui iam non eſt ſub pædagogo.
1.2.q 91 ar. 1. Sicut autem dicit Tho. Perfectio nouæ legis reſpectu veteris attenditur ſecundum tria, quæ pertinent ad legem. Primum eſt ad bonum cõmune ordinatio. Lex enim ve-
Exod. 3. tus directe ordinabat ad bonum terrenũ. Vnde Exodi 3. In principio legis inuitatur populus ad regnũ Chananeorum. Lex vero noua directe ordinat ad bonum cœleſte, & ſpirituale Vnde Chriſtus in principio ſuæ prædicatio-
Mat. 4. nis inuitat ad regnum cœlorum, vt patet Matth. 4. Vnde
Cõtra Fauſt. lib. 4. dicit Aug. quòd rerum temporalium promiſſiones teſtamento veteri continentur, ſed æternæ vitæ promiſſio ad nouum pertinet. Secundum eſt humanorum actuum directio, in quo ſupereminet lex noua: legi veteri interio-
Mat. 5. res actus animi ordinando, ſecundum illud Math. 5. Niſi abundauerit iuſtitia veſtra pluſquam ſcribarum, & phariſeorum, non intrabitis in regnum cœlorum, &c. & ideo dicitur, quòd lex vetus cohibet manum, & lex noua animum. Tertium eſt hominum ad mandatorum obſeruantiam inductio. Lex enim vetus inducebat timore pœnali, lex autem noua inducit per amorem, ideo dicit Aug. contra Adamantium Manichæi diſcipulum Breuis differentia eſt legis, & euangelij, timor, & amor. Fuerunt ta-

men in veteri teſtamento aliqui ex amore Deo ſeruientes,& promiſſiones ſpirituales principaliter expectantes: & ſecundum hoc pertinebant ad legem nouam, quæ eſt lex charitatis, & gratiæ: quamuis autem lex vetus daret præcepta charitatis, tamen per eam non dabatur ſpiritusſanctus per quem diffunditur charitas in cordibus noſtris. Tertio notandum, quòd ſicut dicit Tho. Lex noua implet veterem, inquantum ſupplet illud quod veteri legi deerat. Finis enim veteris legis erat iuſtificatio hominum, quam lex efficere non poterat, ſed figurabat. Lex autem noua iuſtificat per virtutem paſſionis Chriſti, vt oſtendit Apoſtolus ad Rom. viii. Vnde lex noua dicitur lex veritatis Lex autem vetus vmbræ, vel figuræ perfectis *Ro. 8.*
autem bis, quæ figurabantur figura non vlterius obſeruanda eſt, & ideo cerimoniæ legis tolluntur cum implentur. Præcepto vero moralia in lege noua ex hoc dicuntur impleri, quia Chriſtus verum intellectum ipſorum expreſſit: vt patet Math. v. Et eis ſuperaddit quædam *Mat. 5.*
perfectionis conſilia, vt patet Math. xix. Et dictis itaque *Math. 19.*
patet, quòd lex noua radicaliter, & virtualiter continetur in veteri. Vnde Chriſo. exponens illud quod Marc. 4. *Marc. 4.*
dicitur. Terra fructificat primam herbam Dei de ſpicam, deinde plenum fructum in ſpica ſic dicit. Primo fructificat herbam in lege naturæ: poſtmodum ſpicas in lege Moyſi, poſtea fructum in euangelio, ſic igitur eſt lex noua in veteri, ſiunt fructus in ſpica. Omnia enim, quæ credenda, & agenda traduntur in nouo teſtamento explicite, & aperte in veteri habentur implicite, & ſub figura, His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Lex noua non eſt alia à lege veteri, attendendo diuerſitatem ex parte finis, ſed attendendo diuerſitatem ſecundum propinquitatem, & diſtantiam reſpectu eiuſdem finis. Prima pars patet, quia vtriuſq; eſt vnus finis, ſcilicet vt homines ſubdantur Deo. Secunda pars patet, quia lex vetus imperfectius ducit ad illum finem, quam lex noua, vt patet ex dictis. Ad primum ar. dicendum, quod lex naturalis dirigit hominem ad quædam præcepta communia, in quibus conueniũt tam perfecti, quàm imperfecti, & ideo eſt vna omnium. Sed lex diuina dirigit hominem etiam in particularibus quibuſdam, ad quæ non ſimiliter ſe habent

perfecti, & imperfecti:& ideo oportuit legem diuinã eſſe duplicem. Ad ſecundum ar. dicendum, ꝙ vnitas fidei atteſtatur vnitati finis vtriuſque legis, ſed tamen fides aliam habet ſtatum in veteri, & in noua lege, nam quod illi credebant futurum, nos credimus factum. Ad tertium argumentum dicendum, quòd lex noua dicitur lex fidei, & gratiæ inquantum principalitas eius conſiſtit in ipſa gratia, quæ interius datur credentibus, habet autem ſecundario aliqua facta. Illi autem, qui in veteri teſtamento fuerunt Deo accepti per fidem, ſecundum hoc ad nouum teſtamentum pertinebant, non enim iuſtificabatur niſi per fidem Chriſti. Vnde de Moyſe dicit Apoſt. quòd maiores diuitias exiſtimabat theſauro Egyptiorum improperium Chriſti. *Heb. xi.*

Vtrum lex noua ſit grauior veteri.

Scot. 3. d. 40. q. 1.

QVÆSTIO OCTAVA.

OCtauo quæritur. Vtrum lex noua ſit grauior veteri. Primo ar. quod ſic, quia lex noua multa ſuperaddit legi veteri, vt patet Math. v. ergo habet totam grauitatem ipſius, & addit vltra aliquam grauitatem igitur. *Math. 5.* Secundo arguitur. Status ſub lege gratiæ eſt perfectior, & virtuoſior, quàm ſub lege Moyſi: ergo difficilior conſequentia patet, quia virtus eſt circa bonum, & difficile. Tertio arguitur. Difficilius eſt cohibere manum, & animum, quàm manum tantum, ſed euangelium cohibet manum, & animum: lex autem vetus cohibet manum tantum igitur. Contra Math. xj. Venite ad me omnes, &c. Et ſequitur. Iugum enim meum ſuaue eſt, &c. *Math. 11.* Primo notandum ſecũdum Sco. quòd ex duobus pendet grauitas legis alicuius in comparatione ad aliam ſcilicet ex onere impoſito, & ex defectu ad portandum onus impoſitum. *3. d. 40. q. 1.* Onera autem impoſita in lege veteri erant præcepta moralia, cerimonialia, & iudicialia, ad quæ omnia tenebantur. De moralibus patet, & de ceremonialibus etiam patet,

quia licet tangere poſſent mortuum,& huiuſmodi incurrebāt tamen ex hoc multas immunditias. Ad quarū purgationem ſi non faciebant, quod lege mandabatur; peccabant mortaliter, ſicut explicatur ibi. Anima, quæ fecerit, vel quæ nō fecerit ſic,& ſic, morte morietur,& peribit de populo ſuo, quę eſt comminatio damnationis æternę. Ad omnia etiam iudicialia tenebantur, vel per ſe, vel quando decernebatur per iudices eorum,& maxime, per ſacerdotes leuitici generis, iuxta illud Deuter. Omnis anima, quæ contempſerit iudicium ſacerdotis, morte moriatur In lege autem noua ſunt eadem pręcepta moralia, quæ tunc, ſed magis explicita. Cerimonialia vero ſunt multo pauciora, & leuiora, quæ impoſita ſunt per Chriſtum. Iudicialia vero nulla ſunt impoſita per Chriſtū, ſed magis eſt lex Chriſti lex mititatis, & humanitatis, in qua non oportet habere iudicialia, iuxta illud primæ ad Corint. vi. Iam quidem delictum eſt in vobis, quia iudicia habetis inter vos, quare non magis iniuriam accepiſtis? quare non magis fraudem patimini? His præmiſſis, ponendæ ſunt quattuor concluſiones. Prima eſt Ex parte oneris impoſiti quantum ad præcepta moralia, lex noua quodam modo grauior eſt veteri, patet quia in noua lege prohibentur interiores motus animi, quæ expreſſę in veteri non prohibebantur ſaltem in omnibus. Secunda concluſio eſt: quantum ad præcepta cerimonialia ſimpliciter grauior fuit lex vetus, quàm noua, patet per Augu. Et habetur in decretis diſt.xij c. Omnia vniuerſaliter dicentem, quòd Rabi Moyſes enumerauit pluſquam ſexcenta præcepta in lege, ad quæ omnia tenebantur, quorum quædam erant valde difficilia, puta omnem maſculum in Hieruſalem ter in anno apparere quantumcunque diſtaret, & multa talia. Lex autem noua ſecundum Auguſt. ibidem, paucis, & manifeſtis ſacramentorum ritibus eſt contenta: non enim habet niſi ſeptem ſacramenta, quæ tamen non ſunt omnia omnibus neceſſaria, tamē, ſicut dicit Auguſt. vbi ſupra, ipſam religionem chriſtianam, quam voluit Dei miſericordia eſſe liberam quidam ſeruilibus premunt oneribus adeo, vt tolerabilior ſit conditio iudæorum, qui legalibus ſacramentis, non humanis præſumptionibus ſubiiciuntur. Tertia concluſio, quātum

1. Corint. 6.

Ad inquiſitiones Ianuarii.

ad præcepta iudicialia noua lex eſt leuiſſima, quia nulla iudicialia Chriſtus impoſuit: licitum eſt tamen iudicibus ſtatuere leges ad pacem ſeruandam, ſiue illas quæ fuerunt in lege Moyſi, ſiue alias, dum tamen non repugnat legi diuinæ. Et quo ad hoc poſſet poni maior grauitas in lege christiana, quia tūc non licuit ſacerdotibus, vel iudicibus condere quaſcunque leges, ſicut nunc licet. Quarta concluſio. Attendendo grauitatem legis ex defectu remedij ad portandum onus impoſitum multograuior eſt lex vetus quàm noua. Plura enim, & efficaciora adiutoria habemus in lege noua, quàm erant in veteri, quod probat Scotus. Tum, quia ſacramenta nouæ legis, quæ habent efficaciam à paſſione Chriſti iam exhibita plus cōferūt de gratia, quàm ſacramenta veteris legis. Tum, quia plura ſacramenta habemus. In veteri enim lege præter matrimonium, ſi tamen fuerit illis ſacramentum, de quo alias videbitur, nullum habuerunt ſacramētum præter circuncisionē. Tum, quia doctrinam veritatis magis habemus explicitam, & plura exempla ſanctorum. Ad primum argumentum concedit Scotus, quòd quantum ad mortalia, lex noua eſt quodammodo grauior, tamen hoc non tantùm grauat, ſicut ex alia parte cerimonialium, & iudicialium multitudo. Ex parte autem nouæ legis plus alleuiat multitudo, & efficacia auxiliorum. Ad ſecundum argumentum dicendum ſecundum Scot. quòd difficultas in opere virtuoſo non eſt per ſe ex parte operantis, ſed ex parte operis: difficilius enim eſt auaro dare vnum, quàm liberali decem, & tamen non virtuoſus, nec qualiſcunque difficultas ex parte operis arguit maiorem virtuoſitatem, ſed illa, quæ per ſe includit excellētiam obiecti, quod per ſe attingitur per operationem: talis autem difficultas ſtat cum maiori leuitate. Nam leuius eſt attingere amando obiectum excellētius, quàm minus excellens: & talia opera excellentia immediatè Deum reſpicientia, plura ſunt explicita in lege noua. Ad tertium argumentum dicendum, quòd maior eſt vera de genere operis, & reſpectu hominis non habentis charitatem, ſed in lege noua his qui volunt ſeruare, datur charitas, quæ ita facilem, immo faciliorem reddit ad refrenandum animum, quàm timor ad refrenandum manum.

Vtrum aſſignetur aliqua differentia inter nouam, & veterem legem.

Thom.1.2.q.98.art.1. Dur.3.d.40.q.3.

NOno quæritur. Vtrum cõuenienter aſſignetur differentia inter veterem & nouam legem ex parte effectus, quia lex vetus occidit, & noua viuificat. Primo arg. quòd non, quia dicit Apoſtolus. Lex quidem ſancta, & mandatum iuſtum & ſanctum: ſed nihil ſanctum occidit: igitur. Secundo arg. Dicit Beda, quòd iuſtitia legis ſuo tempore obſeruata non ſolùm temporalia, ſed etiã æterna bona conferebatur, ergo non debet dici lex occidens. Tertio arg. Lex euangelij eſt in præceptis, & conſiliis, ſed pręcepta & conſilia ſunt de operibus bonis. Iuſtitia autem non cauſatur in nobis ex bonis operibus: immo magis econuerſo, ergo effectus legis euangelicæ non eſt iuſtificare, ſiue viuificare. Contra. Dicit Apoſtolus. Litera occidit, ſpiritus autem viuificat. Ex quibus verbis ſumit Magiſter ſententiarum hanc differentiam inter duas leges, videlicet, quòd lex vetus erat occidens, noua vero viuificans: vt habetur in iiij. ſent. diſt. xl. Primo notandum ſecundum Bonau. diſt. prædicta, quòd iuſtificare dicitur multipliciter. Vno modo effectiuè, & ſic ſolùm Deo cõuenit. Secundo modo formaliter, & ſic gratia iuſtificat informando animam. Tertio modo non ſolùm habitualiter, ſed etiam in effectu, & ſic fides, quæ per charitatem operatur, dicitur iuſtificare. Quarto modo dicitur iuſtificare aliquid per exercitationem & vſum iuſtitiæ, & hoc modo mandata Dei obſeruata modo debito, iuſtificare dicuntur. Secundo notandum, ſecundum eundem Bona. ibid. quòd in lege tam veteri, quàm noua, tria ſunt conſideranda, videlicet mouentia, cuiuſmodi ſunt promiſſa, dirigentia cuiuſmodi ſunt pręcepta: adiuuantia cuiuſmodi ſunt ſacramenta, quia ſecundum quod dicit Hugo. Sacramẽta ſunt adiutoria, vt per præcepta veniatur ad promiſſa. In lege autem euangelica ſecundum primam faciem iſta omnia ſunt ſpiritualia. Promiſſa enim ſunt ęterna præcepta ſpiritualia, & ſacramenta ſanctificantia, & ideo legi euangelicæ competit iuſtificare ſecundum tri-

Rom.7. *1.Cor.3.* *3.d.40.*

plicem modum, videlicet formaliter ratione gratiæ ſacramentalis: & in effectu ratione amoris ſpiritualis: & in exercitio ratione multitudinis boni operis, ad quod homo dirigitur per præcepta, & conſilia. Tertio notandum, quòd lex vetus dupliciter poteſt obſeruari, & intelligi. Vno modo ſecundum intellectum ſpiritualem, & ſic quodammodo concordat cum lege euangelica. Vnde qui ſpiritualiter legem obſeruabant veri euangelici erãt. Lex enim pręgnans erat euangelio, vt dicit Auguſtin. in quodam ſermone. Alio modo ſecundum intellectum litteralem, & ſic ab euangelio diſtinguitur ſecundum tria prædicta, quia in lege erant promiſſa temporalia, præcepta exterius regulantia, & ſacramenta figuralia, & ſic ratione promiſſorum non excitabatur homo ad amorem ſpiritualem, ratione præceptorum non dirigebatur ad iuſtitiam interiorem, & ratione ſacramentorum, non adiuuabatur homo, vt poſſet faciliter legem implere, & ideo ſibi deerat iuſtificatio. Et quia erat ibi oſtenſio culpæ, & non aderat adiutorium gratiæ dabatur per conſequens occaſio concupiſcentiæ, vt traheret ad mortem, ideo lex vetus ſecundum ſenſum litteralem dicitur lex occidens per occaſionem quidem, non per cauſam. Vnde. Peccatum per
Rom. 7. mandatum occaſione accepta, operatum eſt in me omnem concupiſcentiam. Et ſequitur ibid. Peccatum occaſione accepta per mandatum ſeduxit me, & per illud occidit. Vbi dicit glo. Ex prohibitione nanque vbi charitas deficit deſideriũ mali creſcit, quo aucto dulcius fit quod prohibetur, & ideo peccatum fallit dulcedine falſa, & ita lex per mandatum occidit, quia reatus præuaricationis acceſſit gladio, ergo quem portabas inimicus te occidit, armis tuis te interemit. Vnde ſicut cũ quis armatus portat cultellum, vt ſe defendat per quem ab inimico occiditur illa cultelli portatione dicitur occidi non per cauſam, ſed per occaſionem, ſic intelligẽdum eſt de lege. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Cõuenienter aſſignata eſt differẽtia prædicta inter veterem legem & nouam, patet ex dictis. Ad primum argumẽtum dicendum, quod verbum illud Apoſt. intelligendum eſt de lege, quãtum eſt de ſe, & de principali intentione legiſlatoris. Ad ſecundũ argumentum dicendum, quod Beda loquitur non de ob-

ſeruantia literali, ſed de ſpirituali. Ad tertium argumentum dicendum, quòd licet ratione preceptorum lex noua non iuſtificet, quãtum ad gratiæ infuſionem, bene tamen quantum ad exercitationem, & vſum iuſtitiæ: vnde non dicitur principaliter, & magis iuſtificare ratione præceptorum, ſed ratione ſacramentorum, in quibus infunditur gratia iuſtificatiua.

Vtrum lex vetus conuenienter data fuerit per Angelos.

D.Thom.2.2.q 98 art.5.

QVÆSTIO X.

DEcimo quæritur. Vtrum lex vetus conuenienter data fuerit per angelos ſoli populo Hebræorum. Primo arguitur, quòd non ſit data per angelos, quia dicitur eſſe data à Domino, vt dicitur Exod.xx.& multis aliis locis: igitur. Secundo arguitur, ſicut di. Ioan.j. Lex per Moyſem data eſt, ſed Moyſi immediatè à Deo. Dicitur enim. Loquebatur Dominus ad Moyſem facie ad faciem, ſicut loqui ſolet amicus ad amicũ ſuum. Tertio arguitur, quòd non debuerit dari ſoli populo Hebræorum: lex enim vetus diſponebat ad ſalutem, quæ futura erat per Chriſtum. ſed ſalus illa non ſolùm erat futura in filiis Iſraël, ſed in omnibus gẽtibus, ſicut prophetatum fuit Eſa.xlix. Cõtra. Ad Galat.iiij. quantum ad primum, lex data eſt per angelos in manu mediatoris: & quantum ad ſecundum dicitur in Pſal. Non fecit taliter omni nationi, & iudicia ſua non manifeſtauit eis. Notandum, quòd lex vetus licet imperfecta fuerit nouæ, tamen bona fuit inducẽs ad bonum, & retrahens à malo, & diſponens ſiue ordinans ad ſalutem, quæ futura erat per Chriſtum: & ideo ab eodem, ſcilicet à Deo, à quo facta eſt ſalus hominum per gratiam Chriſti, lex vetus data eſt: eiuſdem enim eſt diſponere ad finem, & ad finem perducere, eiuſdẽ in quam, vel per ſe, vel per ſuos ſubditos. Quoniam autem per regulam Dionyſij. Diuina debent ad homines deferri mediantibus angelis, ideo conuenienter data eſt lex vetus per medium angelorum. Hoc præmiſſo, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter data eſt lex vetus per angelos ſoli populo Iſrael.

Exod.20. Ioan.1. Exod.33. Eſa.49. Galat.3. Cæleſtis hierarch.lib.4.

1.2.q.98 ar.1 Prima pars probatur à beat. Thom. quia lex vetus imperfecta erat diſponens ad perfectam ſalutem futuram per Chriſtum. Sic autem eſt in omnibus poteſtatibus,& artibus ordinatis, quòd ille, qui eſt ſuperior principalem, & perfectum actum operatur per ſe, diſpoſitiones vero præuias per ſuos miniſtros. Sicut nauifractor cōpaginat nauem per ſeipſum,& præparat materiam per artifices ſubminiſtrantes, ideo conueniens fuit, vt lex perfecta, ſcilicet noua daretur immediatè per ipſum Deum hominem factum. Lex autem vetus per miniſtros Dei. Secũda pars probatur ab eodem Thom. ſic, quia dicebat, vt populus ille, ex quo Chriſtus naſciturus erat quadam ſpeciali ſanctificatione præ aliis polleret. Fuerat etiam facta promiſſio patribus Iſraelitici populi, quia ex eis Chriſtus naſceretur: igitur,&c. Hoc ergo ſic factum eſt, non propter illius populi dignitatem, nec etiam propter meritũ Abrahæ, ſed ex ſola gratuita Dei dignatione, qua patres promiſſionem acceperunt. Nec in hoc fuit perſonarum acceptio, quæ ſolum habet locum in his, quæ ex debito dantur. Ad primum argumentum dicendum, quòd ſicut dicit Gregor in principio Moralium. Angelus qui Moyſi apparuit modo angelus, modo dominus dicitur. Angelus videlicet, quia exterius loquẽdo ſeruiebat. Dominus, quia interius præſidẽs, vt dominus præcipiebat, & etiam, quia ex perſona domini loquebatur. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd illud videlicet, quòd Deus loquebatur Moyſi facie ad faciem Scriptura dicitur ſecundum opinionem populi, qui putabat ore ad os loqui cũ Deo, vt dicit Auguſt. ſuper Geneſ. cùm tamen per ſubiectam creaturam, id eſt per angelum & nubem ei loqueretur & appareret, vel per viſionem faciei intelligitur quædam eminens contemplatio,& familiaris citra diuinæ eſſentiæ viſionem. Sic itaque licet Deus auctoritate ſua legem inſtituerit: tamẽ per angelum promulgauit. Ad tertium argumentum dicendum, quòd quamuis ſalus futura per Chriſtum eſſet omnibus gentibus præparata, oportebat tamen ex vno populo Chriſtum naſci.

Vtrum lex noua ſit duratura vſque ad finem mundi.

D. Thom.

D. Thom. 1. 2. q. 106 art. 1.

QVÆSTIO XI.

VNdecimo quæritur. Vtrum lex noua ſit duratura vſque ad finem mūdi? Primo arguitur, quod non, quia Ioan. xvj. Dominus promiſit diſcipulis in aduentu ſpiritusſancti cognitionem omnis veritatis, ſed nondum omnem veritatem cognoſcit: ergo expectandus eſt alius ſtatus. Secundo arguitur. Quidam fuit ſtatus conueniens perſonæ patris, ſcilicet ſtatus veteris legis, in quo homines generationi intendebant. Et etiam alius ſtatus conueniens perſonæ filij, ſcilicet ſtatus nouæ legis in quo clerici intendentes ſapiētiæ, quæ appropriatur filio principiantur: ergo erit tertius ſtatus, ſcilicet ſpiritusſancti, in quo ſpirituales principiabuntur. Tertio arguitur. Dicit Dominus. Prędicabitur hoc euangeliū regni in vniuerſo orbe, & tunc veniet conſummatio, ſed euāgelium Chriſti tandiu eſt prædicatum in vniuerſo orbe, nec tamē adhuc venit conſummatio: ergo euangelium Chriſti non eſt euangelium regni, immo futurum eſt aliud euangelium, ſcilicet ſpiritusſancti. Contra. Dicit dominus Matth. 24. Dico vobis, quia non præteribit generatio hæc donec fiant. Quod Chriſoſtomus exponit de generatione fidelium Chriſti. Primo notandum ſecundum Thom. quod ad legem euangelij duo pertinent. Vnum quidem principaliter, ſcilicet gratia ſpiritusſancti interius data, & quātum ad hoc dicitur lex indita, id eſt cordibus inſcripta, & iuſtificatiua. Vnde Aug. dicit. In veteri teſtamento lex extrinſecus eſt poſita qua iniuſti terrerentur. In nouo vero intrinſecus data eſt lex qua iuſtificarentur. Et ibidem dicit. Quæ ſunt leges Dei ſcriptæ in cordibus niſi gratia ſpiritusſancti? Vnde, & Apoſt. Lex ſpiritus vitæ in Chriſto Ieſu liberauit me à lege peccati, & mortis. Aliud autem pertinet ad legem euangelicam ſecundario, ſcilicet documenta fidei, & præcepta ordinantia humanos actus de quibus oportuit fideles inſtrui verbis, & ſcriptis, & quantum ad hoc lex noui teſtamēti eſt lex ſcripta cuius etiam litera occideret niſi adeſſet interius gratia ſpiritusſancti. Secundo notandum, quòd lex noua eſt lex gratiæ, ideo, vt

Ioan. 16. *Matth. 24.* *Matth. 24.* *1. 2. q. 106. art. 1.* *Lib de ſpiritu, & litera.* *Rom. 8.*

dicit Tho.non debuit dari à principio mundi, ſed oportuit, vt in ſtatu legis naturæ primo cognoſceret homo ignorantiam ſuam, & in ſtatu veteris legis in peccatum cadendo ſuam infirmitatem, vt eam cognoſcẽs recognoſceret ſe gratia indigere. Tertio notandũ, ſecundum eundem Thom. quòd ſtatus mundi poteſt variari dupliciter. Vno modo ſecundum diuerſitatem legis. Alio modo ſecundum, quòd homines diuerſimode ſe habent ad eandem legẽ, vel perfectius, vel minus perfectè. His pręmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Non eſt expectanda lex alia perfectior, quàm ſit lex euangelica licet variari poſſit quantum ad modum obſeruationis ſecundum diuerſas hominum conditiones. Prima pars probatur à Tho. ſic. Nihil poteſt eſſe propinquius fini vltimo, quàm quod immediatè in illum introducit, hoc autem facit noua lex.

Heb.10. Vnde Apoſtolus dicit. Habentes fiduciam in introitum ſanctorum in ſanguine Chriſti, &c. Secunda pars probatur ab eodem, quia gratia ſpiritusſancti, quæ eſt principale in lege euangelica, perfectius, & minus perfectè haberi poteſt ſecundum diuerſitatem hominum, & temporum. Non eſt tamen expectandum, quod ſit aliquis ſtatus futurus, in quo perfectius habeatur ſpiritusſancti gratia, quàm hactenus habita fuerit, & maximè ab Apoſtolis, qui primitias ſpiritus acceperunt, & tempore prius, & cę-

Rom.8. teris abundantius, vt dicit Gloſ. ad Rom. 8. Ad primũ argumentum dicendum, quòd illa promiſſio intelligitur de omni veritate neceſſaria ſaluti, ſcilicet de credendis, & agendis non autem vniuerſaliter de quibuſcunque. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd lex vetus non ſolùm fuit patris, ſed etiam filij, quia Chriſtus ibi figurabatur, & lex noua non ſolùm eſt Chriſti, ſed etiam patris,

Rom.8. & ſpiritusſancti. Vnde ad Rom 8. dicitur. Lex ſpiritus vitę in Chriſto Ieſu. Ad tertium argumentũ dicendum, quòd à tempore Apoſtolorum prædicatũ eſt euangelium Chriſti in vniuerſo orbe, quantum ad diuulgationem, vt Chriſoſtomus dicit. Et ex tunc facta eſt conſummatio, id eſt deſtructio Hieruſalem, de qua tunc Chriſtus ad literam loquebatur. Non tamen ex tunc facta eſt prædicatio Euãgelij in vniuerſo orbe completo effectu, ita ſcilicet, quòd in qualibet gente fundetur Eccleſia. Et ita, ſicut dicit Au-

guſt. Nondum eſt prædicatum Euangelium in vniuerſo orbe,ſed hoc facto,veniet conſummatio mundi. *Epiſt ad Anſichium.*

Vtrum lex vetus contineat præcepta cerimonialia,præter moralia.

D.Thom.1.2.q.90.art 1.

CIrca tertium. In hac prima parte huius quinti tractatus propoſitum, vbi dicendum eſt de præceptorum diuinæ legis diſtinctione. Primo quæritur. Vtrum præter præcepta moraliá lex vetus contineat præcepta cerimonialia,& iudicialia?Primo arguitur,quod nó contineat præcepta moralia. Lex enim diuina ſubuenire debuit,vbi ratio humana deficit. Sed ad præcepta moralia ſufficere videtur ratio humana:igitur. Secundo arguitur, quòd lex vetus non debuerit habere pręcepta cerimonialia,quia cerimonialia pertinent ad cultum diuinum: cultus autem diuinus eſt actus virtutis, & religionis, igitur præcepta cerimonialia non ſunt diſtinguenda à moralibus. Tertio arguitur, quòd in lege veteri non debuerint eſſe pręcepta iudicialia diſtincta à moralibus, quia ſuper illud Pſal.A iudiciis tuis non declinaui. Dicit gloſa,id eſt ab his,quæ conſtituiſti regulam viuendi. Sed regula viuendi pertinet ad præcepta moralia:igitur. Contra.Deuteronomij 4.dicitur.Decem verba ſcripſit in tabulis lapideis mihique iniunxit,vt docerem vos cerimonias,& iudicia,quæ facere debeatis. Primo notandum ſecundum beatum Thomam,quòd lex vetus vna eſt ſecundum ordinem ad vnum finem,& tamen diuerſa præcepta continet ſecundum diſtinctionem eorum, quę ordinant ad finem. Cùm autem intentio principalis legis diuinę ſit conſtituere amicitiam hominis ad Deum, quę non poteſt eſſe, niſi homo conformetur Deo, qui eſt optimus, ideo lex diuina intendit facere homines bonos. virtus autem eſt, quæ facit hominem bonum, vt patet per philoſophum. Ideo oportuit legem diuinam dare præcepta de actibus virtutum,& hęc ſunt moralia Secundo notandum ſecundum Thomam ibidem, quòd homo ordinatur in Deum non ſolùm per interiores actus mentis, ſed etiam per ex-

Deuter.4.

1.2.q.99.ar.1

teriora opera, quibus homo diuinam ſeruitutem profitetur, & iſta opera pertinẽt ad cultum Dei, quiquidem cultus cerimonia vocatur quaſi munera, id eſt dona Cereris, quę dicebatur Dea frugum, vt quidam dicunt, eo quòd primo ex frugibus oblationes Deo offerebantur. Siue vt Maximus Valerius refert, nomẽ cerimonię introductum eſt ad ſignificandum cultum diuinũ apud Latinos, à quodam oppido iuxta Romam, quod Cere vocabatur, eo quòd Roma capta à Gallis, illuc ſacra Romanorum allata ſunt, & reuerentiſſimè habet. ſic igitur illa pręcepta legis, quę ſpecialiter ad cultum Dei pertinẽt, cerimonialia dicuntur. Tertio notandum, quòd lex diuina non ſolùm habet ordinare hominem ad Deum, vt dicit Thom. vbi ſuprà, ſed etiam habet ordinare homines adinuicem. vtrunque autem iſtorum in communi pertinet ad dictamen legis naturæ, ad quod pertinent moralia præcepta, ſed oportet, quòd eorum ſpecialis determinatio fiat per legem diuinam, vel humanam. Sicut ergo determinatio cultus diuini fit per præcepta cerimonialia, ſic determinatio communis præcepti de iuſtitia inter homines obſeruanda, determinatur per præcepta iudicialia. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter in lege veteri poſita ſunt triplicia præcepta, ſcilicet moralia, cerimonialia, & iudicialia, patet ex dictis. Ad primum argumentum dicendum, quòd licet ratio hominis ſufficiat quantum ad moralia præcepta communiſſima, circa quæ errare non poteſt, non tamen circa alia, quæ ſunt quaſi concluſiones deductę ex communibus principiis legis naturæ. Et præterea quo ad præcepta communiſſima ratio humana poteſt obfuſcari in particularibus agendis propter conſuetudinem peccandi. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd licet colere Deum pertineat ad præceptum morale, tamen determinatio huius præcepti, vt ſcilicet colatur talibus hoſtiis, & talibus muneribus pertinet ad præceptum cerimoniale. Ad tertium argumentum dicendum, quòd iudicium ſignificat executionem iuſtitiæ, quę importat applicationem iuris ad aliqua præcepta particularia. Vnde præcepta iudicialia in aliquo communicant cum moralibus, inquantum ſcilicet à ratione deriuantur, & in aliquo cum cerimoniali-

bus, inquantum ſcilicet ſunt determinationes quædam communium præceptorum:ideo quandoque ſub iudiciis comprehenduntur præcepta iudicialia,& moralia. Sicut cùm dicitur Deuteron. v. Audi Iſrael cerimonias, atque *Deut.5.* iudicia, quandoque vero iudicialia,& cerimonialia. ſicut cùm dicitur Leuiti 18. Facietis iudicia mea & præcepta *Leuit.18.* mea ſeruabitis.

Vtrum omnia præcepta Decalogi ſint indiſpenſabilia.

Scot.3.d.37.q.1.

QVÆSTIO II.

SEcundo quæritur. Vtrum omnia præcepta Decalogi ſint de lege naturæ, & indiſpenſabilia? Primo arguitur,quòd non,quia Deus diſpenſauit in aliquibus,quę videntur eſſe contra præcepta Decalogi, vt patet de homicidio,Gen. 22. in Abraham de filio immolando. Et de *Geneſ.22.* furto. Exod. 10. & 12. in filiis Iſrael, quibus præcepit, vt *Exod.10.* ſpoliarent Ægyptios:igitur. Secundo arg.ad Romanos 7. *& 12.* dicit Apoſtolus.Concupiſcentiam neſciebam,ſed ea,quæ *Rom.7.* ſunt de lege naturę ſciuntur eſſe vitanda, vel agẽda etiam ſi non ſint ſcripta:igitur. Tertio arguitur.Lex naturę obligat in omni ſtatu, ſed decalogus non obligat in omni ſtatu,puta in ſtatu innocẽtiæ,& ante tempus Moyſi, cùm tunc non eſſet data lex decalogi. Lex autem non obligat quouſque promulgetur,vt habetur in Decretis.Contra.1. *Diſt.10. c.* Ioan.2. Mandatum non nouum do vobis,quod habuiſtis *Leges inſti-* ab initio. Item illud eſt de lege naturæ, quod cõmuniter *tuuntur.* omnes obligat,pręcepta decalogi ſunt huiuſmodi:igitur. Primo notandum ſecundum Bonau. quòd decebat verba *3 d.37 q.1.* decalogi tradi per modũ obligationis,& præcepti.Tum, quia ſic decebat diuinam æquitatem, & maieſtatem dare regulam iuſtitiæ, vt nullo modo liceret homini eam impune prætergredi .Tum, quia hoc nobis expediebat, vt videlicet homo obligatus obediret,& ſic immerito proficeret,& ad maiorẽ gloriam perueniret.Non tamen obligat ad opera ex charitate fienda, niſi ſub cõditione,vide-

licet ſi velit homo peruenire ad præmiũ. Charitas enim eſt meriti principium. Non autem obligant obligatione abſoluta, ſic quòd huiuſmodi obligationis tranſgreſſio ſit peccatum mortale. Aliquis enim filius exiſtens in peccato mortali, ſi pietate naturali motus veneratur parẽtes, certum eſt, quòd mãdatum de honoratione parentũ non implet ex charitate, nec tamen peccat mortaliter. Itẽ nemo obligatur ad id, quod non poteſt ſcire, ſed nemo poteſt ſcire an opera eius ſint formata charitate, cùm nemo ſciat ſe habere charitatem. Vnde bene dicit Auguſtinus. & habetur in gloſa ſuper illud Pſal. Declina à malo, & fac bonum. Declinare à malo ſemper vitat pœnam, quamuis non ſemper promereatur palmam. Et ſi arguatur, quia omnia mandata reducuntur ad duo præcepta charitatis, quæ impleri nõ poſſunt, niſi ex charitate. Dicendũ, quod duo præcepta charitatis non implentur in quocunque mandato ſigillatim accepto, ſed ex plenaria perfectione conſurgente ex omnium mandatorum aggregatione, & integra obſeruatione. Vnde hoc modo verum eſt, quòd mandata obligant ad opus formatum, vel in ſe ſi habet homo charitatem, vel in diſpoſitione ſi non habet. Tenetur enim homo ſic mandata decalogi implere, vt per eorum impletionem præparet locum ipſi gratiæ, ſed ex hoc non ſequitur, quòd ad opus formatum obliget quodlibet mandatum per ſe. Aliter autem dici poteſt, & breuius, quàm ideo dicuntur omnia præcepta decalogi reduci ad duo præcepta charitatis, quia ad impletionem illorũ duorum præceptorum charitatis, ſequitur impletio omnium aliorum, ſed tamen non econuerſo. Secundo notandum, quòd inter mandata decalogi quædam ordinantur ad Deum, & quædam ordinantur ad proximum. Prima dicuntur præcepta primæ tabulæ. Alia vero ſecũdæ. Rationem autem, & ſufficientiam ipſorum oſtendit beatus Bo-
3.d.33.q.1. nauen. tripliciter, videlicet ex parte obiecti, ex parte ſubiecti, & ex parte actus. Omiſſis autem duobus primis accipiamus tertiũ. Triplex enim eſt actus, ſecũdũ quem habet homo in deũ ordinari, videlicet actus operis, oris, & cordis. Penes primũ attẽditur mandatũ adorationis. Penes ſecundum attenditur mandatũ, quo prohibetur falſa inuocatio diuini nominis. Penes tertiũ attẽditur mãdatũ,

quo præcipitur ſanctificatio menti. Ad proximum autem ordinari debet homo ſecundum innocentiam,& ſecundũ beneficentiã. Si ſecundum beneficentiã ſic eſt illud mandatum. Honora patrem,& matrẽ. Si ſecundum innocentiã,hoc eſt tripliciter,aut ſecundũ actum cordis, aut oris, aut operis. Si ſecundum actũ operis,aut actus eſt,quo ad eſſe proximi,& ſic eſt. Non occides. Aut quo ad debitam conſeruationem ſpeciei: & ſic eſt illud. Non mecaberis. Aut circa poſſeſſionem,& ſic eſt illud. Non furtum facies. Si autem ſecundum actum oris, ſic eſt illud. Non falſum teſtimonium dices.Si vero ſecundũ actum cordis,hoc cõtingit dupliciter, aut cõtra voluptatem, aut cõtra cupiditatem, & ſic ſunt duo mandata de non concupiſcendo, nec vxorem, nec bona. Aliter autem ſecundum Thom. *1.2. qu.100. artic. 1.* ſumitur iſte numerus præceptorum. Præcepta enim legis diuinæ habent ordinare hominẽ ad bonum cõmune hominum ſub Deo. Ideo in lege diuina oportet eſſe præcepta, quibus homo bene ſe habeat ad Deum, vt ad Deum principem cõmunitatis.Et alia,quibus bene ordinetur ad proximum,vt ad cõſocium. Principi autem cõmunitatis, tria debet homo. Primo fidelitatẽ, vt videlicet honorem principatus ad alium non deferat, & quantum ad hoc, eſt primum præceptum, videlicet nõ habebis Deos alienos. Secundo reuerentiã,vt nihil iniurioſum in dominũ committat,& ſic eſt ſecundum præceptum,videlicet non aſſumes nomẽ Dei tui in vanum. Tertio famulatum in recõpenſationem beneficiorum. Et ad hoc pertinet præceptũ de ſanctificatione ſabbati.Ad proximos autẽ aliquis bene ſe habet, & ſpecialiter, & generaliter, ſpecialiter quidem quantum ad illos, quorũ eſt debitor, vt eis debitum reddat. & ad hoc pertinet præceptum de honoratione parẽtum. Generaliter autẽ quantum ad omnes, vt nulli nocumentum inferatur,nec opere, nec ore, nec corde. Nocumentum autẽ operis poteſt eſſe quantum ad conſiſtentiã perſonæ, & hoc prohibetur cum dicitur. Non occides. Aut quantum ad perſonam coniunctam ad propagationẽ prolis, & hoc dicitur. Non mecaberis. Aut quantum ad rem poſſeſſam, & hoc prohibetur cum dicitur. Non furtum facies. Nocumentum autem oris prohibetur, cum dicitur. Non loqueris contra proximum tuum falſum te-

ſtimonium. Nocumentum autem cordis prohibetur, cum dicitur. Non concupiſces. Tertio notandum ſecundum Scotum, quòd aliqua dici poſſunt de lege naturæ dupliciter. Vno modo ſtrictiſſimè tanquam prima principia nota ex terminis, & concluſiones neceſſario ſequẽtes ex eis, & in talibus non poteſt eſſe diſpẽſatio. Alio modo minus ſtrictè, quia videlicet ſunt multum cõſona legi naturæ, licet non ſequãtur neceſſario ex principiis practicis, quæ ſunt nota ex terminis. Poteſt autem iſta diſtinctio declarari per exemplum. Non ſuppoſito iſto principio iuris poſitiui pacificè viuendum eſt in cõmunitate, vel politia. Ex hoc non ſequitur neceſſario, quòd quilibet debeat habere poſſeſſionem diſtinctã à poſſeſſione alterius. Poſſet enim ſtare pax in cõmuni viuendo, etiam ſi omnia eſſent communia, ſed tamen poſſeſſiones eſſe diſtinctas valde conſonat pacificæ conuerſationi. His præmiſſis ponendę ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Conuenienter ordinãtur præcepta ſub denario numero in Decalogo. Et quod conuenienter ordinantur: probat Bona. quia ordinãtur ſecundum regulam fidei & iuſtitiæ: patet primo de regula fidei, ſecundum quòd homo ordinatur primo ad Deũ, ſecundo ad proximum. In ordinatione autem ad Deum dictat fides non primo ordinari ad patrem, exhibendo ſibi debitam reuerentiam. Secundo ad filium, refugiẽdo eius iniuriam. Tertio ad ſpiritum ſanctum, præparando ſibi habitationem ſanctam. Hæc autem dicta ſunt non per proprietatem, ſed per appropriationem. Iuxta autem hunc ordinem, docet etiam fides hominem ordinari ad proximum, inquantum habet conformitatem ad Deum. Vnde ſecundum quòd conformatur patri: primo docet ſibi exhiberi reuerentiam, ſecundum quòd conformatur filio, docet vitare eius iniuriam, quæ poſſet contingere quadrupliciter, per homicidum, per adulterium, per furtum, per falſum teſtimonium. Poſtremo ſecundum quòd homo habet conformari ſpirituiſancto dictat fides fugiẽdam eſſe concupiſcentiam, per quam inquinatur cordis habitaculum. Secundo patet, quòd ordinantur ſecundum ordinem iuſtitiæ, dictat enim iuſtitia nos magis obligari Deo, quàm proximo: ideo mandata reſpectu Dei præcedunt: plus autem eſt obligari ad actum operis, quàm ad

actum oris. Et ad actum oris, quàm ad actum cordis. Ideo primum eſt præceptum adorationis in opere, ſecundum confeſſionis in ore. Et tertium ſanctificationis in corde. Similiter plus eſt obligari ad beneficentiam, quàm ad innocentiam: ideo in ſecunda tabula, primum eſt præceptum de honoratione parentum. Et iterum, quia magis obligamur vitare maius nocumentum proximi, & maius nocumẽtum eſt in homicidio, quàm in adulterio, & in adulterio, quàm in furto, & in furto, quàm in falſo teſtimonio, & in his omnibus, quàm in concupiſcentia carnis, & in concupiſcentia cordis, ideo conuenienter hoc ordine ordinantur mandata Decalogi. Secunda pars concluſionis, videlicet quòd mandata ſint conuenienter tradita in numero denario: probatur, quia teſte Aug. in ſua muſica. Iſte eſt numerus perfectus, à quo dum aſcenditur ſemper præcedentis numeri fit repetitio. Vnde & Pictagoras huius numeri motus affectu decem cœlos poſuiſſe refertur. Et ſi obiiciatur, quia lex prohibebat manum non affectum: vt ſuperius dictum eſt: ergo non debuerunt eſſe in lege veteri præcepta prohibentia concupiſcentiam. Dicendum, quòd illud intelligitur quo ad punitionem, quia ſcilicet lex ſolum puniebat opus exterius: licet etiam prohiberet interius. Euãgelium autem vtrunque puniendum oſtendit. Secunda concluſio. Præcepta primæ tabulæ ſunt de lege naturæ ſtrictè loquendo: maximè duo prima, probat Scotus, quia ſequitur neceſſario, ſi eſt Deus eſt amandus, eſt colendus, vt Deus, & nihil aliud eſt ſic colendum. Sequitur etiam, ſi eſt Deus, nulla ſibi eſt facienda irreuerentia. In iſtis ergo non poterit Deus diſpenſare, vt aliquis licite poſſit facere oppoſitum. Tertium autem præceptum; quantum ad determinationem temporis non eſt de lege naturæ ſtrictè loquendo: ſimiliter, nec quantum ad prohibitionem actus ſeruilis: ille enim non prohibetur, niſi quia impediens à cultu Dei. Vnde quantum ad iſta figurale eſt, & cerimoniale: quantum vero ad ſanctificationem mẽtis aliquando Deo exhibendum eſt de lege naturæ. Nec ſequitur. Lex naturæ non dictat, nec hoc tempore, nec illo: & ſic de aliis ſe ſanctificare Deo: ergo nullo, immo eſt fallacia figuræ dictionis à pluribus determinatis ad vnum indetermina-

tum, niſi fortè ly nullo caperetur etiam determinate. Tertia concluſio. Omnia præcepta etiam ſecundæ tabulę ſunt de lege naturæ large loquendo, non tamen ſtrictè. probat Scot. primam partem, quia eorum rectitudo valde conſonat primis principiis practicis neceſſario notis. Et ſi dicatur, quòd præcepta ſecundæ tabulæ neceſſario includuntur in illo præcepto. Diliges proximum tuum. Sed dilectio proximi neceſſario ſequitur ex hoc principio. Deus eſt diligendus, quod eſt de lege naturæ ſtrictè loquendo, igitur. Prima pars minoris ſic probatur, quia amor Dei, vt appropriatus ſibi ſoli eſt inordinatus. Amor etiam alicuius nolentis dilectum condiligi, eſt imperfectus, ergo ſi Deus eſt ordinate, & perfectè amandus: ſequitur, quòd amans Deum, debet velle proximum diligere Deum: & hoc volendo, diligit proximum: hoc enim modo ſolum diligitur proximus ex charitate. Dicendum, quòd ad id quod eſt diligere proximum, non ſequuntur pręcepta ſecundæ tabulæ: quia poſſibile eſt me velle proximum diligere Deum: & tamen nolle, vel non velle ſibi vitam corporalem, vel ſeruare fidem coniugij: & ſic de aliis pertinentibus ad ſecundã tabulam. Dum ergo dicit Paulus. Qui diligit proximum, legem impleuit. Dicendũ, quod loquitur de dilectione proximi, non præciſe: vt ſequitur ex primo principio practico legis naturæ, ſed vt legiſlator intendit id debere ſeruari, prout videlicet explicatur in præceptis ſecundæ tabulæ. Secundam partem concluſionis ſic probat ipſe Scotus, quia rationes eorum, quæ præcipiuntur, vel prohibentur in ſecũda tabula, non ſunt principia practica ſimpliciter neceſſaria, nec cõcluſiones ſimpliciter neceſſariæ. Non enim in his, quæ præcipiuntur, ibi eſt bonitas neceſſaria conuertens ad finem vltimum, nec in his, quæ prohibentur, eſt malitia neceſſario auertens à fine vltimo: immo etiam ſi bonum illud non eſſet præceptum, nec malum illud eſſet prohibitum, poſſet vltimus finis amari, & attingi. Ad primum argumentum dicẽdum, quòd bene probãt pręcepta ſecundæ tabulæ non eſſe de lege naturæ ſtrictè loquendo. Ad ſecundum argu. dicit Scotus, quod & ſi Deum eſſe poſſet concludi ex ratione naturali ex principiis per ſe notis, tamen rudi populo, non eſt notum niſi ex lege data, &

ſimiliter ſi aliqua concupiſcentia poſſit concludi eſſe cõtra legem naturæ: hominibus tamen corruptis non erat notum, ideo neceſſario fuit explicare per legem datam, vel aliter. Concupiſcentiæ prohibentur per præcepta ſecundæ tabulæ: & de illis conceſſum eſt, quòd non ſunt per ſe nota. Ad tertium argumentum dicit Scotus, quod in omni ſtatu ſeruanda ſunt iſta præcepta: in beatitudine quidem erit ſumma obſeruatio illorum. In ſtatu autẽ innocentiæ, & ante legem ſcriptam: etiam ipſi omnes tenebantur: quia erant ſcripta interius in corde, vel fortè per aliquam doctrinam à Deo parentibus datam, & per parentes in filios deriuatam, nec oportuit ea ſcribi in libro, quia potuerunt ea faciliter memoriæ commendare: tunc enim erant melioris diſpoſitionis in naturalibus, quàm populus poſterioris temporis, quo tempore infirmitas populi requirebat legem dari, & ſcribi. Vnde ad illud, quod tangebatur in primo argumẽto de filiis Iſrael, ſpoliantibus Ægyptios dici poteſt, quòd ibi non diſpenſauit contra præceptum de furto. Tum quia non acceperunt ſimpliciter alienum. Tum, quia Deus eſt ſuperior dominus, & poteſt trãsferre dominium rerum etiam inuitis inferioribus dominis. Tum etiam, quia filij Iſrael ſeruiendo Ægyptiis, meruerant tanta recipere: licet Ægyptij nollent eam reddere, & tunc per ſuperiorem iudicem potuerunt cõpelli, de cuius licentia potuerunt filij Iſrael iuſtè accipere.

Vtrum conuenienter aſſignentur alia præcepta moralia præter Decalogum.

Diu. Tho. 1. 2. q. 100. art. 4. Dur. 3. d. 40. q. 1.

TErtio quæritur. Vtrum conuenienter aſſignẽtur alia præcepta moralia præter decalogum. Arg. quòd nõ. Communia enim præcepta moralia continentur in decalogo, vel ſibi præſupponuntur, determinationes autem illorũ pertinent ad iudicialia, & cerimonialia præcepta, vt patet ex aliquibus ſupradictis, igitur. Contra. Leuitic. xix. & pleriſque aliis paſsibus veteris legis multa ponuntur præcepta moralia, quæ non ſunt in decalogo. *Leuiti. 19.*

Notandum ſecundum Tho. in prima ſecundæ q. c. quòd præcepta iudicialia, & cerimonialia ex ſola inſtitutione vim habent: quia antequam inſtituerẽtur, non videbatur differre vtrum ſic, vel aliter fieret. Præcepta vero moralia ex ipſo dictamine rationis naturalis efficaciam habent etiam ſi nunquam in lege ſtatuerentur: horum autem eſt triplex gradus. Nam quædam ſunt mandata cõmuniſſima, ſicut mandata de dilectione Dei, & proximi, quæ ſunt quaſi fines aliorum præceptorum: nec in eis poteſt aliquis errare ſecundum iudicium rationis. Quædam vero ſunt magis determinata: quorum rationem poteſt quilibet popularis ſtatim, & de facili videre. ſed tamen in eis quandoque licet in paucioribus poteſt humanum iudicium peruerti, & hæc ſunt præcepta decalogi. Quædã vero ſunt quorum ratio non ſic eſt cuilibet manifeſta: ſed ſolum ſapientibus: & hæc ſunt præcepta moralia ſuperaddita decalogo, tradita à Deo populo per Moyſem, & Aaron, quæ ſe habent per modum additionis ad præcepta decalogi, & ad ipſa reducũtur Verbi gratia, vt in primo præcepto decalogi prohibetur cultus alienorũ Deorum cui ſuperadduntur alia pręcepta prohibitiua eorum,
Deut.18. quæ ordinantur in cultum idolorũ, ſicuti illud Deut. xviij. Non inueniatur in te, qui luſtret filium ſuum, aut filiam &c. Secundo autem præcepto ſuperadditur prohibitio
Leuiti.14. blaſphemiæ. Leuiti. xiiij. & prohibitio falſæ doctrinæ.
Deut.13. Deuteronomij. xiij. Tertio vero præcepto ſuperadduntur omnia cerimonialia. Quarto autem præcepto ſupperadditur præceptum de honoratione ſenum. Leuitici
Leuiti.19. xix. Coram cano capite cõſurge, &c. Et vniuerſaliter omnia inducentia ad reuerentiam exhibendam maioribus, vel ad beneficia exhibenda quibuſcunque. Quinto autem præcepto additur prohibitio odij, vel cuiuſlibet violatio-
Leuiti.19. nis contra proximum. Leuitici. xix. Non ſtabis cõtra ſanguinem proximi, &c. Et ibidem. Nec oderis fratrem, &c. Sexto autem præcepto, quod eſt de prohibitione adulte-
Deut.24. rij, ſupperadditur præceptum de prohibitione meretricij, & fornicationis. Deutero. xxiiij. Non erit meretrix,
Leuit.18. &c. Et prohibitio vicij contra naturam. Leuit. xviij. Cum maſculo, &c. Septimo autem præcepto adiungitur prohi-
Deut.18. bitio vſuræ. Deuterono. xviij. Non fenerabis, &c. Et pro-

hibitio fraudis: ſecundum illud Deuterono. xxv. Non habebis in ſacculo diuerſa pondera. Et vniuerſaliter omnia, quæ pertinent ad prohibitionem calumniæ, & rapinæ. Octauo autem præcepto additur prohibitio falſi iudicij, & mendacij. Exo xxiij. In iudicio plurimorum, &c. Et prohibitio detractionis, Leuitici decimonono. Non eris criminator, &c. Aliis autem duobus pręceptis, nulla alia adduntur, quia per ea vniuerſaliter omnis mala concupiſcentia prohibetur. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter in lege diuina addita ſunt alia præcepta moralia propter decalogum: patet, quia dicit pſalmus. Lex domini immaculata conuertens animas, ſed per illa ſupperaddita, conſeruatur etiam homo abſque macula peccati, & ad Deum cõuertitur: igitur, &c. Ad argumẽtum dicendum, quòd cerimonialia, & iudicialia ſunt determinatiua præceptorum decalogi ex vi inſtitutionis. Non autem ex vi naturalis rationis, ſicut moralia ſuperaddita.

Deut. 25. *Exo. 23.* *Leuiti. 19.*

Vtrum cerimoniæ veteris legis conuenienter diuidantur in ſacrificiis, &c.

D. Thom. 1. 2. q. 101. ar. 1.

QVÆSTIO QVARTA.

Qvarto quæritur. Circa pręcepta cerimonialia. Vtrum cerimoniæ veteris legis, conuenienter diuidantur in ſacrificia, ſacramenta, ſacra, & obſeruantias. Arguitur, quòd non, quia lex vetus ordinabatur ad nouam: ſed in noua lege ipſum ſacrificium eſt ſacramentum altaris: ergo in lege veteri non debuerunt diſtingui ſacramenta contra ſacrificia. Contra. in lege veteri ſingula prædicta vocantur cerimoniæ. Notandum ſecundum Tho. quòd cerimonialia ad cultum Dei pertinent, qui duplex eſt. ſ. interior ſecundum animam: & exterior ſecundum corpus. Et ſicut corpus ordinatur ad animam, ita exterior cultus ad interiorem. Conſiſtit autem interior cultus in hoc, quòd anima coniungitur Deo per intellectum, & affectum, & ideo, ſecundum quòd diuerſi-

S. 2. q. 101. ar. 1.

modc intellectus, & affectus colentis Deum, Deo recte coniungitur, ſecūdum hoc diuerſimode exteriores actus hominis ordinantur ad cultum Dei. Vnde in ſtatu futuræ beatitudinis, in quo humanus intellectus diuinam veritatem intuetur in ſemetipſa, exterior cultus non conſiſtit in aliqua figura: ſed ſolum in laude Dei ſecundum illud Iſayæ li. Gaudium. & lætitia inuenietur in ea, gratiarum actio, & vox laudis. In ſtatu autem præſentis vitæ non intuentur diuinam veritatem in ſeipſa: ſed ſub ſenſibilibus figuris, vt dicit Dionyſius. Diuerſimode tamen ſecundum diuerſum ſtatum cognitionis humanę. In veteri enim lege nondum erat propalata via perueniendi ad cognitionem diuinæ veritatis in ſeipſa, ideo oportebat exteriorem cultum veteris legis non ſolum eſſe figuratiuum futuræ veritatis manifeſtandæ in patria, ſed etiam ipſius Chriſti, qui eſt via ducens in patriam. Sed in ſtatu nouę legis hęc via iam eſt reuelata, ideo non oportet eam pręfigurari, ſicut futuram, ſed cōmemorari per modum pręteriti, vel præſentis, ſolum autem oportet præfigurari futuram veritatem gloriæ. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter diuiduntur cerimoniæ veteris legis in ſacrificia: ſacramenta, ſacra, & obſeruantias. probat Tho vbi ſupra, quia in cultu Dei ad quem pertinent cerimonialia, conſiderari poſſunt ipſę cultus, inſtrumenta colendi, & colentes: ipſe autem cultus principaliter conſiſtit in ſacrificiis, quæ in Dei reuerentiam offerūtur. Inſtrumenta autem colendi vocantur ſacra, ſicut tabernaculum, & vaſa, & alia huiuſmodi. Ex parte autem colentium duo poſſunt cōſiderari, ſcilicet rerum inſtitutio ad cultum diuinum, quod fit per quandam conſecrationem, vel populi, vel miniſtrorum, & ad hoc pertinent ſacramenta. Et iterum eorum ſingularis conuerſatio per quam diſtinguuntur ab his, qui Deum non colunt, & ad hoc pertinent obſeruantiæ, puta in cibis, & veſtimentis, & aliis huiuſmodi. Ad argu. dicendum, quòd ſacrificium nouæ legis, ſcilicet euchariſtia continet ipſum Chriſtum ſanctificationis autorem, ideo ſacrificium illud eſt etiam ſacramentum. Sacramenta vero veteris legis non continebant Chriſtum, ſed figurabant.

Eſa. 51.

De Celeſti hierar. c. 2.

D. *Thom.* 1.2.*q*.102.*ar*.1.

QVÆSTIO QVINTA.

QVinto quæritur. Vtrum præcepta cerimonialia habuerint cauſam literalem, vel figuralem tantum. Ar.quòd non habuerint cauſam literalem: quia inter cerimonialia præcepta fuerunt circuncíſio,& immolatio agni paſchalis, ſed vtrunque iſtorum habuit cauſam figuralem tantum,quia vtrunque iſtorum datum eſt in ſignũ. De primo enim dicitur Geneſ.xvij. vt ſit in ſignum federis.De ſecundo vero Exo.xiij. Erit quaſi ſignum in manu tua.Contra Sicut cerimonialia figurabant Chriſtum, ita hyſtoriæ veteris teſtamenti, ſed in hyſtoria veteris teſtamenti præter intellectum miſticum ſiue figuralem, eſt etiam intellectus literalis, ergo & in cerimonialibus. Notandum ſecundum Tho. quòd cum præcepta cerimonialia fuerint ex diuina inſtitutione neceſſe eſt dicere, quòd fuerunt ordinata ad aliquem finem, ex quo poſſunt aſſignari eorum rationabiles cauſæ. Finis autem cerimonialium eſt duplex.ſ.cultus Dei pro tempore illo:& figuratio Chriſti. Rationes itaque ſumptæ ex parte cultus, puta, quòd offerebantur certa animalia,& non alia,eo quòd alia animalia offerebant ydolatræ Diis ſuis,vel eis in maleficiis vtebantur, ſiue pertinebant ad rememoranda aliqua Dei beneficia, ſicut agnus paſchalis in memoriam liberationis ex Ægypto, ſicut ad inſinuandum excellentiam diuinam,ſicut quòd holocauſtum totum incendebatur ad reuerentiam diuinæ maieſtatis,& amorem bonitatis eius, ſiue etiam ad deſignandum diſpoſitionem mentis,quæ tunc requirebatur in colentibus Deum, ſicut circuncíſio fiebat ad repreſſionem concupiſcentię carnalis. Rationes autem ſumptæ ex Chriſti præfiguratione ſunt figurales & miſticę, ſiue accipiantur ex ipſo Chriſto, & eccleſia, quod pertinet ad alegoriam, ſiue ad mores populi Chriſtiani, quod pertinet ad moralẽ, ſiue ad ſtatum futuræ gloriæ,prout in eam introducimur per Chriſtum,

Gen.17.

1.2.*q*.102. *ar*.1.

quod pertinet ad anagogiam. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Cerimonialia cauſam habent non tantum figuralem, ſed etiam literalem: patet eſt dictis. Ad argumentum dicendum, quòd ſicut intellectus methaphoricæ locutionis eſt literalis, ita etiam ſignificationes cerimoniarum legis pro quanto ſunt commemoratiuæ beneficiorum Dei, propter quæ inſtitutæ ſunt, vel aliorum huiuſmodi, quæ ad illum ſtatum pertinebant, non tranſcendunt ordinem literalium cauſarum. Vnde cum aſſignatur cauſa celebrationis phaſe, quia erat ſignum liberationis ex Ægypto iam eſt cauſa literalis. Et ſimiliter dicendum eſt de circuncisione.

Vtrum poſt paſſionem Chriſti, legalia potuerint obſeruari ſine peccato.

D. Thom. 1.2. q. 103. ar. 1.

QVÆSTIO SEXTA.

SExto quæritur. Vtrum poſt Chriſti paſſionem legalia potuerint obſeruari ſine peccato. Primo arguitur, quod ſic, quia dicitur Actu. xvi. quòd Paulus circuncidit Thimotheum. Et Actu. xxi. Paulus ſecundum conſilium Iacobi purificatus eſt. Secundo arguitur. Vitare conſortia Gentilium, pertinebat ad cerimonias legis, & tamen Petrus hoc obſeruauit, vt dicitur ad Gala. ij. igitur. Tertio arguitur. Act. xv. dicitur, quòd apoſtoli induxerunt gentiles conuerſos, vt abſtinerent ab immolatis ſimulachrorum & ſanguine, & ſuffocato, & fornicatione. Contra ad Gal. v. Si circūcidamini, Chriſtus nihil vobis proderit. Primo notandum ſecundum Tho. quòd omnes cerimoniæ ſunt quædam proteſtationes fidei, in qua cōſiſtit interior Dei cultus: ſic enim fidem interiorem poteſt homo proteſtari factis ſicut & verbis: & in vtraque proteſtatione ſi quid falſum proteſtatur, peccat mortaliter, licet autem ſit eadē fides quam habemus de Chriſto, & quam patres antiqui habuerunt, tamen diuerſis verbis ſignificatur à nobis, & ab eis. Dicebant enim Chriſtus eſt naſciturus, paſſurus, &c. Nos autem dicimus Chriſtus natus eſt, & paſſus. Et ſimiliter

Act. 16. & 21.

Gal. 2.

Act. 15.

Gal. 5.

1.2. q. 103. ar. 1.

militer cerimoniæ figurabant Chriſtum, vt naſciturum, & paſſurum, noſtra autem ſacramenta ſignificant ipſum vt natum & paſſum. Sicut ergo peccaret mortaliter, qui nunc diceret Chriſtum naſciturum fidem proteſtãdo, ita etiam qui nunc cerimonias veteris legis obſeruaret. Secũdo notandum, quod ſicut dicit Tho. vbi ſupra. Aliter ſunt euacuata per aduentum Chriſti iudicialia, quàm cerimonialia. Cerimonialia enim adeo ſunt euacuata, vt non ſolum ſint mortua, ſed etiam mortifera. Iudicialia vero quidem ſunt mortua, quia non plus habent vim obligandi, non tamen ſunt mortifera. Vnde ſi quis princeps ordinaret in regno ſuo illa obſeruari, non peccaret, niſi fortè obſeruarentur, vel obſeruari mandarentur tanquam habentia vim obligandi ex veteris legis inſtitutione. Ratio autem prædictæ differentiæ, talis eſt, quia cerimonialia ſunt primo, & per ſe figuralia, tanquam inſtituta principaliter ad figuranda Chriſti myſteria, vt futura, ideo eorũ obſeruatio præiudicat veritati fidei. Iudicialia vero inſtituta ſunt ad ordinandũ ſtatum illius populi in iuſtitia, & equitate, qui quidem populus ordinabatur ad Chriſtum: ideo mutato ſtatu illius populi, Chriſto iam veniente, iudicialia præcepta non plus obligationem habent, quia tamen non ordinantur ad figurãdum aliquid futurum, niſi forte ex conſequenti pro quanto totus ſtatus illius populi figuralis erat: ideo eorũ obſeruatio abſolutè non præiudicat veritati fidei, ſed intentio obſeruandi tanquam ex obligatione legis præiudicat veritati fidei, quia per hoc haberetur, quòd ſtatus prioris populi adhuc duraret, & ſic quòd Chriſtus non veniſſet. Tertio notandum ſecundum Thom. vbi ſupra q.ciij. quòd circa tempus ceſſationis legalium diuerſimode vidẽtur dicere Hieronym. & Auguſtin. Hieronym. enim diſtinguit duo tempora. Vnum ante paſſionem, in quo legalia non erant mortua: ſed adhuc habebãt vim obligatoriam, & expiatiuam pro ſuo modo. Aliud autem tempus incœpit ſtatim poſt Chriſti paſſionem, in quo cerimonialia incœperunt eſſe mortua, ac etiam mortifera, ita ſcilicet, quòd mortaliter peccabãt obſeruantes ea. Vnde dicit, quòd apoſtoli nunquam legalia obſeruarunt poſt paſſionem ſecundum veritatem, ſed ſolum quadam pia ſimulatione, ne ſcilicet ſcandalizarẽt iu.

d.104.ar.1.

dæos, & impediret eorum côuerſionem, quæ quidem ſimulatio ſic intelligenda eſt, non quidem ita quòd illos actus in rei veritate non facerent, ſed quia non faciebant tanquam legis cerimonias obſeruantes, ſicut ſi quis pelliculam virilis membri abſcinderet propter ſanitatẽ, & nõ cauſa legalis circuncíſionis obſeruandæ. Sed quia indecens videtur, quòd apoſtoli propter ſcandalũ occultarent ea, quæ pertinent ad veritatẽ vitæ & doctrinæ & ꝙ ſimulatione vterentur in his quæ pertinent ad ſalutem fideliũ. Ideo cõuenientius Aug. diſtinxit tria tempora. Vnũ ante paſſionem Chriſti, in quo legalia, neq; erant mortua, nec mortifera. Aliud eſt tempus poſt diuulgationẽ Euangelij, in quo legalia ſunt mortua, & mortifera. Tertium autem eſt tempus medium ſcilicet à paſſione Chriſti, vſque ad diuulgationem Euangelij, in quo legalia fuerunt mortua, id eſt vim non habentia, neque obligatoria, non tamen erant mortifera, quia conuerſi ex iudæis poterãt ea licitè obſeruare, dum tamen non ſic ponerẽt ſpem in eis, quòd reputarẽt ea neceſſaria ſibi ad ſalutem, & ita non poſſent fideles Chriſti ſine legalibus iuſtificari. His autem qui cõuertebantur ex Gentilitate, non erat cauſa vt ea obſeruarent. Et ideo Paulus circuncidit Thimotheũ, qui ex matre iudæa natus erat. Titum autem, qui ex Gentibus natus erat, circũcidere noluit: ideo autem noluit ſpirituſſanctus, vt è conuerſis de iudaiſmo, ſtatim inhiberetur obſeruatio legalium, ſicut inhibebatur Gentilitatis ritus his, qui ex Gentilitate conuertebantur, vt quædam differentia inter hos ritus oſtẽderetur. Nam Gentilitatis ritus ſemper fuit illicitus, non autem ritus legis. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Poſt Chriſti paſſionem mortua fuerũt legalia tam iudicialia, quàm cerimonialia patet ex dictis. Secunda concluſio. Poſt Chriſti paſſionẽ, iudicialia non fuerũt ſimpliciter mortifera, ſed ſolum ex intentione inordinata: patet ex ſecundo notabili. Tertia concluſio. Poſt euangelij promulgationem, cerimonialia ſunt ſimpliciter mortifera: patet ex primo & tertio notabilibus. Ad primum argumẽtum patet ex tertio notabili. Ad ſecundum arg. dicendum, quòd ſecundum Hieron. Petrus ſimulatorie ſe ſubſtrahebat vt vitaret ſcandalum iudæorum, quorum erat apoſtolus. Et Paulus ſimiliter ſi-

mulatoriè eum repræhendit, vt vitaret ſcandalum Gentilium, quorum erat Apoſtolus, & ſic neuter peccauit. Sed Auguſt. hoc improbat, quia Paulus in ſcriptura cononica ad Galat.ij. in qua nephas eſt credere, aliquid falſum eſſe dicit, quòd Petrus reprehenſibilis erat. Vnde verum eſt, ꝙ Petrus peccauit, & Paulus verè eum non ſimulatoriè reprehendit, non tamen peccauit Petrus in hoc, quòd ad tempus legalia obſeruabat, quia hoc ſibi licebat tanquam ex iudæis conuerſo, ſed peccabat in hoc, quòd circa legalium obſeruantiam nimiam adhibebat diligentiam, ne ſcandalizaret iudæos, ita ꝙ ex hoc ſequebatur ſcandalum gentilium Ad tertium argumentum dicẽdum, quòd quidam dixerunt illam prohibitionem apoſtolorum nõ eſſe intelligendam ad literam, ſed ſecundum ſpiritualem intellectum, vt ſcilicet in prohibitione ſanguinis intelligatur prohibitio homicidij, in prohibitione ſuffocati prohibitio violentiæ, & rapinæ: in prohibitione immolatorum probibitio idolatriæ. Fornicatio autem ibi prohibetur tanquam per ſe malum. Sed quia homicidium, & rapina etiam apud Gentiles reputabantur illicita non oportuiſſet ſuper hoc ſpeciale mãdatum dari his qui erant ex Gentilitate conuerſi. Vnde dicunt alij, quòd ad literam illa comeſtibilia fuerunt prohibita, non propter obſeruãtiam legalium, ſed propter gulam reprimendam, ſed quia ſunt quædam cibaria magis delicata, quàm ſint iſta prædicta, ideo opinio illa non videtur rationabilis. Dicit ergo Tho. ꝙ ad literã iſta ſunt prohibita, non ad obſeruandum cerimonias legis, ſed vt poſſet coaleſcere vnio gentilium, & iudæorum inſimul habitantium. Iudæis.n. propter antiquam conſuetudinem ſanguis, & ſuffocatũ erant abominabilia, comeſtio autem immolatorũ ſimulachris poterat in iudæis generare circa Gentiles ſuſpitionem reditus ad idolatriã, & ideo iſta fuerunt prohibita pro tempore illo, in quo de nouo oportebat conuenire in vnum Gentiles & iudæos, præcedente autem tempore ceſſante cauſa, ceſſauit effectus. Manifeſtata euangelij veritate, vbi dominus docet, ꝙ nihil quod per os intrat coinquinat hominem, vt dicitur Mat.xv. Et quod nihil eſt reiiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur, vt habetur j. ad Thi.iiij. Fornicatio autẽ ibi prohibetur ſpecialiter, quia

Gal.2.

Math.15.

Gentiles non reputabant eam eſſe peccatum.

Vtrum lex noua, ſufficienter ordinauerit hominem circa actus exteriores, &c.

D. Thom. 1. 2. q. 104. arti. 1.

QVÆSTIO SEPTIMA.

SEptimo quæritur. Vtrum lex noua ſufficiēter ordinauerit hominem tam circa actus interiores, quàm circa exteriores, ſuperaddendo etiam præceptis determinata cōſilia. Primo ar: ꝙ non ſufficientur ordinauerit circa interiores actus, quia præter pręcepta moralia iudicialia in lege veteri erant quædā cerimonialia, circa quæ nihil dominus ordinauit. Secundo ar. ꝙ non bene ordinauerit exteriores actus. Ad legem. n. nouam præcipuè pertinet fides per dilectionē operans, ſed noua lex explicat quædam credenda, quæ non erant explicata in veteri, vt patet de fide trinitatis, ergo etiam debuit ſuperaddere aliqua exteriora opera moralia, quæ non erāt in lege veteri determinata. Tertio arg. ꝙ non conuenienter ſint ſuperaddita cōſilia. Conſilia enim dantur de meliori bono, ſed non ſunt determinati gradus melioris boni, ergo non debent aliqua determinata conſilia dari. Contra. Mat. vj. dicit dominus. Omnis qui audit verba mea, & facit ea, aſſimilabitur viro ſapienti, qui ædificat, &c. Sed ſapiens domificator nihil omittit eorum, quæ ſunt neceſſaria, & cōuenientia ad ædificium. Primo notandū ſ'm Tho. ꝙ principalitas nouæ legis conſiſtit in gratia ſpiritusſancti, quæ manifeſtatur in fide per dilectionem operante, & ideo ad legem nouā pertinet ordinare de operibus humanis tam interioribus, quàm exterioribus. Interior autem hominis motus ordinat primo quidem quātum ad ſeipſum, & demum quantum ad proximum: quantum autem ad ſeipſum dupliciter ſecundum duos interiores hominis motus circa agenda, qui ſunt voluntas de agēdis, & intentio de fine. Vnde primo ordinat hominis voluntatē ſecundū diuerſa legis præcepta, vt ſcilicet abſtineat homo non ſolum ab exterioribus operibus, quæ ſunt ſecundum ſe ma

Math. 6.

1. 2. q. ar. 108

la, ſed etiam ab interioribus, & ab occaſionibus malorũ, puta circa homicidium, & adulteriũ prohibet motus interiores, quia motus iræ tendens in homicidium, & motus concupiſcentiæ tendens in adulterium, videtur nobis quaſi à natura ineſſe Non ſicautem appetitus iurandi, vel falſum teſtimonium dicendi. Circa periuriũ vero quidam credebant iuramentum per ſe eſſe appetendũ, & frequentandum, quia videtur ad reuerentiam Dei pertinere, licet periurium ſit peccatum: ideo dominùs volens tollere occaſionem periurandi, oſtendit iuramentum non eſſe appetendum tanquam per ſe bonum: ſed melius eſſe abſque iuramento loqui, niſi neceſſitas cogat. Demũ ordinat lex noua intentionem hominis dicens, quòd in bonis, quæ agimus, neque quæramus humanam gloriam, neq; mundanas diuitias, quod eſt theſaurizare in terra. Quoniam enim lex promittebat celſitudinem honoris, & abundantiam diuitiarum, vt patet Deuterono.xxviij Iudæi autem hæc promiſſa, ſic prauè intelligebant, vt dicerent propter ipſa ſeruiendum eſſe Deo, ſicut propter finem: ideo voluit dominus eorum prauam opinionem corrigere. Conſequentur autem ordinat lex noua interiorem hominis motum quo ad proximum, vt. ſ. eum non temerariè, aut iniuſtè iudicemus aut pręſumptuoſe. Circa pręcepta vero judicialia, quoniam iudæi in aliquibus errabant credentes, ꝙ in lege tradita tanquam permiſſiones eſſent per ſe iuſta. ſ. repudium vxoris, & vſuras accipere ab extraneis, ideo dominus prohibuit vxoris repudium. Mat.xix. & vſurarum acceptionem, imo etiam accipiendi ſpem. Luc.vj. docens. Date mutuum nihil inde ſperantes. Credebant etiam phariſæi quædam in lege inſtituta propter iuſtitiam faciendam eſſe exequẽda ex appetitu vindictæ, vel ex cupiditate rerum temporalium, vel ex odio inimicorum: ideo ad hoc remouendum docet dominus animum hominis ab alio offenſi ſic debere eſſe præparatũ, vt ſi neceſſe ſit paratus ſit plura ſuſtinere, aut etiam ampliora dare, & inimicis etiam benefacere. Hæc enim pręcepta, vt Auguſt. exponit ſunt ſecundum præparationem animi accipienda. Secundo notandum ſecundum Tho. vbi ſupra, quòd ad gratiam, quæ eſt principalitas nouæ legis, dupliciter pertinere poſſunt opera exteriora. Vno

Deu.28.

Math.19.

Luc.6.

modo ſicut inducentia aliqualiter ad gratiam, cuiuſmodi ſunt opera ſacramentorum nouæ legis. Alio modo ſicut producta ex inſtinctu gratiæ. Et hæc ſunt duplicia. Quædam habent neceſſariam conuenientiam, vel cõtrarietatem ad gratiam, eiuſmodi ſunt opera præcepta vel prohibita in lege noua, ſicut pręcepta eſt confeſſio fidei,
Math.10. & prohibita. Dicitur.n. Math.x. Qui confitebitur me coram hominibus,&c. Alia vero non habent neceſſariam contrarietatem, vel cõuenientiam ad gratiam vel fidem per gratiam operãtem. Et iſta non ſunt in noua lege pręcepta vel prohibita ex ipſa prima legis inſtitutione, ſed relicta ſunt diſponenda his, quæ curam aliorum habituri erant. Vnde etiam quantum ad hoc dicitur lex euangelij lex libertatis quamuis etiam dicatur lex libertatis, quia quæ pręcipit, facit implere ex inſtinctu interioris gratię, vel charitatis. Ex dictis igitur patet ratio, quare Chriſtus per ſe ipſum inſtituit ſacramenta, quia, videlicet per ipſa gratiam conſequimur. Quoniam autem rectus gratiæ vſus eſt per opera charitatis, quæ inquantum ſunt de neceſſitate virtutis, pertinent ad præcepta moralia, quæ etiam in lege veteri tradita ſunt, ideo quantum ad hoc lex noua ſuper veterem addere non debuit circa exteriora agenda. Et, quia determinationes prædictorum in ordine ad cultum Dei pertinent ad cerimonialia,& in ordine ad proximum ad iudicialia, tales autem determinationes non ſunt ſecũdum ſe de neceſſitate interioris gratiæ, ideo non cadunt ſub pręcepto nouæ legis ſecundum ſe, ſed relinquuntur arbitrio eorum, qui curam aliorum erant habituri, vel ſpiritualem, vel temporalem. Tamen circa pręcepta iudicialia veteris legis quædam explanauit propter malum intellectum phariſæorum, vt dictum eſt in præcedenti notabili. Et ſi inſtetur contra prædicta, ꝙ in noua lege videntur aliquæ obſeruantiæ eſſe datę miniſtris Dei: vt patet Math.x. Nolite poſſidere aurum, neque argentũ, neque pecunias in zonis veſtris, &c. Dicendum, ꝙ iſta præcepta dedit Dominus Apoſtolis non tanquam cerimoniales obſeruantias, ſed tanquam moralia inſtituta. Et
Aug. in lib. de conſenſu euãgeliſtarũ. poſſunt intelligi dupliciter. Vno modo ſecundum Aug. vt non ſint præcepta, ſed conceſſiones. Conceſſit enim eius, vt poſſent ire ad prædicationis officium ſine pera

& baculo,& aliis huiuſmodi, tanquam habentes poteſtatem, neceſſaria vitæ accipiendi ab illis, quibus prædicabant. Vnde ſubdit. Dignus eſt enim operarius cibo ſuo. Non autẽ peccat,ſed ſupererogat, qui ſua portat ex quibus viuat in prædicationis officio,non accipiens ſumptũ ab his quibus Euangelium prædicat, ſicut quandoque fecit Paulus. Alio modo poſſunt intelligi ſecundum aliorum ſanctorum expoſitionem, vt ſint quædã ſtatuta temporalia Apoſtolis data pro tempore illo,quo mittebantur ad prædicandum in Iudæam ante paſſionem Chriſti, vt paulatim exercitarentur abdicare temporalium ſolicitudinem. Hæc autem ſtatuta imminente paſſione remouit. Vnde Luc. 22. dicit.Quando miſi vos ſine ſacculo, & pera,& calciamentis,nunquid aliquid defuit vobis?At illi dixerunt. Nihil. Dixit ergo eis. Sed nunc qui habet ſacculum tollat ſimiliter, & peram. Iam enim imminebat tempus perfectæ libertatis,vt totaliter ſuo dimitterentur arbitrio in his quæ ſecundum ſe non pertinent ad neceſſitatem virtutis. Tertio notandum,quòd ſicut dicit Thomas vbi ſuprà. Hæc eſt differentia inter cõſilium,& præceptũ,quia pręceptũ importat neceſſitatẽ.Cõſiliũ autẽ in optione ponitur eius cui datur: cõuenienter ergo in lege noua,quę eſt lex libertatis,ſupra præcepta addita ſunt cõſilia,non autẽ in lege veteri,quæ erat lex ſeruitutis. Sunt ergo pręcepta de his,qui ſunt neceſſaria ad ſalutem.Conſilia vero de his per quæ melius, & expeditius poteſt homo conſequi ſalutem: puta de totali abdicatione bonorum huius mundi,ſcilicet diuitiarum, deliciarum carnis, & bonorum,ac etiam proprię voluntatis. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones Prima eſt. Conueniẽter ordinat hominem lex noua circa actus interiores. patet ex primo notabili. Secunda concluſio. Lex noua conuenienter ordinat actus exteriores: patet ex ſecundo notabili. Tertia concluſio. Conuenienter lex noua ſuperaddit præceptis aliqua conſilia:patet ex tertio notabili. Ad primum argumentum dicendum,quòd pręcepta moralia omnino remanere debebant,quia ſecundum ſe pertinent ad rationem virtutis. Iudicialia autem non remanebant ex neceſſitate. Cerimonialia autem omnino tollebantur: ideo circa cerimonialia,nihil ordinauit.Oſtendit tamen,

Luc 22.

quòd totus corporalis cultus, qui erat determinatus in le-
Ioan. 4. ge, erat in ſpiritualem commutandus, vt patet Ioan. 4. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd ea, quæ ſunt fidei, ſunt ſupra rationē humanam, ideo in ea peruenire nemo poteſt, niſi per gratiam abundantiorē, ergo gratia ſuperueniēte oportuit plura credenda explicari. Ad opera vero virtutum dirigimur etiam per rationem naturalem, quæ eſt regula quædam operationis humanę, & ideo in his non oportuit alia ſuperaddere præcepta vltra moralia legis præcepta, quæ ſunt de dictamine rationis. Ad tertium argumen. dicendum, quòd meliora bona particulariter in ſingulis ſunt indeterminata, ſed illa, quæ ſunt ſimpliciter, & abſolutè meliora bona in vniuerſali ſunt determinata, ad quæ etiam omnia particularia reducuntur.

Finis primæ partis.

SEQVITVR SECVNDA PARS.

SVperius in prima parte principali huius tractatus dictum eſt de legali præceptione. Nūc in hac ſecunda parte dicendum eſt de ſpeciali gratiæ perfectione, de qua ſunt tria conſideranda. Primum eſt gratiæ quidditas. Secundum eſt eius multiplicitas. Et tertium eſt eius neceſſaria vtilitas.

Vtrum gratia ſit habitus creatus.

D. Thom. in q. diſp. de veritate. q. 27. art. 1. & 1. 2. q. 110. art. 1.

CIrca primum primo quæritur. Vtrum gratia ſit habitus creatus inhærens eſſentiæ animæ. Primo arguitur, quòd non ſit habitus creatus, videmus enim per experimentum, quòd homo homini efficitur gratus ex ſolo aſpectu, nec aliquid dat homo homini cùm ſuſcipit illum in gratiam ſuam, ergo pari ratione non oportet

aliquid creatum dari homini, vt ſuſcipiatur in gratia Dei. Secundo arg. Omnis ab aliquo dilectus eſt & gratus, ſed dilectio dei non ponit circa dilectũ aliquid nouam, quoniam dilexit nos ante mundi conſtitutionem, vt dicitur ad Epheſ.1. Tertio arg. Eodem modo recreat Deus, quo creat, ſed ſeipſo aliquid creat, ergo etiam ſeipſo recreat, ſed id, quo hominem recreat eſt gratia, ergo gratia non eſt aliquid creatum. Quarto arg. Nullum accidẽs eſt nobilius ſubiecto, ſed gratia eſt nobilior anima, ſicut perfectio eſt nobilior perfectibili, ergo gratia non eſt accidẽs, & per cõſequẽs nõ eſt habitus creatus. Quinto arg. Omnis forma, quę eſt principiũ vitæ, eſt in genere ſubſtãtię, ſed gratia eſt principiũ vitæ nobiliſſimæ, ergo eſt in genere ſubſtãtię, & ſic non eſt habitus creatus. Sexto argui. Nullus habitus creatus remanet poſtquam deſiit eſſe in ſubiecto, ſed gratia remanet, ergo. Minor probatur, quia gratia non corrumpitur, quod patet, quia nihil, quod corrumpitur cædit omnino in non ens, ſed gratia cùm deſinit eſſe, cædit omnino in non ens, cùm de nullo ſit producta. Septimo arguitur, quòd gratia ſit ſubiectiuè in eſſentia animæ, quia eſſentia prius exiit à Deo, quàm potẽtia, ergo prius reducitur in Deum per gratiam: cõſequentia probatur. Tum, quia ſecundum Dionyſium res reducuntur in Deum, eo modo, quo exeunt à Deo. Tum, quia ſicut quęlibet creatura habet deum pro primo efficiente, ita & pro vltimo fine. Octauo arguitur. Eſſentia eſt indeterminatior, quàm potentia, ergo magis indiget determinari: gratia autem ponitur tanquam formaliter determinans animam. Nono arguitur. Acceptatio eſſentiæ ſufficit ad acceptationem potentiæ, & non ecõtra, ergo gratia, quæ eſt principium acceptandi, debet poni per ſe in eſſentia. Decimo arguitur. Forma determinans ad agendum magis debet poni in principali agente, quàm in inſtrumento, eſſentia autem eſt principale agens & potẽtia, ſicut inſtrumentale, vt dicit Anſel. de concordia. Vndecimo arg. Correſpondentia imaginis recreatę debet eſſe ad imaginem creatam, ſed imago creata habet vnitatem eſſentiæ, & trinitatem potentiarum, ergo & in recreatione eſt vnitas gratiæ perficientis eſſentiã, & trinitas virtutum perficientium potẽtias. Contra. Quantum ad primũ dicit

Epheſ.1.

Auguſt.ad Bonifacium, gratia mereretur augeri, vt aucta mereatur perfici : arg. autem non conſiſtit, niſi in dono creato. Et quantum ad ſecundum dicit Auguſt. quòd gratia habet ad liberum arbitrium, ſicut ſeſſor ad equum, ergo reſidet in anima ratione liberi arbitrij . Liberum autẽ arbitrium nominat potẽtiam. Item gratia non eſt paſſio, vel potentia, ergo eſt habitus ſecũdum illam diuiſionem Philoſophi. Omnis autem habitus eſt in potentia, quia opus habentis bonum reddit. Primo notandum, quòd ſicut colligi poteſt ex dictis ſanctorum gratia ſolet accipi tripliciter vltra gratiam increatam . Primo modo communiſſimè pro quolibet dono nobis collato à deo, & hoc modo etiam dona naturæ, ſicut ingenium, & mentis perſpicacitas dicuntur gratiæ, & generaliter quicquid habemus. Dicitur enim 1.ad Corinth. 4. Quid habes, quod non accepiſti? Secundo modo dicitur gratia communiter, quodlibet donum naturæ ſuperadditum, ſicut dicit Apoſtolus. Diuiſiones gratiarum ſunt vbi nominat prophetiam, & fidem, & conſimilia. Et his duobus modis dicitur gratia gratis data. Tertio modo dicitur gratia propriè, & tunc dicitur gratia gratum faciens, quæ ſic ſolet diffiniri à magiſtris. Gratia eſt forma à Deo nobis gratis data ſine meritis gratum Deo faciens habentem, & eius opus bonum reddens. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Thomas. Differentia eſt inter gratiam Dei, & gratiam hominis, quia enim bonum creaturæ prouenit ex voluntate diuina: ideo ex dilectione, de qua vult bonum creaturæ profluit aliquod bonum in creatura . Voluntas autem hominis mouetur ex bono præexiſtente in rebus, & inde eſt, quòd dilectio hominis non cauſat totaliter rei dilectæ bonitatem, ſed præſupponit ipſam, vel in parte, vel in toto. Patet igitur, quòd quamlibet Dei dilectionem ſequitur aliquod bonũ in creatura quãdoque creatum, non tamen dilectioni æternæ coæternum. Licet autem Deus diligat omnia quæ ſunt, vt dicitur Sap.11. tamen ſpecialiter diligit creaturam rationalem cùm ipſam trahat ſupra conditionem naturæ creatæ ad participationem boni diuini, & ſecundum hanc dilectionem dicitur diligere aliquem ſimpliciter, quia videlicet vult creaturæ bonum æternum, quod eſt ipſe . Sic igitur per hoc,

Ethic.lib.2.

1.Cor.4.

1.2.q.110. art.1.

Sap.11.

quod dicitur homo gratiam Dei habere ſignificatur aliquid ſupernaturale in homine à Deo proueniens. quandoque tamen gratia Dei dicitur ipſa æterna Dei dilectio, ſicut cùm dicitur ad Epheſeos 1. Prædeſtinauit nos in adoptionem filiorum in laudem gloriæ gratiæ ſuæ. Tertio notandum, quòd aliqui poſuerunt, ſicut doctor ſanctus, quòd gratia primo eſt in eſſentia, quod probatur per Auguſtinum de laude charitatis, dicentem, quòd gratia eſt radix & vita omnium bonorum. Ibidem etiam dicitur, quòd charitas eſt vita morientium. Vita autem & mors pertinent ad eſſentiam. Confirmatur, quia gratia dat eſſe ſupernaturale, quod videtur pertinere ad eſſentiam. Sed contra hanc poſitionem arguit Scotus ſic, quia quando aliqua forma eſt indeterminata ſecundum virtutem actiuam ad plura id, quod præciſè reſpicit vnam actionem determinatam non perficit eam, inquantum indeterminatam, ſed inquantum eſt potentia determinata reſpectu illius actionis, ſed gratia tantùm perficit animam in ordine ad determinatum actum, ſcilicet meritorium, qui eſt ſolius voluntatis, ſecundum Anſelm. ergo perficit præciſe animam, inquantum eſt voluntas. Confirmatur iſta ratio, quia ſi perficeret animam, vt eſt eſſentia, poſſet redundare in actum prioris potentiæ, ſcilicet intellectus, & ſic actus intellectus, vt præcedit actum voluntatis, poſſet eſſe gratificabilis, & meritorius, immo ſi ſolus intellectus eſſet ſine volũtate in eſſentia in illo poſſet eſſe meritum. His præmiſſis, ponẽdæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Gratia eſt aliquid creatum in anima, probat B. Bon. Quia omne prius indignum vita æterna, poſtea dignum aliquid de nouo habet quod prius nõ habuit, ſed peccator prius erat vita æterna indignus: habita autem gratia eſt dignus, igitur. Gratia eſt aliquid creatum. Maior patet, quia non poteſt fieri mutatio in Deo acceptante, ergo oportet, quòd fiat in acceptato. Et cõfirmatur, quia oportet eum, qui prius erat iniuſtus, dum efficitur iuſtus habere aliquid de nouo formaliter: & illud eſt gratia iuſtificatiua. Non eſt tamen intelligendum, quòd gratia creata ſit ſimpliciter neceſſaria ad conſequẽdum vitam æternam, ſed ſolùm de potẽtia Dei ordinata. Cùm enim gratia ſit aliquid abſolutum diſtinctum realiter ab homine

Epheſ. 1.

Lib. de cõceptu Virginis.

acceptato, non videtur requiri, vt acceptetur. Et ſi dicas, quòd videtur eſſe error Pelagij. Dicendum, quòd non Pelagius enim ponit, quòd ex puris naturalibus poteſt homo acquirere vitam æternam, non ſic iſta poſitio, ſed totum ponit à parte Dei. Item, quia valde durum videtur imponere magiſtro, quòd fuerit Pelagianus, & tamen ſecundum cōmunem opinionem tantum poſuit gratiam increatam, ſiue charitatem, vt patet in primo diſt. 43. Poteſt itaque Deus de potentia abſoluta aliquem acceptare ad vitam æternam ſine quocunque abſoluto creato, non tamen ſine quocunque reſpectiuo. Si enim Deus hunc acceptat, in iſto eſt acceptatio paſſiua. Secunda cōcluſio. Gratia eſt habitus accidentalis ſupernaturalis, quòd ſit habitus probatur per Philoſophum. Quicquid eſt in anima principium operandi, vel eſt potentia, vel paſſio, vel habitus, ſed gratia eſt principium operandi, & non eſt potentia, nec paſsio, vt patet, ergo eſt habitus. Quod ſit accidens probat Bona. quia omne, quod adeſt, & abeſſe poteſt præter ſubiecti corruptionem eſt accidens, ſed gratia eſt huiuſmodi, ſicut patet, quia multi iuſti efficiuntur peccatores, & econtra. Et ſi inſtetur, quòd ſunt tria genera bonorum, ſcilicet bona minima, bona media, & bona maxima, ſicut vult Aug. ſed bona minima, & media ſunt in genere ſubſtantiæ, ergo multo magis maxima, cuiuſmodi eſt gratia. Dicendum, quòd illa diuiſio bonorum eſt ſecundum acceptionem boni, qua aliquid dicitur bonum, quia eſt bonum alij, & vtile, ſicut patet ex verbis Aug. ibidem, quia bona maxima ſunt illa, quibus non cōtingit malè vti, & ideo ad gradum bonitatis ſecundum illum modum, per quem ibi loquitur Auguſtinus, nihil facit ratio ſubſtantiæ, vel accidentis, ſed vocat bona maxima, quæ immediatius ordinant ad Deum, quod pro ſtatu viæ maximè competit gratiæ. Quod autem ſit habitus ſupernaturalis: patet, quia à ſola cauſa ſupernaturali cauſatur, & per eam ad bonum ſupernaturale eleuamur. Tertia concluſio. Subiectum immediatum gratiæ eſt voluntas, & non eſſentia, patet ex tertio notabili. Notāter autem dictum eſt immediatum, quia bene conceditur eſſentiam animæ eſſe ſubiectum mediatum gratię, in quantum potentiæ ſunt in eſſentia, ſicuti, quia color eſt in ſu-

Ethic. lib. 2.

Lib. de libero arbitr.

perficie, & ſuperficies in corpore,dicimus,quòd color eſt in corpore. Ad primum argumentum dicendum, quòd non eſt ſimile de Deo & homine. Tum,quia homo in acceptando afficitur. Tum, quia iudicium eius frequenter decipitur. Tum etiam,quia quando de non acceptante fit acceptans, mutatur. Non ſic autem de Deo. Non enim acceptat aliquem propter nouum affectũ in ſe, ideo oportet, quòd acceptet propter aliquem effectum in acceptato. Deus etiam in acceptando non fallitur: ideo nõ magis approbat vnum, quàm alium, niſi quia in ſe aliquid habet magis dignum approbatione. In Deo etiam nulla cadit mutatio,& non videtur,quòd de non acceptato fiat acceptatum abſq; mutatione: ideo oportet,quòd ſit mutatio ex parte acceptati. Iſta tamen non omnino neceſſario contingunt, vt patet ex dictis in prima concluſione. Ad ſecundum arg. dicendum, quòd dilectio non ſolum ſe extendit ad præſens, ſed etiam ad futurum. Diligit enim nos Deus dilectione æterna. Gratificatio verò ſolùm ad præſens ſe extendit, vt dicit B. Bona. & ideo ponit effectũ in actu circa gratificatum. Ad tertium argumentum dicendum, quòd recreatio eſt à ſolo Deo, ſicut à principio effectiuo, & tamen, quia recreatio eſt rei iam exiſtentis per aliquam diſpoſitionem reformatio, ideo habet principium reformatiuum, non ſic autem eſt de creatione, quæ ſimpliciter eſt de non ente. Ad quartum argumẽtum dicendum ſecundum Bona. quòd illa ratio deficit tripliciter. Primo,quia nobilitas,ſiue bonitas ſubſtantiæ,& accidentis propriè non habent comparari. Accidens enim dicitur bonum non ſibi, ſed alij, ſubſtantia autem bona eſt ſibi. Secundo, quia licet nullum accidens ſit nobilius ſubſtantia, conſiderando accidẽs in ſe quantum ad eſſentiam ſui generis, ſiue quantum ad eſſe primum. Tamen vt conſideratur in ſubiecto, & præſupponit eſſe ſubiecti quandam nobilitatem ſuperaddit quantum eſſe ſecundũ. Tertio,quia quòd gratia dicatur nobilior anima, hoc nõ eſt ratione ſuæ entitatis tantum, ſed quia vnit bono increato. Vnde licet gratia dicatur Deo ſimilior eo. quòd eſt ipſum donum Deo aſſimilatiuum. Ipſa tamen anima ſimilis eſt Deo, vt diuinæ ſimilitudinis ſuſceptiua, ideo propriè non eſt comparatio aſſimilandi, & aſſimilatiui.

Ad quintum argumentũ dicendum, quòd maior eſt vera de principiis vitæ pertinentis ad eſſe primum, gratia autem eſt principium vitæ, quæ pertinet ad eſſe ſecundum, ſiue ad bene eſſe. Non enim fit vnum per ſe ex gratificato, & gratia. Ad ſextum argumentum dicendum, quòd quando, quòd dicitur nihil, quod corrumpitur cædit omnino in non ens. dicendum, quòd illud habet veritatem in accidentibus, quæ dant ſubiecto aliquod eſſe naturale, & in eis, quæ cauſantur ex principiis ſubiecti, cum enim talia corrumpuntur manent illorum principia, & non omnino annihilantur non ſic autem eſt de gratia. Ad ſeptimum argumentum dicendum, quòd non eſt ſimile de exitu à Deo, & de reditu: exitus enim eſt quantum ad eſſe: reditus vero per operationem, quæ eſt immediate à potentia. Ad octauum arg. dicendum, quòd gratia determinat ad operationem gratuitam, & hoc modo potentia eſt indeterminata indeterminatione proxima, & non eſſentia. Ad nonum argumentum dicit Scotus, quòd acceptatio potentiæ ſufficit ad acceptationem eſſentiæ, & nõ econuerſo. Si enim homo videre poſſet in altero actum diligendi propter illum actum, acceptaret totum ſuppoſitum, & ita Deus primo acceptat actum libere elicitum à potentia non quidem loquẽdo de acceptatione generali, qua acceptat omnẽ creaturam, ſed acceptatione ſpeciali, qua ordinat acceptatum ad beatitudinem. potentia autẽ eſt primo beatificabilis, & per illam eſſentiam, ideo primo ſic acceptatur potentia. Ad decimum argumentum dicit Scotus, quòd maior poſſet concedi de inſtrumento extrinſeco, non autem de intrinſeco, quod eſt idem operanti. Ad vndecimum argumentum dicẽdum, quòd cum deformatio fiat per potentias, ſic etiam reformatio, & ideo imago reformationis, inquantum huiuſmodi ſufficiẽter reformat animam, cum ineſt ei per ſuas potẽtias.

Vtrum gratia ſit virtus.

Diu. Thom. 1. 2. quæſt. 102. art. 1.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundo quæritur. Vtrum gratia ſit virtus. Primo arguitur quòd non, quia ſic ſe habet lumẽ ſupernaturale

reſpectu virtutum gratuitarum, ſicut lumen naturale, reſpectu virtutum naturalium: ſed lumen naturale non eſt virtus naturalis: ergo nec gratia, quæ eſt lumen ſupernaturale eſt virtus ſupernaturalis. Secundo arguitur. Charitas eſt perfectio ſimpliciter, nõ autem gratia. Bene enim dicimus, quòd Deus eſt charus nobis: non autem propriè gratus, ergo gratia non eſt charitas: non autem videtur eſſe aliqua alia virtus. Tertio arg. Dicit Aug. quòd gratia præuenit charitatem, ergo non eſt charitas. Cõtra. Difinitio virtutis conuenit gratiæ, ipſa enim bonum facit habentem, & eius opus bonum reddit. Primo notãdum, quòd Doctor ſanctus poſuit gratiam realiter diſtingui à virtute, propter primam rationem adductam in pede quæſtionis. Sed contra hoc arguit Scot. quia quæcunque excellentiæ attribuitur gratiæ, & charitati, & econuerſo. Vtraque enim formaliter diuidit æqualiter inter filios regni, & perditionis. xvj. de ciui. Dei. c. xviij. Vtraque etiam eſt forma virtutum, & neutra poteſt eſſe informis. Vtraq; etiam coniungit vltimo fini perfecta coniunctione qualis haberi poteſt in via Si ergo diſtinguerentur, altera ſuperflueret. Et ſecundum hoc teneri poteſt opinio Magiſtri diſt. xvij. primi, ſic intelligendo, quòd ſpirituſſanctus non per alium habitum diſtinctum à charitate, monet nos ad meritoriè operandum, immo illo eodem habitu quo ſpirituſſanctus inhabitat animam, ſcilicet gratia inclinatur voluntas in actum meritorium ei, ſic gratia eſt ipſa charitas. Non ſic autem eodem habitu, quo ſpirituſſanctus inhabitat, credit anima, & ſperat: ſed aliis habitibus imperfectis. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Sco. Charitas dicitur qua habens eam, habet Deum charum, ita quòd reſpicit Deum in ratione diligibilis, gratia vero dicitur, qua Deus habet aliquem gratum: ita quòd ipſa reſpicit Deum vt diligentem. Non tamen dicitur gratia quodcunque, propter quod Deus diligit, quia tunc diuina eſſentia in filio poſſet dici gratia, quia propter eam pater diligit filium, ſed gratia dicitur illud, propter quod Deus acceptat habentem, vt dignum beatitudine dignitate, quę eſt in correſpondentia meriti ad pręmium, & ita imperfectionem includit gratia, quia videlicet ille dignus beatitudine, non eſt beatus. Sic ergo poſſumus cõcedere, quòd

De predeſti. ſancto. lib. 1.

licet idem abſolutum ſit in anima per quod anima diligit Deum, & per quod acceptatur à Deo ad beatitudinẽ, tamen alia & alia ratio eſt in iſto abſoluto, inquantum reſpicit Deum vt dilectum, & inquantum reſpicit ipſum vt diligentem, & vna ratio competit ſibi inquantum eſt perfectio ſimpliciter. Alia vero, vt eſt perfectio limitata, & ita appropriatè: ſed ſecundum primam eſt charitas, & ſecundum aliam dicitur gratia: & vt ſic omnis gratia eſt charitas, licet non econuerſo. Nec ex his ſequitur, quòd diſtinguantur ſecũdum formam licet formaliter ad inuicem diſtinguantur. Tertio notandum, quòd virtus ſolet accipi tripliciter, ſcilicet communiſſime, communiter, & propriè. Primo modo ſe extendit etiã ad virtutes naturales, & hoc modo dicit philoſophus, quòd virtus eſt diſpoſitio perfecti ad optimum. Secundo modo cõplectitur virtutem moralem, & politicam: & ſic diffinitur à philoſopho. Virtus eſt habitus electiuus immedietati conſiſtẽs determinatus à ratione, prout ſapiens determinabit. Tertio modo ſola virtus theologica, vel theologicis aſſociata dicitur virtus, & ſic diffinitur ab Auguſt. Virtus eſt bona qualitas mentis, qua rectè viuitur, qua nullus malè vtitur, quàm Deus in nobis ſine nobis operatur, quod eſt intelligendum ſine nobis efficientibus. Non autem ſine nobis conſentientibus, & diſponentibus. Vnde clare patet, quòd loquitur de virtute infuſa. Principaliſſima autẽ virtus infuſa eſt charitas, vt alias plenius dicetur. His prẹmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Gratia realiter eſt virtus charitatis, licet ab ea formaliter diſtinguatur. Prima pars patet ex primo notabili, & ſecunda ex ſecundo. Ad primum arg. dicit Scot. quòd ſicut virtutes acquiſitæ morales perficiunt in ordine ad quoddam lumen, quòd poteſt dici prudentia, quæ non perficit in ordine ad aliud lumen, niſi intellectus agentis, & tamen prudẽtia eſt virtus. Sic in propoſito virtutes ſupernaturales perficiunt in ordine ad virtutem, quæ eſt charitas, & illa vlterius in ordine ad finem ſupernaturalem. Ad ſecundum argumẽtum patet ex ſecundo notabili. Poteſt etiam dici, quòd diuerſitas illa ſolum venit ex communi loquentium vſu, quia ſuperiores dicuntur chari inferioribus, & inferiores grati ſuperioribus.

7. Phyſic.

2. Ethic.

Vtrum omnibus ad gratiam ſe diſponentibus, detur gratia æqualis.

Diu. Thom.1.2. q.111. artic.1.

TErtio quæritur. Vtrum omnibus ad gratiam ſe diſponentibus ex neceſſitate detur à Deo gratia æqualis. Primo argu. quòd non requiratur aliqua præparatio ad gratiam, quia dicit Apoſt. Si quis operatur, merces non imputatur ſecundum gratiam, ſed ſecundum debitum, ſed præparatio hominis, non eſt niſi per operationem liberi arbitrij, ergo tolleretur ratio gratiæ. Secũdo arguitur, quòd gratia detur neceſſario præparanti ſe, vel facienti, quod in ſe eſt, quia ſuper illud ad Rom.v. Iuſtificati ex fide, &c. Dicit glo. Deus recipit eum, qui ad ſe confugit: aliter eſſet in eo iniquitas, ſed impoſſibile eſt in Deo iniquitatem eſſe, igitur. Tertio arguitur. Dicit Augu. quòd cauſa, quare non dat Deus diabolo gratiam iſta eſt, quia diabolus non vult accipere, nec paratus eſt: ergo ſi quis velit accipere gratiam, neceſſariò ſibi datur. Quarto arg. quòd gratia ſit æqualis in omnibus, quia Sapient.vj. dicitur, quòd æqualiter eſt Deo cura de omnibus. Quinto arguitur. Gratia eſt vita animæ, ſed viuere non dicitur ſecundum magis, & minus, igitur. Contra. quantum ad primum dicitur. Præparate corda veſtra domino. Et quantum ad ſecundum dicitur Hiere.18. Sicut lutum in manu figuli, ſic vos in manu mea. Sed lutum nõ accipit formam à figulo ex neceſſitate, quantumcunq; ſit præparatum. Et quãtum ad ſecundum dicitur ad Ephe.4. Vnicuique data eſt gratia ſecundum menſuram. Notãda ſunt quatuor præambula, ſecundum doctorem ſanctum. Primum eſt, quòd ſolus Deus poteſt cauſare gratiam. Gratia enim excedit omnem facultatem naturæ creatæ, cum ſit quædam participatio diuinæ naturæ, per quam creatura rationalis ſit deiformis. Secundum eſt, quòd gratia quandoque dicitur ipſum donum habituale Dei: quãdoque autem dicitur auxilium Dei mouentis animam ad bonum. Tertium eſt, quòd præparatio ad gratiam conſiderari poteſt pro quanto eſt à libero arbitrio, & pro quanto eſt à Deo mouente liberum arbitrium. Quartum

Rom. 4.
Rom. 5.
Libro de raſu diaboli.
Sap. 6.
1. Reg. 7.
Hiere. 18.
Ephe. 4.
1. 2. q.112. artic. 1.

eſt, quòd habitus duplicem magnitudinem habere poteſt. Vnam ex parte finis, vel obiecti, ſecundum quòd dicitur vna virtus alia nobilior, inquantum ordinat ad maius bonum. Aliam vero ex parte ſubiecti, quod magis, vel minus participat habitum inhærentem, ſecundum quòd aliquis dicitur habere de eodem obiecto maiorem, ſiue euidentiorem notitiã, quàm alius. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Licet ad gratiã ſumptam pro dono habituali præexigatur aliqua præparatio, non tamen ad gratiã ſumptam pro auxilio gratuito diuino mouente. Prima pars probatur à Thoma, quia nulla forma recipitur niſi in materia diſpoſita. Secunda pars probatur ab eodẽ, quia quæcunq; præparatio poteſt eſſe in homine, eſt ex auxilio Dei mouentis hominẽ ad bonũ: ergo non econtra. Secunda concluſio. Præparatio hominis, ſecundum quòd eſt à libero arbitrio nullam habet neceſſitatem ad gratiæ cõſecutionem, ſed ſecũdum quòd eſt à Deo mouente, habet neceſſitatẽ infallibilitatis. Primam partem probat Tho. quia donũ gratiæ excedit omnem præparationem virtutis humanæ. Secundã probat, quia intentio Dei deficere non poteſt, ergo ſi Deus mouendo liberum arbitriũ, intendat ipſum ordinare ad gratiam conſequendam, infallibiliter ſequitur gratiæ cõſecutio. Tertia concluſio. Gratia gratum faciens æqualis eſt in omnibus habẽtibus ipſam ſecundum magnitudinem, quæ attenditur ex parte obiecti, non autẽ ſecundum magnitudinem, quæ attenditur ex parte ſubiecti, ſiue ex parte modi eſſendi in ſubiecto. Primam partem probat beat. Tho. quia quælibet gratia ſecundum rationẽ gratiæ coniungit hominẽ ſummo bono, quo nullum poteſt eſſe maius. Secundam partem ſic probat, quia qui magis ſe ad gratiã pręparat pleniorem gratiã accipit, ſed vt ipſe dicit ex hac parte, non poteſt accipi prima ratio huius diuerſitatis, quia præparatio ad gratiam, non eſt hominis, niſi quantum liberum eius arbitriũ mouetur à Deo. Et ideo prima cauſa eſt ex parte Dei, qui diuerſimodè ſuæ gratiæ dona diſpẽſat ad hoc, vt ex diuerſis gradib⁹ pulchritudo, & perfectio eccleſiæ conſurgat, ſicut etiam diuerſos rerũ gradus inſtituit, vt eſſet vniuerſum perfectum. Ad primũ argumentum dicendum, quòd eſt pręparatio perfecta ad

gratiam habendam, quæ ſimul eſt cum ipſa infuſione gratiæ, & hæc eſt meritoria, non quidem gratiæ, quæ iam habetur, ſed gloriæ: alia eſt præparatio pręcedens gratiã: & hæc non ſufficit ad meritum de condigno, quod non poteſt eſſe niſi ex gratia. Ad ſecundum arg. dicendum, quòd illa gloſa loquitur de eo, qui ad Deum cõfugit per actum liberi arbitrij iam per gratiam informati, quam ſi non reciperet, hoc eſſet contra iuſtitiam, quam ipſe ſtatuit, vel ſi referatur ad motum liberi arbitrij ante gratiam loquitur, ſecundum quòd ipſum confugium hominis ad Deum eſt per motionem diuinam, quam iuſtum eſt non deficere. Ad tertium argu. dicendum, quòd prima cauſa defectus gratiæ eſt ex nobis: ſed prima cauſa collationis gratiæ eſt à Deo ſolum ſecundum illud. Perditio tua ex te Iſrael: ex me tantum auxilium tuum. Ad quartum argu. *Oſe. 13.* dicendum, quòd illa æqualitas eſt ex parte voluntatis diuinæ, quę ſimplex eſt, & vniformis, per quam maiora, & minora diſpenſat, non autem ex parte eorum, quę creaturis diſpenſantur. Ad quintum argum. dicendum, quòd viuere, quod pertinet ad ſubſtantiam hominis non recipit magis, & minus, ſed bene viuere accidentaliter per vitam gratiæ.

Vtrum homo poßit ſcire ſe habere gratiam.

Diu. Thom. 1. 2. quæſt. 113. art. 1.

QVÆSTIO QVARTA.

QVarto quęritur. Vtrum homo poſſit ſcire ſe habere gratiam. Arguitur, quòd ſic: quia lumen eſt magis cognoſcibile, quàm tenebra: ſed peccatum, quod eſt ſpiritualis tenebra ſciri poteſt ad eſſe etiam certitudinaliter ab eo, qui peccatum habet, igitur. Contra. Eccle. 9. Nemo *Eccle. 9.* ſcit vtrum odio, vel amore dignus ſit? Notandum, quòd ſicut dicit Tho. tripliciter aliquid cognoſci poteſt ab ho- *1. 2. q 113.* mine. Vno modo per reuelationem diuinam. Alio modo per viam humanam certitudinaliter ſicut ſciuntur concluſiones demonſtrabiles per principia per ſe nota. Tertio modo coniecturaliter per aliqua ſigna. His præmiſſis,

ponenda eſt talis concluſio. Poteſt aliquis ſcire certitudinaliter ſe habere gratiam per reuelationem diuinam: non autem per viam humanam: niſi coniecturaliter tantum. Primam partem probat Tho. quia quãdoque quibuſdam hoc reuelat Deus, ſicut Paulo dictum eſt primæ ad Corinth. 12. Sufficit tibi gratia mea. Reuelatio autem diuina eſt certiſſima. Secundam partem probat, quia principiũ gratiæ, & eius obiectum eſt ipſe Deus, qui propter ſui excellentiam eſt nobis ignotus ſecundum illud Iob. 36. Ecce Deus magnus vincens ſcientiam noſtram. Ideo eius præſentia in nobis, vel abſentia per certitudinem cognoſci nõ poteſt. Tertiam partem ſic probat. quia poteſt quis percipere ſe delectari in Deo, & contemnere res mundanas, & non eſſe ſibi conſcium alicuius peccati mortalis: iſta autem ſunt ſigna gratiæ inexiſtentis. Ad argumentũ dicendum, quòd peccatum habet pro principio, & pro obiecto bonum commutabile, quod nobis eſt notum. Obiectum autem, vel finis gratiæ eſt nobis ignotum propter ſui luminis immẽſitatem ſecundum illud 1. ad Timo. vj. Lucem habitat inacceſſibilem.

1. Cor. 12. *Iob. 36.* *1. Tim. vlt.*

Vtrum gratia rectè diuidatur per gratiam gratis datam, & gratum facientem.

Diu. Tho. 1. 2. quæſt. 114. art. 1.

CIrca ſecundum, quod ſuperius propoſitum eſt in hac ſecunda parte huius quinti tractatus videlicet circa gratiæ multiplicitatẽ. Primo quæritur. Vtrum gratia conuenienter diuidatur per gratiam gratis datam, & per gratiam gratum faciẽtem? Arguitur, quòd non: quia omnis diuiſio debet eſſe per oppoſita: ſed gratia gratum faciens nobis datur gratis à Deo, igitur. Contra eſt communis vſus loquendi. Notandum ſecundum Tho. quòd cum gratia ad hoc ordinetur, vt homo reducatur in Deũ, oportet vt reductio iſta quodam ordine fiat: ita quòd quidam per alios in Deum reducantur: ſecundum hoc igitur eſt duplex gratia. Vna per quam homo Deo coniungitur: & hæc eſt gratum faciens. Alia vero per quam vnus homo cooperatur alteri, vt reducatur in Deum: &

In. 1. 2.

hæc præciſe dicitur gratis data: quia ſupra facultatem naturæ, & merita perſonæ conceditur: ſed non eſt gratũ faciens, quia per eam homo iuſtificatur, eiuſmodi eſt bonum prophetiæ, & operatio miraculorum. Quoniam autem gratia gratum faciens immediate ordinat hominem ad coniunctionem vltimi finis. Gratiæ autem gratis datæ ordinant ad quædam præparatoria inductiua ad hoc, vt homo coniungatur vltimo fini. Finis vero ſemper eſt nobilior his, quæ ſunt ad finem: ideo gratia gratum faciẽs multo excellentior eſt gratia gratis data. His pręmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter diuiditur gratia per gratiam gratis datam, & per gratiam gratum facientem, patet ex dictis. Ad argumentum dicendũ, quòd in illa diuiſione debet accipi illud membrum gratia gratis data cum præciſione.

Vtrum gratia gratum faciens rectè diuidatur per operantem, & cooperantem.

Diu. Thom. 1. 2. q. 112. artic. 1.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundo quæritur. Vtrum gratia gratum faciens conuenienter diuidatur per gratiam operantem? & cooperantem. Et iterum per gratiam præuenientem, & ſubſequentem. Primo arg. quòd non, quia diuiſio debet eſſe per oppoſita: ſed operari, & cooperari non ſunt oppoſita, igitur. Secundo arguitur. Cooperari pertinet ad inferius agens: ſed gratia principalius operatur, quàm liberum arbitrium: ergo non debet dici cooperãs. Tertio argum. Gratia gratum faciens eſt vna tantum in vno homine, cum ſit ſufficiens: ſed idẽ non poteſt eſſe prius, & poſterius: ergo gratia non eſt diuidenda in præueniẽtem, & ſubſequentem. Quarto arguitur. Gratia eſt diuinæ dilectionis effectus: ſed Dei dilectio nunquam eſt ſubſequens: ſed ſemper præueniens: iuxta illud primæ Ioan. 4. Ipſe prior dilexit nos: ergo nulla eſt gratia ſubſequens. Contra, quo ad primum dicit Aug. Cooperando Deus in nobis perficit, quod operando incipit, quia *1. Ioan. 4. De gratia, & libe. arb. li. 1.*

ipſe, vt velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens: ſed operationes Dei quibus nos monet ad bonum, pertinent ad gratiam, igitur. Et quantum ad ſecundum ſic arg. quia gratia Dei ex eius miſericordia prouenit. Sed in pſalm. dicitur. Miſericordia eius præueniet me. Et iterum miſericordia eius ſubſequetur me. Notandum ſecundum Thom. Et ſecundum Bona. quòd diuiſio gratiæ poteſt intelligi dupliciter. Vno modo ſecundum diuerſitatem ſpecificam, vel etiam numeralem in eodem ſubiecto. Alio modo ſecundum diuerſitatem effectiuam. Hoc præmiſſo, ponenda eſt talis concluſio. Gratia gratum faciens in vna anima eſt vna tãtum ſecundum rationem ſpecificam, ac etiam numeralem: licet habeat diuerſitatem effectiuam. Primam partem probat beatus Bon. vbi ſupra: quia in corporalibus eadem eſt lucis influentia, quæ fugat tenebras, & aërem illuminat: ergo & in ſpiritualibus eadem eſt gratia, quæ culpam expellit, & ad bonum diſponit; hæc autem videretur eſſe potiſſima cauſa diſtinctionis gratiæ, & gratiæ. Item vnius acceptati eſt tantum vna acceptatio: & per conſequens vna ratio acceptandi: ſed gratia gratum faciens eſt ipſa ratio acceptandi, igitur. Secundam partem declarat doctor ſanctus, vbi ſupra: quia gratiæ gratum facientis eſt duplex effectus, videlicet eſſe gratum, & operari meritoriè. Et quantum ad primum effectum dicitur gratia operans non effectiuè, ſed formaliter, ſicut albedo dicitur facere ſuperficiem albam. Et quantum ad ſecundum dicitur cooperans. Præterea gratia primo ſanat. Secundo monet ad bonum volendum. Tertio ad bonum volitum efficaciter operandum. Quarto ad perſeuerandum in bono. Et quinto ad perueniendum ad gloriam. Inquantum ergo gratia cauſat primum effectum, dicitur præueniens reſpectu ſecundi. Et prout cauſat ſecundum, dicitur ſubſequens reſpectu primi: & ſic conceditur iuxta illud, quod dicit Augu lib. de natura, & gratia. Præuenit, vt ſanemur. Subſequitur, vt ſanati vegetemur. Præuenit, vt vocemur. Subſequitur, vt glorificemur. Ad primum argumentum dicendum, quòd operari, & cooperari ſunt eiuſdem gratiæ: ſed tamen ſunt effectus diuerſi, vt dictum eſt. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd

1. 2. qu. 112. art. 1. 3. d. 27. quæſt. 1.

operari non ſolum pertinet ad agens ſecundariũ:ſed etiã attribuitur omni adiuuãti ad finem attingẽdum : homo autem per gratiam adiuuatur, vt bonum velit, & faciat. Ad tertium arg. dicendum, quòd illa ratio probat, quòd in vno homine eſt vnica gratia ſecundum eſſentiam. Ad quartum arg. dicendum, ꝙ dilectio Dei eſt aliquid æternum, ideo nunquam dici poteſt niſi præueniens:ſed effectus gratiæ eſt temporalis, qui poteſt præcedere, & ſubſequi reſpectu diuerſorum.

Vtrum gratia gratis data rectè diuidatur ab Apoſtolo.1,Cor.12.

D. Thom. 1.2. q. 112. ar. 4.

QVÆSTIO TERTIA.

TErtio quæritur. Vtrum gratia gratis data, conueniẽter diſtinguatur ab Apoſtolo primæ ad Corinth.xij. 1.Cor.12.
vbi dicit. Alij per ſpiritum datur ſermo ſapientiæ:alij ſermo ſcientiæ:alij fides: alij gratia ſanitatum: alij operatio virtutum: alij prophetia: alij diſcretio ſpirituum: alij genera linguarum:alij interpretatio ſermonum. Primo arguitur, quòd non, quia multa ſunt alia dona nobis à Deo gratis data, quæ tamen deo gratos nos non faciũt: igitur. Secundo arguitur. Spes, & charitas, non ponuntur inter gratias datas:ergo nec fides eſt ponenda. Tertio ar. Operatio ſanitatum, & loqui diuerſa genera linguarum, ſunt quædam miracula : ergo non debent diuidi contra operationem virtutum. Contra eſt Apoſtolus, vbi ſupra. Notandum ſecundum Thom. quòd gratia gratis data ad hoc 1.2.q.112.art.4.
ordinatur, vt vnus homo alteri cooperetur, vt reducatur in Deum. Homo autem ad hoc operari non poteſt interius mouendo : hoc enim ſolius Dei eſt : ſed ſolum exterius docendo, vel perſuadendo. Talis ergo gratia ſub ſe continet illa quibus homo indiget ad hoc, vt inſtruat alterum in rebus diuinis, quæ ſunt ſupra facultatem naturalis rationis. Ad hoc autem tria requiruntur. Primum eſt plenitudo cognitionis. Secundum eſt efficacia confirmationis, & probationis. Tertium eſt euidentia prolationis:

qui variis linguis, & interpretari ſermones, habent ſpeciales quaſdam rationes inducendi ad fidem.

Vtrum ad iuſtificationem peccatoris requiratur gratia.

D. Thom. in.q.diſp.de verit.q.28 ar.2.& 1.2.q.113.ar.3.

CIrca tertium ſuperius propoſitum in hac ſecunda parte huius quinti tractatus, videlicet circa neceſſitatem, & vtilitatem gratiæ. Primo quæritur. Vtrũ ad peccatoris iuſtificationem, quæ eſt maximũ opus Dei neceſſario requiratur gratia, Primo argui.contra ſuppoſitum probando, quòd iuſtificatio peccatoris non ſit maximum opus Dei, quia glorificatio iuſti eſt aliquid maius, quàm iuſtificatio impij, cum gloria ſit maior gratia. Secũdo ar. Iuſtificatio impij ordinatur ad bonũ perſonæ particularis: bonum autem vniuerſi eſt maius, quàm bonum vnius hominis: vt patet.j. ethico. ergo maius opus Dei eſt opus creationis mũdi, quàm iuſtificatio impii. Tertio ar. quòd ad ipſam non neceſſario requiratur gratia, quia dicit dominus. Ego ſum qui deleo iniquitates tuas propter me, *Eſa.43.* ergo deletio culpæ erit ante habitum gratiæ. Quarto arguitur. Deus creat ſine medio, ergo etiam recreat, ſiue iuſtificat ſine aliquo medio. Quinto arg. Homo lapſus fuit ab innocentia in culpã, ergo poteſt homo reſtitui in purã innocentiam, ſed hęc eſt media inter culpam, & gratiam: igitur. Contra. quantum ad primum argum. exponens illud Iohan. xiiij. Maiora horum faciet, dicit maius opus eſt, vt ex impio fiat iuſtus, quàm creare celum & terram. Et in collecta dicitur. Deus, qui omnipotẽtiam tuam parcendo maxime, & miſerando manifeſtas. Et quantum ad ſecundum dicitur ad Rom.iij. Iuſtificati gratis per gratiã ipſius, &c. Primo notandum, quòd ſicut tangit doctor deuotus. Iuſtitia quandoque ſtrictiſſime ſumitur pro rectitudine in inflictione pœnæ iuxta exigentiam culpæ, & *3.d.33.q.1.* ſic diuiditur contra miſericordiam. Proprie autem iuſtitia dicitur rectitudo ordinans hominem ad alterum reddendum ei quod ſuum eſt, & ſic eſt virtus cardinalis. Ali-

quando vero ſumitur iuſtitia largè pro qualibet animæ rectitudine, ſiue in declinando à malo, ſiue faciendo bonum, & hoc modo quilibet homo ſanctus dicitur iuſtus. Hoc ergo modo iuſtitia continet omnẽ virtutem & maximè charitatẽ, per quam anima gratificatur. Vnde dicit Ambr.ſuper Lucam, quòd iuſtitia communis eſt virtus. A iuſtitia ergo hoc modo ſumpta dicitur iuſtificatio, prout hic ſumitur. Et poteſt tripliciter ſumi. Vno modo pro actione iuſtificantis effectiuè. Et hæc iuſtificatio eſt ipſa diuina volitio. Secundo modo pro iuſtificatione formali, quæ eſt ipſe actus formalis formæ iuſtificatiuæ, nec differt, realiter, vt quidam dicunt à forma. Sed contra, quia poteſt eſſe ſeparata iuſtitia creata per potentiam Dei abſolutam à quocunque iuſto, & tunc non iuſtificabit, ergo
Topico. li.7. erit ſine actu formali, & ſic non ſunt idem realiter. Sic enim arguit philo. de eodem & diuerſo. Tertio modo ſumitur iuſtificatio paſſiuè. Et hoc modo tripliciter ſecũdũ
4.d.17.q.1. Bonauent. Quandoq; enim dicitur iuſtificatio ad iuſtitiã præparatio: quandoque iuſtitiæ ſuſceptio, quandoq; vero iuſtitiæ exercitatio. Hic autẽ principaliter ſumitur ſecundo modo. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Tho. Iu-
1.2.q.113.ar.1 ſtificatio paſſiuè accepta pro receptione iuſtitiæ poteſt intelligi dupliciter. Vno modo per modum ſimplicis generationis, quæ eſt ex priuatione ad formã. Et hoc modo cõpeteret ei, qui nullum habẽs peccatũ iuſtitiã acciperet, ſicut Adam dicitur accepiſſe iuſtitiã originalem, Alio mõ ſ'm rõnem motus, qui eſt de contrario in contrarium. Et ſecundum hoc nominat tranſmutationem de ſtatu culpę ad ſtatũ iuſtitiæ. Et hoc modo hic principaliter loquimur de iuſtificatione. Tertio notandum ſecundũ Tho. & bea. Bon. ꝙ ad iuſtificationem impij quatuor cõcurrunt. ſ. in-
1.2.q.113.4. fuſio gratiæ, motus liberi arbitrij in Deum, & motus libe-
d.17. ri arbitrij in peccatũ, qui dicitur cõtritio, & remiſſio culpæ ſiue peccati expulſio. Sicut enim dicit Bonauen. vbi ſupra. Deus infundendo gratiam expellit culpam, ſed non infundit gratiam, niſi ei qui concordat gratiæ aduenienti, & peccatum expellenti, gratiæ autem vt aduenienti cõcordat per motum liberi arbitrij in Deum, gratiæ verò vt peccatum expellenti concordat per motum contritionis; ſunt autem prædicta quatuor ſimul tempore, ſed ta-

men ordine naturæ vnum eſt altero prius. Et inter ea, naturali ordine, primum eſt gratiæ infuſio: Secundum motus liberi arbitrij in Deum. Tertium motus liberi arbitrij in peccatum. Quartum verò eſt remiſſio: ſiue expulſio culpæ. Quod ſic declarat Thomas, quia in quolibet motu naturaliter primum eſt motio ipſius mouentis. Secundum eſt diſpoſitio, ſiue motus mobilis. Vltimum verò eſt finis, vel terminus ad quem terminatur motio mouentis. In iuſtificatione autem impij, gratię infuſio eſt ipſa motio Dei mouentis, remotus autem, vel diſpoſitio mobilis eſt duplex motus liberi arbitrij, ſcilicet in Deum, & in peccatum. Et quia ille, qui iuſtificatur ex eo amariſſimè deteſtatur peccatum, quia eſt contra Deū, ideo motus liberi arbitrij in Deum, naturaliter pręcedit liberi arbitrij in peccatum cum ſit cauſa, & ratio eius. Terminus autem, vel finis in iuſtificatione impii eſt remiſſio culpæ. Sed contra arguitur, quia in qualibet mutatione terminus à quo, præcedit terminum ad quem, ſed iuſtificatio incipit à malo, & terminatur ad bonū gratiæ. Item prius eſt accedere à malo, quàm accedere ad bonū, ſed infuſio gratiæ pertinet ad acceſſum ad bonum, & remiſſio culpæ ad receſſum à malo: igitur. Item, aut culpa expelletur quādò eſt, aut quando non eſt. Non ſecundum. quia tunc ipſa non exiſtente diceretur ſemper expelli. Nec primum, quia quando culpa eſt in anima, non eſt ibi gratia: ergo ante expellitur culpa, quàm infundatur gratia. Item ſi Deus ſucceſſiuè operatur prius tempore, expelleret culpam, quàm infunderet gratiam, ergo iuſtificando in inſtāti prius natura expellit culpam, quàm infundat gratiā. Ad primum dicendum, quòd ſicut dicit Bonauent. Terminus ad quem non eſt gratiæ infuſio, ſed magis ſubiectum eſſe gratum, & mundatum, & gratia informatum. Infuſio enim gratiæ hic dicitur actio ipſius infundentis, & non informatio recipientis. Prius autem naturaliter eſt gratia à Deo producta, quam ſit peccati expulſio. Sic. n. Deus expellit peccatum per gratiā, ſicut ſol tenebras per radios. Radii autē prius naturaliter ſunt producti, quàm tenebras expellant. Ad ſecundum dicendum, quòd ſicut dicit Thomas, vbi ſupra, licet ex parte mobilis receſſus à termino, à quo naturaliter præcedat terminum, ad quem

prius enim eſt ſubiectum denudari ab oppoſito, quàm informari alio oppoſito: ſed ex parte agentis eſt econuerſo, ſicut ex parte ſolis prius eſt illuminare, quàm tenebras remouere, licet vtrunque ſit ſimul tempore. Infuſio autem gratię, & remiſſio culpæ dicuntur ex parte Dei iuſtificantis, ideo naturaliter prior eſt gratiæ infuſio, quàm culpæ remiſſio. Ex parte autem hominis iuſtificati ordine naturæ, prius eſt liberari à culpa, quàm gratia informari. Ad tertium reſpondet Bonauen. quòd quia expulſio eſt mutatio ſubita, & in mutatione ſubita ſimul eſt fieri, & factũ eſſe, ideo ſimul eſt expulſio culpæ, & expulſum eſſe. Vnde expellitur quando primo non eſt, nec ſemper dicitur expelli, ſed ſolùm in primo inſtãti, in quo non eſt. Ad aliud reſpondet Bonau. quòd ſi Deus iuſtificaret, ſucceſſiuè per aliud mundaret animam, quàm per gratiam, & tunc eſſet alius ordo naturæ. Quarto notandum, quòd ſicut dicit

1.2 q 113. *art.6.* Thom. Aliquod opus poteſt dici magnum dupliciter: Vno modo ex parte modi agendi, & ſic maximũ eſt opus creationis, quando fit aliquid ex nihilo. Alio modo propter magnitudinem eius quod fit, & ſic maius eſt opus iuſtificationis impij, quæ terminatur ad bonũ gratiæ, quàm creatio cœli & terræ, quæ terminatur ad bonum naturæ. Sciendum tamen, quòd aliquid dicitur magnum dupliciter: Vno modo ſecundum quantitatem abſolutam, & ſic donum gloriæ maius eſt, quàm donum gratiæ iuſtificantis, & ſecundũ hoc glorificatio iuſti eſt maius opus, quàm iuſtificatio impij. Alio modo ſecundum quantitatem proportionis, ſicut dicitur mons paruus & milium magnum. Et hoc modo, donum gratiæ iuſtificãtis impium eſt, maius quàm donum gloriæ beatificantis iuſtum. Plus enim excedit donum gratiæ dignitatem impij, qui tantummodo dignus erat pœna, quàm donum gloriæ dignitatem iuſti, qui ex hoc ipſo, quòd eſt iuſtificatus, eſt dignus gloria: & ideo dicit Auguſtinus ſuper Ioannem: Iudicet qui

Aug. ſuper Ioan. poteſt. Vtrum maius ſit iuſtos angelos creare, quàm impios iuſtificare, certè ſi æqualis eſt vtrunque potẽtiæ, hoc maioris eſt miſericordiæ. Nec tamen ex eo, quòd iuſtificatio dicitur maximum opus Dei ſequitur, quòd ſit opus miraculoſum, quoniam non ſit præter ſolitum & conſuetum ordinem, niſi fortè quando Deus tam vehementer

mouet animam, quòd ſtatim quandam perfectionem iuſtitiæ aſſequitur, ſicut fuit in conuerſione Pauli, adhibita etiam externis miraculoſa proſtratione. Et ideo cõuerſio Pauli tãquam miraculoſa in Eccleſia celebratur. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Ad iuſtificationem ipſi neceſſario requiritur gratia. Probat Bonauen. quia per peccatum homo ſeparatur à Deo, & cùm iuſtificatur vnitur Deo, ſed iſta vnio non fit ſine diſpoſitione conuenienter, per quam efficitur gratus Deo: igitur. Item non decet eſſe poſt hunc ſtatum, niſi duo loca, ſcilicet pœnæ & gloriæ: ergo non decet hominem eſſe, niſi in ſtatu, in quo ſit dignus pœna, vel gloria, ergo neceſſe eſt hominem mortalem eſſe, vel in culpa, vel in gratia. Sed per iuſtificationem recedit à culpa, ergo neceſſe eſt ſibi gratiam conferri. Secunda concluſio. Gratiæ infuſio naturaliter præcedit expulſionem culpæ: patet ex tertio notabili. Tertia concluſio. Iuſtificatio impij ſecũdum magnitudinem proportionalem eſt maximum opus Dei, non tamen miraculoſum dici debet, patet ex quarto notabili. Ad primum argumentum, patet ex quarto notabili. Ad ſecundum argumentum dicit Thom. quòd bonum vniuerſi eſt maius, quàm bonum particulare vnius ſi accipiatur vtrunque in eodem genere, ſed bonum gratiæ vnius, maius eſt quàm bonum naturæ totius vniuerſi. Ad tertium argumentum dicendum, quòd ſolus Deus delet effectiuè, gratia autem formaliter delet. Ad quartum argumentum dicendum, quòd non eſt ſimile, quia creare non præſupponit materiam adiacentem iuſtificare verò reſpicit materiam ſubiectam. Ad quintum argumentum dicit Bonau. quòd Deus de potentia abſoluta, poſſet delere culpam non infundendo gratiam, tamen ex largitate miſericordiæ, ſic decreuit auferre malum, per quod homo diſplicet Deo, vt ſimul detur bonum, per quod homo Deo placeat, ideo de facto, nũquam expellit culpam, quin ſanctificet animam inhabitando eum per gratiam. 2. d. 28.

Vtrum liberum arbitrium ſine gratia poßit cauere omne peccatum.

D. Thom. in q diſput. de verit. q. 28 art. 3. Scot. 3. d. 27 q 1.

QVÆSTIO II.

SEcundo quæritur. Vtrum liberum arbitrium hominis poſſit cauere ſine gratia omne peccatũ mortale, diabolum vincere, & omnia mandata Dei implere, ſiue an gratia ſit neceſſaria ad iſta? Primo arg. quòd gratia non ſit neceſſaria ad cauẽdum omne peccatum mortale, quia dicit Apoſtolus ad Rom. 2. Gentes, quæ legem non habent, &c. videtur Apoſtolus increpare Iudæos in hoc, quòd gentes ſine lege data ſeruabant legem, ergo cauebant ab omni peccato, & tamen videtur, quòd non habuerunt gratiam. Secundo arg. Dicit Auguſtinus, Nullus peccat in eo quòd vitare non poteſt, aut ergo poteſt quis vitare peccatum, vel non, ſi non, ergo non peccat, ſi ſic, habetur propoſitum. Tertio arg. Dicit Anſel. Liberum arbitrium eſt poteſtas ſeruandi rectitudinem propter ſe, ergo mediante libero arbitrio poteſt non peccare. Quarto arg. quòd nõ ſine gratia poſſit vincere diabolum, quia dicit Bernardus, quòd liberum arbitrium eſt potentiſſimum ſub Deo. Quinto arg. Spiritus luxuriæ vincitur per continentiam, & ſpiritus iracundiæ per patientiam, & ſic de aliis, ſed cõtinentia, & patiẽtia poſſunt haberi abſque gratia gratum faciẽte. Sexto arg. quòd ſine gratia poſſint omnia mandata Dei impleri, quia dicitur Deuteron. 30. Mandatum, quòd ego præcipio tibi non eſt ſupra te. Septimo arg. Matth. 11. dicitur. Iugum meum ſuaue eſt, & onus meum leue. Contra. Quia videtur eſſe hæreſis Pelagiana, quòd liberum arbitrium ad prædicta ſufficiat ſine gratia. Primo notandum ſecundum Scotum, quòd peccatum vno modo poteſt accipi pro ipſo actu elicito deformi loquẽdo de peccato commiſſionis. Alio modo pro macula, quæ manet poſt actum elicitum, ſiue pro reatu permanẽte, quouſque fuerit peccatum delectum per pœnitentiam. Secundo modo dicendum, quòd liberum arbitrium nõ poteſt ex ſe cauere omne peccatum mortale pro ſtatu iſto, quia anima ſine gratia aliquo peccato maculatur, vel originali, vel actuali, à quo non liberatur, niſi per gratiam. Et ſi quæras vtrum hoc ſit propter immediatam oppoſitionem culpæ, & gratiæ. Dicendum, quòd non, quia poteſt aliquis eſſe in puris naturalibus tam ſine

Rom. 2.

De libero arbitrio lib. 3.

De lib. arb. lib. 1.

Lib. de libe. arbitrio.

Deut. 30.

Matth. 11.

3. d. 27. q. 1.

gratia,quàm ſine culpa. Secundo notandum, quòd ſicut dicit B.Bonau.non eſt idem dicere reſiſtere aduerſario,& vincere aduerſarium. plus enim importat victoria,quàm reſiſtentia. Reſiſtentia nanque in hoc conſiſtit,quòd quis non conſentiat ſuggeſtioni diabolicæ, ſed victoria conſiſtit in aſſequendo oppoſitum eius,quòd diabolus intendebat. Intendebat autem diabolus reddere hominē inimicum Deo, & facere dignum æterno ſupplicio. Tunc igitur vincit homo aduerſarium quando reſiſtit, ita quòd efficitur maior Dei amicus,& meretur regnum æternum. Tertio notandum,quod ſicut dicit Bonau. vbi ſuprà,mādata Dei cōtingit dupliciter impleri. Primo modo quantum ad genus, ſiue ſubſtantiam operis, & ſic poſſunt impleri ſine gratia gratum faciente, ſine qua etiam poteſt homo Deum ſuper omnia diligere, vt aliàs dictum eſt. Naturalis enim ratio dictat ſummum bonum eſſe ſummè diligendum,& ideo voluntas naturaliter hoc poteſt. Alio modo quantum ad intentionem mandatis, ſcilicet Dei, qui vult ipſa præcepta ex charitate à nobis impleri, vt proſint nobis ad gloriam, & hoc modo non poſſunt impleri ſine charitate & gratia. Quod non eſt ſic intelligendum,quod ille,qui implet pręceptum ſine gratia peccet,hoc enim eſt valdè inconueniens dicere, ſed ſic eſt intelligendum,quod non meretur vitam ęternam,niſi ex charitate impleat. His præmiſſis, ponēdæ ſunt tres concluſiones.Prima eſt.Licet homo non poſſit ſine gratia vitare peccatum,accipiendo peccatū pro macula, vel reatu manente poſt actum, bene tamen accipiendo peccatum pro actu deformi. Prima pars patet ex primo notabili. Secundam partem probat Scotus ſic, quia tempore, quo poteſt haberi deliberatio de peccato, cùm deliberat homo nō peccat mortaliter. completa autem deliberatione poteſt cauere peccatum, cùm omne peccatum ſit voluntarium.ſi autem non poteſt deliberare, hoc eſt, quia non habet vſum rationis. Et ideo tunc non peccat. Secunda concluſio. Liberum arbitrium abſque omni gratia,poteſt reſiſtere diabolo, non tamen ipſum vincere. Prima pars probatur, quia liberū arbitrium ſemper manet liberum, ergo non poteſt cogi à dęmone. Dicit tamen doctor deuotus, quòd non poteſt liberū arbitrium ſe ſolo reſiſtere

3.d.28.q.1.

cuiuſcunque tentationi. Dat exemplũ de pugile, qui cum ſe cooperit ex vna parte contra ictum, & ex altera diſcooperit, à magis experto pugnatore lęditur, ſic cùm homo conatur vitare aliquam tentationem in aliam incidit. Secunda pars ſic probatur à Bonau. quia quicquid homo faciat, & quicquid caueat quandiu eſt ſine gratia gratum faciente, manet in culpa, ſed quandiu eſt in culpa, ſeruus eſt diaboli: igitur. Item vincenti debetur corona, vt habe-
Apoc.2.3. tur Apoc.2.& 3. ſed nulli debetur corona, niſi ei, qui habet gratiam: igitur. Tertia concluſio. Poteſt liberũ arbitrium hominis abſque gratia implere mandata Dei quãtum ad genus, ſiue ſubſtantiam operis, ſed non quãtum ad intentionem, & ſpecialem acceptationem mandantis. Prima pars ſic probatur ſecundum Bonau. quia nihil difficilius
Ioan.15. eſt, quàm animã ſuam ponere pro alio. iuxta illud Ioã.15. Maiorem charitatem nemo habet, &c. ſed abſque gratia gratum faciente, poteſt quis mortem pro alio ſubire, ergo multo magis omnia genera aliorum mãdatorum implere. Secunda pars ſatis patet ex tertio notabili. Ad primum argumentum dicendum, quod Gentiles non erant obligati ad legem Moyſi, ideo poterant iuſtè viuere ſeruando legem naturæ, & ſic ipſi facti ſunt ſibiipſis lex, id eſt per legem naturæ ſcriptam in cordibus ſuis direxerũt ſe, rectè viuendo, ſed non tamen vixerunt ſine omni gratia. Gratia enim potuit eſſe in eis abſque obſeruatione legis Moſaicæ. Ad ſecundum argumentum dicendũ, quod ille, qui caret gratia, poteſt cauere ne reſiſtat gratiæ, ſed non poteſt ſine gratia cauere à peccato, ſi enim non reſiſtat gratiæ iuſtificabitur. Ad tertium argumẽtum dicendum, quod quãtum eſt ex parte liberi arbitrij, poteſt ſeruari iuſtitia, quando habetur, ſed non quando non habetur. Ad quartum argumentum dicendum, quod illud dictum Bernardi eſt intelligendum quantum ad priuationem coactionis, non quantum ad potentiam obtinendæ victoriæ Ad quintum argumentum dicendum, quod licet quis abſque gratia poſſit reſiſtere ſpiritui *luxuriæ*, illa tamen reſiſtẽtia triumphus dici non poteſt pro eo, quod ex hoc nullam aſſequitur palmam. Ad ſextum argumentum dicendum, quod ideo mandatum dicitur non eſſe ſupra hominẽ, quia poteſt homo ex libero arbitrio illud

implere

implere quantum ad ſubſtãtiam operis. Et præterea, quia gratia Dei præſto eſt vnicuique ſe diſponenti, per quam poteſt mandatum impleri quantum ad acceptationem mandantis. Ad ſeptimum argumentum dicendum, quod illud intelligitur reſpectu habentis charitatẽ, & eſt exemplum in auibus, quę facilè volant, quando habent pennarum abundantiam, quando vero pennis priuantur, volare non poſſunt.

Vtrum liberum arbitrium poſſit ſe præparare ad gratiam.

D.Thom in q.de veritat.q.24.art.15.

QVÆSTIO TERTIA.

TErtio quæritur. Vtrum liberum arbitrium poſſit ſine gratia gratis data ſe ſufficienter diſponere ad gratiam gratum facientem. Primo arguitur quòd ſic, quia dicitur Zachariæ primo. Cõuertimini ad me, & ego conuertar ad vos, ergo poteſt liberum arbitrium ad Deum conuerti, ſe autem conuertendo ad Deum, ſe diſponit ad gratiam: igitur. Secundo arg. Facienti quod in ſe eſt Deus donat gratiam, ſed illud in nobis eſſe dicitur, quod eſt in poteſtate noſtra: igitur Tertio arguitur. Prouerb 16. dicitur, quòd hominis eſt animum præparare, ſed illud dicitur eſſe hominis, quod per ſeipſum poteſt: igitur. Contra. Ioan. 6. Nemo poteſt venire ad me, niſi pater, qui miſit me, traxerit eum. Primo notandum, quòd ſicut dicit Bonauen. Vix aut nũquam deſtituitur liberũ arbitrium omni gratia gratis data. Nomine enim gratiæ gratis datæ non ſolùm intelligimus ea, quæ Paulus enumerat 1. ad Corinth. 12. ſed etiam hic dicitur gratia gratis data, omne ſuperadditũ naturalibus ad bonum, ſiue illud ſit habitus, ſicut timor ſeruilis, ſiue actus, ſicut aliqua vocatio, vel locutio, vel interior inſpiratio, ſiue excitatio. Secundo notandum, quòd ſicut dicit beat. Bonau. vbi ſupra ordine liberi arbitrij, & diuinæ gratiæ ſatis expreſſe inſinuat Auguſtinus ſic dicens. Initium noſtræ ſalutis Deo miſerante habemus, vt acquieſcam⁹ ſalutari inſpirationi noſtræ poteſtatis eſt, vt adipiſcamur, quod adipiſcendum cognoui-

Zac.1. *Prouerb.16.* *Ioan.6.* *3.d.28.* *1.Cor.11.* *De Eccleſia. dogma.lib.1.*

mus diuini eſt muneris, vt non labamur diuini eſt muneris,& noſtræ ſolicitudinis. Ex quibus verbis patet, quòd cùm ſint in ſalutis opere iſta quatuor, videlicet inuitare, acquieſcere,adiuuare,& permanere. Primum eſt inſpirationis Dei.Secundum eſt libertatis arbitrij. Tertium eſt diuini muneris. Et quãtum eſt noſtræ ſolicitudinis, & diuini adiutorij.Tertio notandũ,ꝙ ſicut dicit Tho.Duplex eſt præparatio liberi arbitrij ad bonũ. Vna eſt ad bonum opus meritorium,& ad beatitudinem habendam, & talis non poteſt fieri ſine habituali gratia gratum faciẽte. Alia eſt ad conſequendum ipſum gratiæ habitualis donum. His præmiſſis,ponenda eſt talis concluſio. Licet ad meritoriè operandum & beatitudinem attingẽdam non poſſit fieri præparatio voluntatis ſine habituali dono gratiæ gratũ facientis.Præparatio tamen ad ipſam gratiam gratum facientem fieri poteſt ſine alia gratia habituali ſimilis ſpeciei, non tamen ſine aliqua gratia gratis data, nec ſine auxilio gratuito Dei intellectũ mouentis. Prima pars patet,quia gratia gratum faciens eſt principium merẽdi, vt aliàs dicetur.Secundam partem probat Thom.quia ſic procederetur in infinitũ. Tertiam partem ſic probat Richar. Quia cognitio gratiæ gratum facientis eſt ſupra facultatem naturæ, ergo non poteſt intellectus per ſolam virtutem naturalem ad eius cognitionem eleuari, & per conſequens,nec volũtas poteſt eam deſiderare. Deſideriũ enim præſupponit aliquam rei deſiderare cognitionem. Nunquam autẽ directè,& de propinquo ad gratiam gratum facientem ſe diſponit homo, niſi eam aliquo modo optet & deſideret:licet concedi poſſit aliqualem diſpoſitionẽ remotam & indirectam poſſe fieri abſque tali cognitione,& deſiderio gratiæ. Quartam partem ſic probat Thom.vbi ſuprà, quia cum omne agens agat propter finem neceſſe eſt,quòd omne agens conuertat ſuos effectus ad ſuum finem,& cùm ſecundum ordinem agẽtium ſit ordo finium neceſſe eſt,quod ad vltimum finem conuertatur homo per motionem primi mouẽtis, quod omnia in ſeipſum conuertit ſecundum communem intentionem boni,vt dicit Dionyſius, ſed ſpecialiter homines ad ſeipſum conuertit, ſicut ad ſpecialem finem, quem intendũt iuſti,& cui cupiũt adhęrere,ſicut vero bono.iuxta

1.2.q.109. art.1. *3.d.28.* *De diuinis nomib.lib.1.*

illud Pſal Mihi autem adhęrere Deo bonum eſt. Quod ergo conuertatur homo ad Deum, hoc non poteſt eſſe, niſi Deo ipſum conuertente. Præparare autem ſe ad gratiam, eſt ad Deũ conuerti, ergo non poteſt homo ad gratiam ſe præparare, niſi per auxilium gratuitum dei interius mouentis. Ad primum argumentum dicit Bonauen. quod liberum arbitrium nunquam ad Deum conuerteretur, niſi aliquo munere gratiæ excitaretur, quod quia pręſto eſt, ideo dicit Dominus. Conuertimini. Conuerſio ergo illa, ſiue præparatio fit quidẽ per liberum arbitrium, ſed à Deo adiutum. Ad ſecundum argumentũ dicit Tho. quod cùm dicitur homo facere, quod in ſe eſt, illud eſt in poteſtate hominis ſecundum, quod eſt motus à Deo. Ad tertium argumentum dicendum, quod hominis eſt animum præparare, quia hoc facit per liberum arbitrium, ſed tamen hoc non facit ſine auxilio Dei mouentis.

Vtrum exiſtens in gratia, per ſeipſum poſſit bona operari.

D.Thom.in q.diſp.de verita.q.24.art.8.

QVarto quæritur. Vtrum exiſtens in gratia gratũ facientc per ſeipſum poſſit bonum operari, & in bono perſeuerare abſque alio auxilio gratiæ. Primo arg. ꝙ ſic, quia niſi ſic, videretur, quod gratia fruſtrà daretur, vel quod ſit imperfecta. Secundo arg. Dicit Apoſt. ad Rom. 6. plus reſtitutum eſt homini per donum Chriſti, quàm amiſerit per peccatum Adæ, ſed Adam accepit vnde poſſet perſeuerare, ergo multo magis hoc nobis reſtituitur per gratiam Chriſti, vt perſeuerare poſſimus: igitur, &c. Contra quantum ad primum dicit Auguſt. lib. de natura, & gratia, quod ſicut oculus corporis pleniſſimè ſanè niſi candore lucis adiutus non poteſt cernere, ſic & homo perfectiſſimè etiam iuſtificatus, niſi æterna luce iuſtitiæ diuinitus adiuuetur rectè viuere nõ poteſt, ſed iuſtificatus ſit per gratiam, ergo homo habens gratiam indiget alio auxilio gratiæ. Et quantum ad ſecundum. idem di. lib. de perſeuerantia. Cur perſeuerantia poſcitur à Deo ſi non datur à Deo. perſeuerantia autem petitur etiam ab illis, quæ ſunt per gratiam iuſtificati; igitur. Notandum, quòd

Rom. 6.

Auguſt. in lib. de natu. & gratia.

Lib. de perſeuerantia.

1.2.q.109. ſicut dicit Thom perſeuerantia dicitur tripliciter. Quando enim dicitur habitus mentis diſponens ad firmiter ſtandum ne moueatur homo ab eo, quod eſt ſecundum virtutem per triſtitias irruentes, vt ſic ſe habeat perſeuerantia ad triſtitias, ſicut continentia ad cōcupiſcentiam, Ethic.lib.6. vt philoſophus dicit, vbi etiam dicit, quod perſeuerantia eſt aliquid minus virtute, ſicut, & continentia. Alio modo dicitur perſeuerantia habitus ſecūdum, quam aliquis habet propoſitum perſeuerandi in bono. Alio modo dicitur perſeuerantia continuatio quædam boni vſque ad finem vitæ. Et hoc modo perſeuerātia non eſt habitus, nec operatio propriè, ſed eſt circunſtantia quædam virtutis, & bonæ operationis. His præmiſſis, ponēda eſt talis concluſio. Exiſtens in gratia gratum faciente, licet non indigeat alio auxilio gratiæ ad habendam perſeuerantiam duobus primis modis dictam tamen ad bene operādum, & ad perſeuerantiam tertio modo dictam indiget alio auxilio gratiæ ſumendo gratiā pro gratuito auxilio Dei, ſed non pro gratia habituali. Primam partē probat Tho. quia perſeuerantia vtroque illorum modorum dicta ſimul infunditur cum gratia, ſicut & cæteri habitus virtuoſi. De hoc tamen poſtea amplius dicetur. Secundam partem probat ipſe Tho. Primo quidem ratione generali, quia nulla res creata poteſt in quemcunque actum prodire, niſi virtute diuinæ motionis. Secundo ratione ſpeciali propter conditionem ſtatus naturæ humanæ, quæ quidem licet per gratiam ſanetur quantum ad mentem remanet tamen in ea corruptio quantum ad carnem, Rom 7. per quam ſeruit legi peccati, vt dicitur ad Rom. vij. etiam quædam ignorantiæ obſcuritas in intellectu ſecundum Rom 8. quam, vt dicitur ad Rom. viij. quid oremus ſicut oportet neſcimus propter varios enim rerum euentus, & quia etiam noſipſos non perfectè cognoſcimus, non poſſumus ad plenum ſcire, quòd nobis expediat ſecundum illud. Sap 9. Cogitationes mortalium timidę & incertę prouidentiæ noſtræ. Et ideo neceſſe eſt nobis, vt à Deo dirigamur, & protegamur. Tertia pars concluſionis patet, quia ſi ſic eſſet proceſſus in infinitum. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ quælibet creatura indiget à Deo cōſeruari in bono quod habet: & ideo ſi habēs gratiam indigeat auxi-

lio Dei, non propter hoc ſequitur, quòd gratia ſit in vanum data, vel quòd ſit imperfecta in ſpecie ſua, quia etiã in ſtatu gloriæ homo diuino auxilio indigebit. Ad ſecũdum arg. dicendũ, quòd ſicut dicit Aug. Homo in primo ſtatu accepit donum, per quod perſeuerare poſſet, nõ autem accepit, vt perſeueraret. Nũc autẽ per gratiam Chriſti multi accipiunt donum gratiæ, quo perſeuerare poſſunt, & vlterius quòd perſeuerẽt: & ſic donum Chriſti eſt maius quàm delictum Adæ. Facilius tamen homo perſeuerare poterat in ſtatu innocentiæ, in quo nulla erat rebellio carnis ad ſpiritum, quàm nunc poſſumus: quoniam reparatio per gratiam Chriſti, & ſi ſit inchoata quantum ad mentem, nondum tamen eſt conſummata quãtum ad carnem, quod erit in patria, vbi homo non ſolùm perſeuerare poterit, ſed etiam peccare non poterit. *Libro natu. & gratia.*

Vtrum per gratiam gratum facientem poßimus mœreri de condigno vitam æternam.

D. Thom. in q. diſp. q. 24 art. 2.

QVinto quæritur. Vtrum per gratiam gratum facientem poſſimus apud Deum mœreri de condigno vitam æternam. Primo arg. quòd homo nihil poſſit mœreri apud Deum. Nullus enim mœretur in hoc quod reddit alteri id quod debet, neque ex hoc quòd ſibi proficit, & nihil alteri, ſed per omnia bona, quæ facimus Deo debitum reddimus etiam inſufficienter, & nihil Deo proficimus, ſed nobis: igitur. Secundo arg. quòd homo per gratiam non poſſit mœreri vitam æternam, quia dicitur. Non ſunt condignæ paſſiones huius temporis ad futuram gloriam, quæ reuelabitur in nobis. Et ſuper illo. *Rom. 8.* Gratia Dei vita æterna. Dicit gloſa, quòd poterat dicere *Rom. 6.* ſtipendium iuſtitiæ vita æterna, ſed maluit dicere: gratiam Dei vita æterna, vt intelligeremus Deum ad vitam æternam pro ſua miſeratione nos perducere non meritis noſtris. Tertio arguitur. Nullus actus vitæ præſentis quantumcunque fiat ex gratia & charitate, poteſt æquari vitæ æternę, ſed non videtur eſſe meritum condignum, niſi quod ęquatur mercedi: ergo. Cõtra. In reliquo repo- *1. Tim. 4.*

ſita eſt mihi corona iuſtitię,quam reddet mihi Dominus. in illa die iuſtus iudex. Quod autem redditur ſecundum iuſtitiam,redditur meritis de cõdigno:igitur. Primo notandum,quòd meritum quandoque ſumitur generaliter,

De lib.arb. vt reſpicit tam bonum,quàm malum. Vnde Auguſt.dicit, quòd lex diuina eſt quędam ſumma ratio cui ſemper obtemperandũ eſt,per quam boni vitam,mali vero pœnam merentur ęternam: quandoque vero propriè, & ſpecialiter ſumitur pro merito bono. Meritum autem hoc modo

1.d.17.q.11. ſumptum ſecundum doctorem ſubtilem. Eſt actus liberę voluntatis mediante dono gratiæ elicitus à diuina volũtate acceptus,vt pręmiabilis beatitudine:vnde in merito tria ſunt. Primũ eſt ſubſtantia actus,& iſtud eſt quoddam ens reale abſolutum de prędicamẽto qualitatis. Secũdum eſt productio paſſiua,quia actus iſte à voluntate elicitur, & iſtud eſt quidam reſpectus realis ad voluntatẽ elicientem. Tertiũ eſt acceptatio paſſiua, cui correſpondet actiua in Deo,& iſtud eſt ſolùm ens rationis, & dicitur formale meriti. Secundo notandum, quòd ſecundũ Docto-

1 ſent.d.41. rem deuotũ triplex poteſt eſſe meritum,ſcilicet meritum de cõgruo,de digno,& condigno.Meritum de congruo, dicitur quãdo quis ex opere ſuo non eſt dignus recipere mercedem, ſed tamen congruit vt detur ei merces, ſicut peccatori facienti quod in ſe eſt congruũ eſt,vt à Deo detur gratia.Meritum autem digni dicitur opus, quo quis dignus efficitur aliquo bono:licet ꝓpter hoc non habeat ius ad illud:ſicut dũ iuſtus orat pro peccatore, dignus eſt audiri.Meritum vero de condigno, eſt opus quo quis ius acquirit ad mercedem ſuſcipiendam, ſicut iuſtus orans, piè,perſeueranter,& pro ſe, de condigno meretur audi-

2.d.27. ri.Sicut autem dicit ipſe Bonauen. hoc meritũ condigni non ponit obligationem in ipſo Deo retribuẽte, ſed ponit ſufficientem ordinationem eius, qui remuneratur ad ipſam remuneratione͂,mediãte aliqua laudabili operatione.Gratia autẽ hanc ſufficientẽ ordinationẽ facit in viatore ad obtinendã gloriam.Tum ratione ſuæ dignitatis, ex qua totũ hominem Deo gratũ facit. Tum ratione arduæ operationis, in qua homo proprio bono præponit bonum diuinum. Tum etiam ratione diuinę peractionis, quia videlicet ex ſua mera benignitate promiſit ſeipſum

diligentibus ſe, ratione cuius poteſt dici quodam modo obligari. Non quidem nobis in ratione dati, & accepti: ſed ſibiipſi inquantum debitum eſt, vt ſua ordinatio impleatur. Sicut enim dicit Thomas in 1.2. meritum hominis apud Deum non poteſt attendi ſimpliciter ſecundum idem æqualitatis iuſtitiæ propter maximã inæqualitatem inter Deum, & hominẽ. Et quia eorum bonũ hominis eſt à Deo, attenditur ſecundum præſuppoſitionẽ diuinæ ordinationis: vt videlicet id conſequatur homo à Deo per ſuam operationem quaſi mercedẽ ad quod Deus ei virtutem operandi deputauit. Tertio notãdum, quod ſicut dicit Bon. Opus meritorium poteſt cõparari ad principiũ à quo erit, & ad finem pro quo ſit, & ad ſtatum in quo fit. Si comparetur ad principium à quo fit, tunc vel cõparatur ad voluntatem libere elicientem, & ſic eſt ibi meritũ congrui, vel ad gratiam, quæ informat voluntatem, & facit hominem acceptum Deo, & ſic eſt ibi meritum condigni. Primo enim modo opus illud noſtrum eſt. Secundo autem modo eſt quid diuinum. Si autem comparetur ad finem pro quo fit: videlicet ad ipſum Deum acceptãtem, poteſt eſſe dupliciter. Vel ad largitatem diſpenſantis, vel ad veritatem pollicẽtis. Primo modo eſt meritum congrui. Decet enim ſummam Dei liberalitatem pro modico obſequio tribuere magnum præmium. Secundo modo vero eſt meritũ condigni: ex quo enim Deus promiſit tanto operi reddere tantum pręmium, iuſtum eſt vt reddatur. Si autem fiat cõparatio ad ſtatum merendi, hoc poteſt eſſe dupliciter, aut quantum ad temporis opportunitatem, aut quãtum ad operis arduitatem. Primo modo eſt meritum congrui, congruum eſt enim, vt qui conuenienti tẽpore ſeminat, tempore meſſis fructum magnũ ſuſcipiat. Secundo modo vero eſt meritum cõdigni. In tali enim opere homo eleuatur ſupra ſe, & cuicũq; bono creato præponit bonum increatum: ideo opus illud eſt æterna remuneratione dignum. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. De potentia Dei abſoluta poteſt quis eſſe gratus Deo, & mereri vitã æternam abſque gratia creata, ſed non de potentia Dei ordinata. Primam partem ſic breuiter probat Scotus, quia etiam poteſt Deus de potentia abſoluta dare beatitudinem ſine

1.2. q. 110. arti. 3.

2. ſent. d. 27.

quocunque merito præcedente: poteſt etiam ſic probari ſecundum intentionem Scot. quia quicquid poteſt Deus per cauſam mediam agentem, poteſt etiã per ſeipſum, ſed Deus per gratiam creatam poteſt facere hominẽ ſibi gratum: & opus eius ſibi acceptũ: igitur, & ſine gratia creata. Maior ſic declaratur, quia cauſalitas cauſæ actiuæ, vt ſic, non dicit imperfectionẽ: ergo ſuppleri poteſt à Deo. Sed occurrit dubium, quare nõ poteſt Deus facere parietem albũ ſine albedine: ſicut poteſt facere animam gratã ſine gratia inhærente? Reſponſio petenda eſt à Doctore ſubtili. Dicit enim, quòd entia, quæ dicunt perfectionem ſimpliciter in ſua ratione formali, quãdo transferũtur ad Deum, remanent in propria ratione remota ſola limitatione, ſicut bonitas, veritas, & ſimiliter charitas ſine gratia: & in huiuſmodi poteſt Deus ſupplere effectũ formalem, quem habebat forma. Illa vero, quæ dicunt imperfectionem de ſua ratione formali quando transferuntur ad Deum, non remanent in propria ratione formali, ſed ſolũ in quadã eminentia, & huiuſmodi eſt albedo, & cõſimilia. Vnde in huiuſmodi nõ ſupplet Deus effectum formalem, nec poteſt, quia tunc eſſet pars cõpoſiti, quod eſt impoſſibile Secunda pars concluſionis patet, ſicut dicit Scotus ex ſcriptura, & ex dictis ſanctorũ, vbi habemus, quòd peccator eſt indignus vita æterna, & iuſtus dignus: & quòd nullus iuſtificatur ſine gratia. Item ſic probari poteſt. Quandocunque ab acceptante dependet tota operis appreciabilitas non poteſt operans facere actũ ſuum acceptum, aut acceptatione dignum, niſi eliciatur ſecundum imperium, & voluntatem acceptantis: ſed actus hominis tantum habet de merito, quantũ Deus acceptat, & non plus: ergo oportet vt eliciatur ſecundum voluntatem Dei, ſed Deus vult, vt prius ſit informata voluntas, gratia, & charitate, quàm eliciat actũ meritorium: vt patet auctoritate ſacri canonis in locis pluribus. Et Aug. igitur. Secũda concluſio. Actus meritorius quantum ad ſubſtantiam, & intentionem ſimul cauſatur à voluntate, & gratia: ſic tamen quòd quantum ad formale meriti, ſcilicet quantũ ad acceptationem paſſiuam, principalius eſt à gratia. Prima pars ſic probatur. Primo de voluntate, quia omnis actio meritoria eſt in poteſtate mœrentis, ergo voluntas

i.d 2. q 3. ad penult. arg.

Libro quinque hæreſũ.

concurrit ibi actiuè. De gratia vero ſic patet, quia ex ea parte dandum eſt auxilium, ex qua maior eſt indigentia, ſed plus indiget voluntas auxilio inquãtum actiua, quàm inquantum receptiua, quia de ſe eſt diſpoſita ad recipiendum, igitur. Vnde, Aug. dicit Charitas modo eſt ignis. *Super pſal.* In futuro autẽ erit caminus. Vnde propheta. Cuius ignis *74.* eſt in ſyon, & caminus in Hieruſalem. Tam autem ignis, quàm caminus dicunt actiuitatem. Et ſi quæras de modo quo cõcurrunt inuicem voluntas, & gratia in productione actus. Dicendum, quòd in cauſis ſolet aſſignari triplex concurrendi modus: vt ponit doctor ſubtilis. Primus eſt quando cauſæ ex æquo cauſant: ſicuti plures trahentes nauem. Secundus eſt quando vnus virtutem cauſandi accipit ab alio: ſicut ſol, & æquus generant ęquum. Tertius modus eſt quando vnum eorum eſt altero principalius: ſed tamen minus principale nihil capit in cauſatione ſua à principaliori ſicut obiectum, & potentia cauſant intellectionem, & potentia eſt principalius agens niſi Deus moueret mentem: & tamen obiectum non cauſat in virtute potentiæ nec econtra. Sic in propoſito, quo ad ſubſtratum meriti, voluntas eſt agens principalius, & gratia minus principale: non tamen accipit gratia à voluntate cauſalitatem ſuam. Secunda pars concluſionis probatur à Scoto. Magis enim acceptatur actus, vt dignus præmio: *1. ſent. d. 3.* quia eſt elicitus à charitate, quàm quia eſt à voluntate liberè elicitus: licet vtrunque neceſſario requiratur. Ponit exemplum de diuiſione alicuius corporis mediante cultello, quę principalius eſt à virtute motiua manus, quàm à cultello: tamen, quòd placeat viſui magis eſt à cultello. Item ſonus magis eſt ex percuſſione corporis ſonantis, quàm ex percuſſionis ordine: & tamen, quòd ſit acceptabilis auditui magis eſt ex ordine percuſſionis: aliud exẽplum. Licet pater principalius concurrat in generatione filij, quàm mater: poteſt tamen filius eſſe magis diligibilis alicui: quia eſt matris, quàm quia eſt patris. Sic in propoſito actus inquantum meritorius ſiue acceptus Deo plus eſt à gratia, quàm à voluntate. Et ſecundum hoc poteſt exponi illud Augu. Gratia ſe habet ad liberum arbitrium ſicut ſeſſor ad æquum. Et illud etiam, quòd voluntas reſpectu gratiæ eſt pediſſequa, & non præuia. Volun-

tas enim eſt quaſi equus liber: & gratia quaſi ſeſſor per modum naturæ inclinãs ad obiectum per modum determinantis ſecundum cuius inclinationem curſus voluntatis placet. Aliter autem non placeret ſicut quando eſt peccatum veniale, vel actus indifferens, quando autem ſeſſor abiicitur, quod fit per peccatum mortale omnino ipſa voluntas fit diſplicens. Tertia concluſio. Habens gratiã poteſt de condigno mereri vitam æternam, cõparando opus eius ad gratiæ dignitatem: & ad pollicentis veritatem, & ad operis arduitatem: patet ex ſecundo notabili. Item ſic probatur concluſio à doctore ſancto: quia in operante per gratiam valor operis attenditur non ex libertate arbitrij tantum, ſed ex dignitate gratiæ, quæ facit hominem filium Dei, cui ex ipſo iure debetur hæreditas, iuxta illud ad Rom. 8. Si filij, & hæredes: hæreditas autẽ illa eſt vita æterna. Ad primum arg. dicendũ, quòd homo inquantum propria voluntate facit, quod dicitur, meretur alioquin actus iuſtitiæ quo quis reddit debitum, non eſſet meritorius, nec enim Deus ex bonis noſtris quærit vtilitatem, ſed gloriam .i. manifeſtationem ſuæ bonitatis. Ex hoc ergo meremur, quia propter eius gloriam operamur. Ad ſecundum ar. dicendum, quòd præcedit: inquantum opus merè cõparatur ad voluntatem noſtram. Ad tertium ar. dicendum, quòd licet, non ſit ibi æqualitas omnimodo: eſt tamen commenſuratio per conuenientem proportionalitatem, ſicut fructus rectè dicitur commenſurari ſemini: quando tantum excedit ſemen ſicut conueniebat fœcunditati ſemini.

1.2. qu. 114. artic. 1.

Rom. 8.

Vtrum per gratiam contingat mereri gratiæ augmentum.

Diu. Thom. 1.2. quæſt. 102. art. 1.

SExto quæritur. Vtrum per gratiam contingat mereri gratiæ augmentum. Primo ar. quòd non, quia gratia, non poteſt augeri cum ſit forma ſimplex, igitur. Secundo arg. Nihil inuariabile ſecundum eſſentiam augeri poteſt: ſed omnis forma conſiſtit in eſſentia inuariabili, vt patet per autorem ſex principiorum, igitur. Tertio ar. Cha-

ritas non poteſt diminui: ergo nec augeri: patet conſequentia: quia ſi augeretur hoc eſſet per additionem alicuius realitatis: quæ quidem realitas poſſet ab ea auferri. Si enim prima charitas potuit primo eſſe ſine gradu illo: ergo & ſine illo poterit remanere: antecedés autẽ probatur: quia ſi gratia, ſiue charitas poſſit minui, aut hoc erit per peccatum mortale, aut per peccatum veniale. Non primum quia totaliter per peccatum mortale aufertur. Nec ſecundum, quia ſi veniale diminuit charitatem cum gratia, non ſit infinitæ magnitudinis: ſequitur, quòd veniale aliquotiens iteratum totaliter auferret charitatem. Quarto argu. Cum quis recipit præmium quod meruit: non debetur ei alia merces: ergo ſi quis meretur augmẽtum gratiæ, ſequitur, quòd gratia augmentata non poteſt vlterius aliud præmium expectare. Quinto arg. Quod homo meretur infallibiliter, ab eo conſequitur, niſi impediatur per peccatum ſequens: ergo ſi per vſum gratiæ meretur quis augmentum gratiæ: ſequitur, quòd per quemlibet actum meritorium augetur gratia: quod non videtur verũ. Sexto ar. Quod ex merito redditur, non eſt gratia: vt dicit Aug. ergo ſi gratia meretur augeri: ſequitur, quòd gradus ille ſuperadditus in augmento, non erit gratia. Contra. Dicit Augu. ad Bonifacium. Gratia meretur augeri, vt aucta mereatur perfici. Et vij. de trin. dicit. In rebus incorporeis idem eſt melius eſſe, quod maius eſſe, aliqua autem gratia eſt melior altera. Primo notandum, quòd aliqui dixerunt quòd nihil gratiæ pręexiſtentis manet idem numero in gratia aucta: ſed totum quod pręfuit corrumpitur, & aliud indiuiduum perfectius illo generatur: & ad hoc ponitur ratio, quia termini motus ſunt incompoſſibiles: vt patet ex vij. phyſicorum. Sed contra arguit Sco. quia actus qui meretur augmentum gratiæ eſt meritorius: ergo præſupponit gratiam in inſtanti in quo elicitur: non autem illam partem gratiæ, quæ acquiritur, quia ſequitur actum, ſicut pręmium ſequitur meritum, ergo præſupponit gratiam, quæ pręexiſtebat, & per conſequens non corrumpitur illa in illo inſtanti. Si autem quis proteruiat dicẽs, quòd nunquã Deus auget charitatem in inſtanti, in quo habetur actus meritorius reſpectu augmenti, ſed ſemper poſterius tempore,

De trin li. 4.

to.c.23.1.d.17.q 1.

pro eo quòd non auget propter actum inquantum elicitur, ſed inquantum eſt in acceptatione diuina. Contra, hic non euadit difficultatem, quia in virtutibus moralibus, & intellectualibus virtus augetur per actum elicitũ, & non quando actus, ille non eſt, quia quod non eſt, nihil cauſat: ergo quando actus ille ineſt tunc eſt ratio augendi habitum. Si ergo tunc generetur nouum indiuiduum,& corrumpatur indiuiduum, quod præfuit, ſequitur ꝙ actus augmentatiuus habitus non elicitur ab habitu,ſed à ſola potentia, quod videtur inconueniens, quia tunc actus augmentatiuus habitus eſſet imperfectior, quàm alius non augmentatiuũs habitus elicitus ab habitu. Item in actibus augmentatiuis habitus,actus decimus poteſt eſſe imperfectior primo:& tamen per illum augetur habitus per aliquem gradum,ad quem,non potuit augeri per præuium,quod non poſſet eſſe ſi totum præexiſtens corrumpatur. Sequitur ergo, ꝙ illud perfectiusquod ſequitur decimum actum, non erit ex hoc, quia totaliter nouum indiuiduum generetur virtute decimi actus, ſed quia præexiſtenti aliquid additur. Item ſic arguit Sco. Calidum agens in frigidum antequam corrumpat totaliter frigidum remittit ipſum:ſi ergo in iſta remiſſione generatur indiuiduum,quæro à quo generante. Non enim poteſt dici,ꝙ calidum remittens frigidum,poſſit generare aliquod indiuiduũ frigidi:ergo nec nouum remiſſum, & per conſequens etiam in augmento non generatur totaliter nouum indiuiduum. Confirmantur autem prædictæ rationes per philoſophum dicentem. Auctum oportet manere:ergo in augmento non eſt corruptio præexiſtentis. Dicit ergo Scotus,ꝙ realitas illa poſitiua,quæ erat in minore charitate manet eadem realiter in maiore. Et ſi arguas, quia ex hoc videtur ſequi formam augeri ſubiectiue,cum ipſa eadem trãſmutetur de minori ad maius: hoc autem eſt falſum ſecundum auctorem ſex principiorum.igitur. Reſpondet Scot,quia hoc non ſequitur,quia ipſa forma non manet, ſicut materia ſub forma: ſed ſicut natura in indiuiduo ſupra quam quodlibet indiuiduũ aliquid addit. Et ratio defectus conſequentiæ eſt,quia id quod eſt ſubiectum vnius indiuidui etiam illud eſt mutabile ab eo indiuiduo in indiuiduum:ipſa autem forma ſi-

1. de Generat. t. c. 38.

cui vnius indiuidui non eſt ſubiectum: ita nec alterius, & per conſequens nec mutabilis de vno in aliud. Secundo notandum, ꝙ ſicut dicit Scotus vbi ſupra, realitas poſitiua, quæ præexiſtit in charitate minori, non eſt tota realitas poſitiua, quæ eſt in charitate maiori: probat, quia contraria in ſummo ſunt incompoſſibilia in ſummo. In gradibus vero remiſſis non, hoc autem non eſt niſi, quia aliquid eſt in contrario intenſo, quod non eſt in remiſſio. Nec poteſt dici, ꝙ illa imcõpoſſibilitas ſit ex aliqua habitudine ad ſubiectũ. Prior enim eſt incompoſſibilitas formarum in ſe, quàm formarũ in ſubiecto recipiente. Item eadem realitas non poteſt his produci, ergo realitas illa quæ per motum, vel mutationem acquiritur, non eſt eadẽ cum illa quæ præfuit. Et ſi inſtetur, quia ſecundum philoſophum, differentiæ formales mutant ſpeciem, ſed differentia graduum perfectionalium in eſſentia formæ ſi eſſet, eſſet differentia formalis: ergo non poteſt aliquis talis gradus addi eſſentiæ formæ manente eadẽ ſpecie. Reſpondet Sco. ꝙ philoſophus vocat ibi differentiam formalem, differentiam quidditatiuam, quando videlicet differentia illa additur quidditati priori, vt pars quidditatiua: talis autem non eſt differentia graduum perfectionalium. Poteſt. n. dici, ꝙ non omnis differẽtia formarum eſt formalis, loquendo proprie de formali differentia, prout dicitur differentia ſecundũ formas, ſicut non omnis differentia hominum eſt differentia in humanitate. Et ſi inſtetur, quia ſi realitas aliqua aduenit præexiſtenti, ergo gratia aucta non erit vna in ſpecie, quia includeret aliquid accidentale naturæ ſpecificæ. Reſpondet Scot. ꝙ aliquid accidere naturę ſpeciei poteſt intelligi dupliciter. Vno modo ſic, ꝙ ſit extra rationem quidditatiuam ſpeciei, ſecundum quem modum differentia dicitur accidere generi. Alio modo, quia non facit per ſe vnum cum eo cui accidit, ſicut albedo in corpore: primo ergo modo concedo, ꝙ albedo intẽſa aliquid habet quod accidit naturę ſpeciei, & ita etiam habet albedo remiſſa, immo omne indiuiduum aliquid habet, quod accidit naturæ ſpeciei, alias non contraheretur natura ſpeciei: tamen iſte gradus facit vnum per ſe cum natura. Tertio notandum ſecundum Thom. id cadit ſub merito condigni ad quod

10. Metaph. t. c. 25.

2 3 q 111.

quod principaliter redditur ex merito humano inquantum eſt à libero arbitrio, & non de eo quod principaliter datur ex libertate diuina ratione meriti inquantum eſt à gratia, cum etiam ipſa gloria, quæ eſt principalis merces meriti retineat nomen gratiæ, dicitur enim gratia conſummata.

Vtrum aliquis poſſit mereri ſibi, vel alteri primam gratiam.

D. Thom. 1.2 q. 113. ar. 1.

SEptimo quæritur. Vtrum poſſit aliquis ſibiipſi, vel alteri mereri primam gratiam? Primo arg. quòd poſſit homo ſibiipſi mereri primam gratiam, quia dicit Auguſtinus, ꝙ fides meretur, iuſtificationem: iuſtificatur autem homo per primam gratiam: igitur. Secundo arg. Deus non dat gratiam, niſi dignis: ſed non eſt aliquis dignus aliquo dono, niſi qui ipſum meruerit ex condigno. igitur. Tertio arg, ꝙ poſſit homo mereri alteri primam gratiam, quia dicitur. Multum valet deprecatio iuſti aſſidua. Et ibidem præmittitur. Orate pro inuicem, vt ſaluemini. Salus autem hominis non poteſt eſſe niſi per gratiam: igitur. Contra. Ratio gratiæ repugnat mercedi operum: iuxta illud. Si quis operatur, merces non imputatur ſecundum gratiam, ſed ſecundum debitum. Primo notandum ſecundum Tho. quòd donum gratiæ conſiderari poteſt dupliciter. Vno modo ſecundum rationem gratuiti doni. Alio modo ſecundum naturam ipſius rei, quæ donatur. Secundo notandum ſecũdum Tho. idem, ꝙ non eſt ſimile de dono gratiæ, quod eſt donum Dei: & de dono humano. Omne. n. bonum hominis procedit à Deo, non ſic autem à quocunque dono humano: & ideo apud homines aliquis dicitur promereri donum iam acceptũ, ſicut qui accepit equum à domino: meretur ipſum bene vtendo eo in ſeruitio domini, nõ ſic autem apud Deum. Tertio notandum ſecundum Tho. vbi ſupra, ꝙ opus noſtrum habet rationem meriti ex duobus. Primo ex vi motionis diuinæ, & gratiæ ſpirituſſancti: & ſic habet rationem meriti de condigno. Alio modo ſecundum ꝙ pro-

Iac. 6.

Rom. 4.

1.2.q. vlt.

dit ex noſtro libero arbitrio, inquantum, ſcilicet aliquid voluntarie facimus: & ex eo eſt meritum congrui, quia congruum eſt, vt dum homo bene vtitur ſua virtute, Deus ſecundum ſuam ſuperexcellentem virtutem, & liberalitatem retribuat His præmiſſis, ponendæ ſunt tres conclu. Prima eſt. Gratia ſecundum rationem gratiæ non poteſt cadere ſub merito: patet quia ſi ex operibus iam non ex gratia. Secunda conclu. Prima gratia ſecundum naturam ipſius rei, quæ donatur, non poteſt cadere ſub merito cõdigni non habẽtis gratiam, neque etiam ſub merito iam habentis gratiam. Primam partem probat Tho. vbi ſup. Tum quia excedit proportionem naturæ. Tum quia ante gratiam homo eſt in ſtatu peccati, quod eſt impedimentum promerendi de condigno. Secundam partẽ ſic probat, quia merces eſt quaſi terminus operis. Prima vero gratia eſt principium cuiuſlibet boni operis in nobis. Tertia conclu. Solus Chriſtus potuit de condigno mœreri alteri primam gratiam, ſed tamen poteſt alius iam habens gratiam mœreri de congruo alteri primam gratiã. Primam partem probat Thom. vbi ſupra, quia vnuſquiſque noſtrum mouetur à Deo per donum gratię, vt ipſe ad vitam æternam perueniat: & ideo meritum condigni vltra hanc motionem non ſe extendit. Anima vero Chriſti mota eſt à Deo per gratiam, non ſolum vt ipſe perueniret ad gloriam, ſed etiam vt alios ad gloriam adduceret, inquantum eſt caput eccleſiæ, & auctor ſalutis humanæ. Secundam partem probat Thom. Homo enim in gratia conſtitutus implet Dei voluntatem: ergo congruum eſt ſecundum amicitiæ proportionem, vt Deus impleat hominis voluntatem in ſaluatione alterius: licet quandoque poſſit haberi impedimentum ex parte illius, pro quo iuſtus rogat. Dicit autem beatus Bonau ꝙ nedum merito congrui: ſed etiam merito digni, poteſt iuſtus alteri mœreri primam gratiam, vt alias dictum eſt: ſed non de condigno. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ Augu. in lib. Retractationum dicit, ſe aliquando in hoc fuiſſe deceptum, quia credidit initium fidei eſſe ex nobis, ſed conſummationem dari à Deo, & ad hoc videtur pertinere, ꝙ fides iuſtificationem mereatur. Sed ſuppoſito, ſicut fidei veritas habet, ꝙ initium fidei ſit in nobis à Deo, non poteſt

teſt actus fidei eſſe in nobis ante primam gratiam . ideo non poteſt eſſe meritorius primæ gratiæ per fidem, ergo iuſtificatur homo, non ꝙ homo credendo mereatur iuſtificationem, ſed quia dum iuſtificatur credit nec aliter iuſtificaretur. Ad ſecundum argumentum dicit Thom. ꝙ Deus non dat gratiam, niſi dignis: non tamen ita, ꝙ prius fuerint digni: ſed quia ipſe per gratiam facit eos dignos, qui ſolus poteſt facere mundum de immundo conceptũ ſemine. Ad tertium argumentum dicendum, ꝙ impetratio orationis innititur miſericordiæ: meritum autem cõdigni innititur iuſtitiæ, & ideo multa orando impetrat homo ex Dei miſericordia, que tamen non meretur ſecundum iuſtitiam.

Vtrum per gratiam poßit aliquis ſibi ipſi mereri reparationem poſt lapſum.

D. Thom. 1. 2. q. vlt. ar. 1.

OCtauo quæritur. Vtrum per gratiam poſſit aliquis ſibiipſi mereri reparationem poſt lapſum, & perſeuerantiam? Primo arguitur ꝙ ſic, quia homo exiſtens in gratia per bona opera meretur vitam æternam, ſed ad vitam nõ poteſt peruenire, niſi reparetur ſi cadat: igitur. Secundo arguitur. Non poſſe peccare cadit ſub merito, quo quis meretur vitã æternã: ergo multo magis poteſt aliquis mereri vt non peccet, quod eſt perſeuerare. Tertio arguitur. Poteſt qui mereri augmentum gratiæ, ergo multo magis perſeuerantiã in gratia quam habet. Cõtra. *Eze.18.* Si auerterit ſe iuſtus à iuſtitia ſua, &c. Et ſequitur. Omnes iuſtitiæ eius, quas fecerit, non recordabuntur: ergo nihil valebunt ei pręcedẽtia merita ad hoc, vt reſurgat: & quãtum ad ſecundũ ſic arguitur, quia multi habent opera meritoria, qui non conſequuntur perſeuerantiam: nec valet ſi dicas, quod hoc eſt propter impedimentũ peccati, quia hoc quod eſt peccare, opponitur perſeuerantiæ: ita ꝙ ſi quis perſeuerantiam meretur, Deus non permittet eum peccare. Primo notandũ, ꝙ ſicut di. Tho. aliqui dixerunt, *1. 2. q. vlt.* ꝙ nullus meretur abſolutè vitam æternam niſi per actum finalis gratiæ, ſed ſolum ſub conditione ſi perſeue-

ret. Sed hoc irrationabiliter dicitur: quia quandoque actus vltimæ gratiæ non eſt magis meritorius: ſed minus quàm actus præcedentis. Vnde dicendum, quod quilibet actus charitatis meretur abſolute vitam æternã. ſed per peccatum ſequens ponitur impedimentum præcedenti merito, vt non ſortiatur effectum, ſicut etiam cauſę naturales deficiunt à ſuis effectibus propter ſuperueniens impedimentum. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Tho. vbi ſupra, quòd homo dupliciter poteſt obtinere perſeuerantiam in bono. Vno modo per hoc, quòd liberũ arbitriũ determinatur ad bonũ per gratiam cõſummatum, quod erit in gloria. Alio modo ex parte diuinæ motionis, quæ inclinat hominem ad bonum. His præmiſſis, ponendæ ſunt duæ concluſiones. Prima eſt. Non poteſt, quis ſibi mereri reparationem poſt lapſum futurum, neq; de condigno, neq; de congruo. Primũ probat Tho. quia ratio meriti de cõdigno dependet ex motione diuinæ gratiæ, quæ interrumpitur per peccatum ſequens, ideo motio prioris gratiæ non ſe intendit ad illa beneficia, quæ poſtmodum aliquis conſequitur à Deo. Secundum ſic probat, quia meritum congrui, quo quis alteri meretur primam gratiam, impeditur propter peccatum eius, cui meretur, ergo multo magis impeditur talis meriti efficacia propter peccatũ, quod eſt in eo, qui meretur. Secunda concluſio. Perſeuerãtia gloriæ cadit ſub merito: non autẽ perſeuerantia viæ. Probat Tho. quia illud cadit ſub merito, quod comparatur ad motũ liberi arbitrij moti à Deo, ſicut terminus, non autem id, quod comparatur ad prædictum motum, ſicut principium. Perſeuerantia, aut gloria eſt terminus prædicti motus: non autem perſeuerãtia viæ, quæ dependet ſolũ ex motione diuina, quæ eſt principium omnis meriti, igitur, &c. Ex quo ſequitur, quòd perſeuerantiæ bonum gratis à Deo datur cuicunque datur. Ad primum argumentum patet ex primo notabili. Ad alia duo ex ſecunda concluſione.

Vtrum ſub merito habentis gratiam cadant bona temporalia.

D. Thom. 1. 2. *q. vltim. art.* 4.

NOno quæritur. Vtrum ſub merito habentis gratiam cadant bona temporalia. Primo arguitur, quod ſic, quia bona temporalia promiſſa ſunt in lege veteri, ſicut merces iuſtitiæ, vt patet Deut.28. Secundo. arg. propter demeritum peccati aliqui puniuntur à Deo temporalibus pœnis, ſicut patet de Sodomitis, Gen.xix. ergo etiam propter bona opera aliqua præmiantur temporaliter. Contra. Bona temporalia, & mala ſimiliter ſe habent ad bonos, & malos, ergo non cadunt ſub merito bonorum. Notandum ſecundum Tho. quòd bonum hominis eſt duplex. Vnum ſimpliciter, quòd eſt vltimus finis eius, & ea, quæ ad hunc finem ducunt. Aliud autem eſt bonum ſecundum quid, cuiuſmodi ſunt temporalia bona, quæ poſſunt dupliciter conſiderari. Vno modo prout ſunt vtilia ad opera virtutum, quibus producimur in vitam æternam. Alio modo poſſunt ponderari ſecundũ ſe. Hoc præmiſſo, ponenda eſt talis concluſio. Bona temporalia ſecũdum ſe non cadunt ſimpliciter ſub merito, ſed ſecundũ quid Ipſa vero conſiderata, prout vtilia ad opera virtutũ ſimpliciter etiam cadunt ſub merito. Primã partem probat Tho. quia primum meriti habet rationem boni. Bona autem temporalia ſecundum ſe non ſunt ſimpliciter bona hominis, ſed ſecundũ quid, inquantum ſcilicet homines mouentur à Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus ſuum propoſitum conſequuntur Deo fauente. Secundam partem ſic probat, quia ſimpliciter ſub merito cadunt omnia illa, quibus homo adiuuatur ad perueniendum in beatitudinem poſt primam gratiam. Vnde tantum dat Deus viris iuſtis de temporibus, ac etiam de malis, quãtum eis expedit ad ſalutem, & intantum ſunt ſimpliciter bona hominis. Vnde in Pſal. Timentes autem Dominum: non minuentur omni bono. Et alibi: Non vidi iuſtum derelictum. Ad primum argumentum dicendum, quod ſicut dicit Auguſtinus contra Fauſtũ. In illis temporalibus promiſſis figuræ fuerunt futurorum ſpiritualium. Cardinalis enim ille populus promiſſis vitæ præſentis inhærebat; & illorum non tantũ lingua, ſed etiam vita figuralis fuit. Ad ſecundum argumentum dicendum, quod ſicut impiis aliquando infligitur punitio temporalis, nec tamen per eam liberantur ab æterna, niſi verè pœnitcãt

*Deut.*28.

*Gen.*19.

1.2.*q.vlt.*

ante mortem:ſic etiam iuſtis,quandoq; confertur bonum temporale,non vt præmiũ principale,ſed inquantum per illud adiuuantur ad opera virtutum. Ad tertiũ argumentum dicendũ, quod licet æquè omnia eueniant bonis & malis quantum ad ipſam ſubſtantiã bonorum, vel malorum temporalium,non tamen quantũ,ad finem,quia boni per huiuſmodi viam ducuntur ad beatitudinem, non autem malis.

SEQVITVR TERTIA PARS.

IAM ſuperius dictum eſt de legali præceptione in prima parte principali huius quinti tractatus. Et de ſpeciali gratiæ perfectione in ſecunda. Nunc reſtat dicendũ in tertia parte de virtutum qualificatione à malo reductiua. & in bonum directiua, & inclinatiua. Vbi ſunt tria conſideranda. Primum eſt virtutum generalis determinatio. Secundum eſt virtutum à donis, beatitudinibus, & fructibus formalis diſtinctio. Tertium eſt vniuſcuiuſque virtutis, tã Theologicæ, quàm Car*dinalis ſpecialis tractatio, ſiue declaratio.*

Vtrum virtus humana ſit habitus actiuus reſpectu actus virtuoſi.

D. *Tho.* 1. 2. *q.* 5. *art.* 1.

CIRCA primum primo quæritur. Vtrum virtus humana ſit habitus actiuus reſpectu virtuoſi? Primo arguitur, quòd non, quia relatio non eſt actiuum principium, nec aliquid eſſentialiter includens relationem,ſed habitus eſt ad aliquid ſecundum Philoſophum, igitur. Se- *7. Phyſicorũ. 8. c. 25.* cundo arguitur. Vna actio requirit principium per ſe vnum, ſed aggregatum ex potentia, habitu eſt vnum per accidens, & non per ſe, ergo non poteſt eſſe principium operationis per ſe vnius. Tertio arguitur. Accidens non

eſt ratio agendi in ſubiectum proprium, ſed operatio, ad quam ponitur habitus frequenter recipitur in potentia, cuius eſt ille habitus, igitur. Contra. Habitus eſt, quo habens vtitur dum voluerit ſecundum Commentatorem, *c. de anima.* ſed vti competit agenti. Nam patiens principio paſſiuo non vtitur. Primo notandum, quod ſicut dicit Thomas. *1.2.q.1.ar.1.* Virtus nominat quandam potentiæ perfectionem determinatiuam ad actum. Sunt autem quædam potentiæ, quę ſecundum ſeipſas determinantur ad ſuos actus, ſicut potentiæ naturales actiuæ, & ideo ſecundum ſeipſas dicuntur virtutes. Potentiæ autem rationales, quæ ſunt proprię hominis, non ſunt determinatæ ad vnum, ſed ſunt indeterminatæ ad multa: determinantur autē ad certos actus per habitus, & ideo virtutes humanæ ſunt habitus, quandóque tamen ſumitur nomen virtutis in communi, ac etiam nomina ſingulariū virtutū pro actu virtuoſo quemadmodum nomen vitij quandóque ſumitur pro actu vitioſo, cum tamen vitium propriè dicatur habitus vitioſus. Secundo notandum, quod aliquid dicunt ſubſtantiam actus, eſſe à potentia, intenſione vero talem, vel talem ab habitu. Sed contra hoc arguit Scotus, quia intentio a- *1.d.17 q.1.* ctus non eſt accidens extrinſecum actui, ſed gradus intrinſecus: ita quòd actus intenſus eſt quoddam per ſe vnum, ergo non poteſt eſſe aliud principium ſubſtantiæ actus, & aliud intentionis ſuæ. item habitus agit per modum naturæ, & ſic quantum eſt de ſe agit quantum eſt de ſe agit quantum poteſt, ergo ſi intentio actus ſit ab habitu præciſe, quantuncunque operetur voluntas ex modico conatu ſemper eſſet actus eius æquè intenſus. Tertio notandum ſecundum Scotum ibidem, quòd attribuendo habitui rationē principij actiui reſpectu actus poteſt dici, quòd habitus eſt cauſa partialis actiua, & potentia etiam cauſa partialis reſpectu actus perfecti procedentis à potentia & habitu, licet ipſa potentia poſſet eſſe totalis cauſa reſpectu actus imperfecti præcedentis generationem habitus. Cum autem ſi concurrunt potentia, & habitus: ipſa potentia eſt cauſa prima, & principalis, quia videlicet illimitatior eſt in agendo, & vtitur ipſo habitu tanquam determinatiuo ad ſpecialem actum. Non tamen indiget potentia abſolutè habitu ad operandum, ſed mi-

nus perfectè operatur ſine habitu, quàm cum habitu ſup. poſito æquali conatu ex parte potentiæ. Eſt ergo actus intenſior à potentia, & habitu quàm à ſola potentia. Non quidem, quòd potentia ſit cauſa ſubſtantiæ actus, & habitus ſit cauſa intentionis quaſi duobus cauſatis correſpondeant duæ cauſæ, ſed quia ambę cauſæ concurrentes producunt actum perfectiorem, quàm altera ſola, qui tamen actus ſecundum ſe totum, & per ſe vnus, eſt à duabus cauſis diuerſo ordine cauſantibus. Quarto notandū ſecundum Scotum vbi ſupra, quod bonitas moralis actus eſt quaſi quidem decor illius actus, includens aggregationem debitæ proportionis ad omnia, ad quæ debet actus proportionari, puta ad potentiam, ad obiectum, ad tempus, ad finem, ad locum, ad modū. Et hoc ſpecialiter, vt iſta dicantur à recta ratione debere conuenire actui. Ita, quod pro omnibus poſſumus dicere, ꝙ conuenientia actus ad rationem rectam eſt, qua poſita actus eſt bonus, qua non poſita quibuſcunque aliis conueniat, non eſt bonus. Hæc igitur bonitas nullum habet principiū actiuū, ſicut nec aliquis reſpectus: relatio enim conſequens externa neceſſario non habet cauſam propriam aliam ab extremis: quantum igitur ad bonitatem moralē, non oportet aliquem habitum habere rationem proprij principij actiui, niſi quantū habet ratione principij actiui reſpectu ſubſtātiæ actus: ita quòd virtus moralis non addit ſupra ſubſtantiam habitus, vt eſt forma de genere qualitatis, niſi conformitatem habitualem ad rationem rectam. Idem enim habitus in natura, qui generatur ex actibus abſtinentiæ elicitis cum ratione erronea in eliciente manens, poſtea cum ratione recta eſſet virtus abſtinentiæ, & prius nō fuit, nec tamē aliquid mutatur circa iuſtū habitum in ſe ſed tantū nunc cōiungitur prudentiæ prius autē nō. Quinto notandū ſ'm Scotum, vbi ſupra, quòd virtus moralis non moderatur actiuè paſſionem quaſi factā ab obiecto faciat eā minorē, ſed habit⁹ poteſt facere obiectū minus cōueniens potētiæ habituatæ, quàm nō habituatę. Virtus ergo moderatur paſſionē non iam factā, ſed fiendam, pro quāto cum prudentia coexiſtente inclinat potentiā, vt fugiat immoderata delectabilia, quæ nata ſunt inferre delectationes immoderatas. Moderatur ergo nō

quidem delectationẽ inexiſtentẽ minuendo, ſed immoderatam, quæ ineſſet præcauendo. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Virtus habet rationẽ principij actiui, probatur ſecundum Scotum, quia quatuor cõditiones attribuimus habenti virtutem, & generaliter cuicunque habenti habitũ, videlicet operari delectabiliter, faciliter expeditè, & promptè, ſed iſtæ concluſiones non poſſunt eſſe, niſi à principio actiuo: igitur. De prima parte, quia delectatio in opere nõ eſt, niſi à principio actiuo. De ſecũda parte, quia potẽtia, in qua eſt habitus, eſt ex ſe ſummè diſpoſita ad recipiendum actum, quia non habet aliquid contrarium: ergo habitus, per quem facilitatur diſponit ipſam ad agendum, non ad patiendum. De tertia patet, quia cui competit impediri, ei competit, quia cui expeditio, ſed impediri competit agẽti: igitur. De quarta patet, quia cuius eſt tardè operari eius eſt prõptitudo, ſed tardè operari cõuenit agenti inquantum eſt actiuum, & non inquantum eſt paſſiuum, igitur. Præterea pro concluſione eſt experientia communis, qua quis experitur ſe habituatum ex æquali conatu habere perfectiorem operationem, quàm poſſet habere non habituatus, quæ perfectio actus non poſſet attribui habitui, ſi eſſet tantùm principium paſſiuum inclinans ad recipiendum, quia ſaltem, vt videtur in priori inſtanti naturæ, in quo elicitur priuſquam recipiatur in potentia eſſet ęqualis ratio principij actiui in eliciendo. Ad primũ arg. dicendum, ſecundum Scot. quòd aliquid cui relatio eſt eadem, poteſt eſſe principium actiuum: licet relatio nõ ſit principiũ actiuũ: nec etiam id cui relatio eſt eadẽ eſt principium actiuum per rationem relationis, ſed per rationem abſoluti. Poteſt igitur dici, quòd Philoſophus ponit habitum eſſe ad aliquid, quia per identitatem realem includit reſpectum; & tamen non eſt tantùm reſpectus: nec reſpectus eſt formaliter idem cũ forma abſoluta. Ad ſecundum argumentum dicit Scot. quòd vnius actionis eſt vnum principium per ſe in vno ordine principiandi: tamen poſſunt eſſe multa principia in diuerſo ordine principiandi, quorum non ſit vnitas, niſi vnitas ordinis: licet, & quãdoque cum vnitate ordinis concurrat vnitas accidentis, & ſubiecti inter hęc ordinata: ſed hoc accidit ſicut in propoſito in potẽtia, &

habitu. Ad tertium arg. dicit Scot. quòd accidẽs bene poteſt eſſe principium alicuius effectus receptibilis in ſuo ſubiecto, ſicut ſpecies intelligibilis eſt principiũ intellectionis receptæ in intellectu poſſibili,& ita forma poteſt eſſe principiũ quo, reſpectu trãſmutationis ſui ſubiecti.

Vtrum habitus intellectuales ſint virtutes.

D.Thom.3 d.23.art.6 & 8.2.q.57.art.1.

SEcundo quæritur. Vtrum habitus intellectuales ſint virtutes. Arg. quòd non, quia virtus eſt eorum per quæ
Eth.lib.2. fit homo fœlix ex eo quòd fœlicitas eſt virtutis præmium: vt dicitur, ſed habitus intellectuales non conſiderant actus humanos, per quos homo beatitudinem adipiſcitur, ſed magis res naturales,& diuinas: igitur. Cõtra.
Eth.lib.6. Philo. vocat habitus intellectuales virtutes. Primo notan-
1.2.q.57.ar.1 dum ſecundum Tho. quòd duplici ratione aliquis habitus dicitur virtus. Vno modo, quia facit facultatem bene operandi. Alio modo, quia cum facultate facit, etiam bonum vſum:& hoc pertinet ad habitus qui reſpiciunt partem appetitiuam: eo quòd vis appetitiua animæ eſt, quæ facit vti omnibus potentiis,& habitibus. habitus autẽ intellectuales cùm non reſpiciant partem appetitiuam, ſed ſolùm intellectiuam poſſunt quidẽ dici virtutes inquantum faciunt facultatem bonę operationis. Nõ tamen quaſi faciẽtes bene vti. Ex hoc enim quòd aliquis habet habitum ſcientiæ non inclinatur ad vtendum, ſed fit potens conſiderare, verum cuius ſcientiam habet. Quod autem vtatur ſcientia habita, hoc eſt mouente voluntate. Et ideo virtus quæ perficit voluntatem, vt charitas vel iuſtitia, facit bene vti huiuſmodi habitibus intellectualibus. Secũdo
Eth.lib.6. notandum, quòd Philoſ. ponit tres virtutes intellectuales circa ſpeculabilia, ſcilicet ſapientiam, ſcientiam & intellectum. Et duas circa operabilia, ſcilicet artem,& prudentiam. Differunt autem tres primæ ab inuicem, quia intellectus reſpicit verum per ſe notum, quòd ſtatim præcipitur ab intellectu cognitis terminis. ſcientia vero reſpicit verum cognoſcibile per inquiſitionem rationis. Sapientia vero reſpicit verum quod eſt cognoſcibile quidem per

inquiſitionem rationis.ſed pręterea eſt primũ,& maximè cognoſcibile ſecundum naturam. Sapientia enim conſiderat altiſſimas cauſas;vt dicitur 2.Metaphyſ. Vnde conuenienter iudicat,& ordinat de omnibus, quia iudicium perfectum, & vniuerſale haberi non poteſt niſi per reſolutionem ad primas cauſas. Sapientia ergo eſt ſcientia quædam.habet enim id quod cõmune eſt omnibus ſciẽtiis videlicet ex principiis demonſtrare cõcluſiones. Sed, quia habet aliquid proprium ſuprà aliàs ſcientias,ſcilicet de omnibus iudicare non ſolùm quantum ad concluſiones, ſed etiam quantum ad prima principia. ideo habet rationem perfectioris virtutis quàm ſcientia ſimpliciter, patet itaque,quòd ſcientia dependet ab intellectu ſicut à principaliori, & vtrunque dependet à ſapientia ſicut à principaliſſimo. Ars autem, & prudentia differunt, quia ars eſt circa factibile. Et enim ars habitus cum vera ratione factiuus.Prudentia vero eſt circa agibilia. Eſt enim prudentia habitus cum vera ratione actiuus. Differũt autem facere,& agere: quia,vt dicitur ix. Metaphy. Factio eſt actus tranſiens in exteriorem materiam in qua producitur aliqua forma realis: ſicut ædificare, ſecare,& huiuſmodi. Agere autem nominat actum permanentem in ipſo agente,quo videlicet nihil reale producitur in materia extrinſeca ſicut videre,velle,& huiuſmodi. Quoniam autem in humanis actibus ſe habent fines ſicut principia in ſpeculabilibus,vt dicitur vj.Ethic. ideo ad prudentiam requiritur ꝙ homo ſit bene diſpoſitus circa fines. quòd quidem eſt per appetitum rectum:ideo prudentia coexigit moralem virtutem,per quam fit appetitus rectus.Bonum autem artificialium nõ eſt bonum appetitus humani,ſed ipſorum operum artificialium. Ideo ars non præſupponit appetitum rectum. Ex quibus patet, quod prudentia ſuper alias virtutes intellectuales hoc habet, quod facit nõ ſolùm facultatem boni operis, ſed etiam bonum vſum,non quidem ratione habitus qui dicitur, prudẽtia: ſed ratione virtutis moralis quam coexigit. Et ſi quærat aliquis de opinione, & ſuſpicione,An ſint virtutes intellectuales.Dicendum quod non, quia habitus virtutis determinatè ſe habet ad bonum. Bonum autem intellectus eſt verum. Opinio autem,& ſuſpicio quandoque ſe habẽt

In Proœm.

8.c.18.

ad verum,& quãdoque ad falſum. Tertio notandũ ſecundum Tho.vbi ſuprà, quòd ad bene operãdum non ſolùm requiritur quid fiat,ſed etiam quomodo fiat,videlicet nõ ex impetu aut paſſione,ſed ſecũdum rectam electionem. Electio autem eſt eorũ quæ ſunt ad finem . & ideo ad rectam electionẽ requiritur debitus finis, & mediũ conueniẽs ad finẽ.Ad debitum autẽ finem diſponitur bono per virtutẽ moralem quæ perficit appetitũ cuius obiectũ eſt bonũ, & finis.Ad medium autẽ conuenienter diſponitur homo per habitũ rationis cuius eſt cõſiliari, & inquirere de mediis cõuenientibus ad finem.& ille habitus eſt prudentia. Vnde patet,quòd prudẽtia eſt neceſſaria ad bene
6 *Ethic.* viuendũ .Ponit autẽ Philoſ. tres virtutes adiunctas prudẽtiæ,videlicet Eubuliam, quæ eſt habitus, quo bene conſiliamur:vt ibidem dicit Philoſo. Et Simeſim,quæ eſt bene iudicatiua de agendis ſecundum communem legem . Et Gnomin, quæ habet iudicare in his, in quibus deficit lex communis . Ratio autẽ huius adiunctionis eſt,quia circa agibilia humana tres actus rationis inueniuntur, ſcilicet cõſiliari,iudicare,& præcipere. Quorum principalior eſt præcipere,& ad ipſum ordinantur alij , ideq; prudentiæ, quæ eſt bene pręceptiua tanquam principaliori annectũtur illæ aliæ virtutes,tanquam ſecundariæ. Vnde patet,ꝙ quando prudentiæ dicitur bene cõſiliatiua, & iudicatiua: non ſic eſt intelligendum, quòd bene conſiliari, & iudicare ſint immediatè actus eius:ſed quia hos actus perficit mediantibus virtutibus ſibi ſubiectis . His præmiſſis,ponenda eſt talis concluſio . Quinque habitus intellectuales ſupradicti conuenienter dicuntur virtutes: patet,quia omnis habitus determinatè ſe habens ad bonum, dicitur virtus:ſed illi quinque habitus ſunt huiuſmodi: igitur. Ad argumentum dicẽdum, quòd virtus eſt aliquorum dupliciter. Vno modo ſicut obiectorum,& ſic virtutes intellectuales aliæ à prudentia non ſunt eorum, per quæ ſit homo beatus,niſi fortè ſecundum quòd ly per:dicit cauſam efficiẽtem,vel obiectum completę beatitudinis, quod eſt ſummum ſpeculabile,quod Deus eſt.Alio modo virtus eſt aliquorum ſicut actuum : & hoc modo virtutes intellectuales ſunt eorum per quæ ſit homo beatus inquantum actus ipſarum poſſunt eſſe meritorij.

Vtrum ſufficienter diuidatur virtus per moralem, & intellectualem.

D. *Thom. 3. d. 23. art. 8. & 1. 2. q. 58. art. 1.*

TErtio quæritur. Vtrum ſufficienter diuidatur virtus per moralem, & intellectualẽ? Primo arg. quòd non. Virtus enim moralis dicitur à more, id eſt cõſuetudine: ſed omnium virtutum actus conſueſcere poſſumus: ergo omnis virtus eſt moralis. Secundo arg. Prudentia videtur eſſe aliquid medium inter virtutem moralem, & intellectualem: connumeratur enim intellectualib. vj. Eth. & *6. Ethic.* cõmuniter numeratur inter virtutes cardinales, quæ ſunt morales: igitur. Tertio arg. Continentia & perſeuerantia, ac etiam patientia non computantur inter virtutes intellectuales: nec etiam ſunt virtutes morales, quia non tenẽt medium in paſſionibus, ſed abundãt in eis paſſiones: igitur, &c. Contra eſt Philoſophus, diuidẽs virtutem in mo- *2. Ethic.* ralem, & intellectualem. Primo notandum, quòd ſicut dicit Thom. Mos quandoque ſignat cõſuetudinem: ſicut *1. 2 q. 58. ar. 1* dicitur Actuum xv. Niſi circuncidamini ſecundum mo- *Act. 18.* rem Moiſi, &c. Quandoque inclinationem naturalem, vel quaſi naturalem ad aliquid: ſicut dicitur 2. Machab. 11. *Matth. 11.* Leonum more irruentes, &c. Et hoc ſecundo modo dicitur virtus moralis à more. Huic autẽ ſignificationi propinqua eſt alia ſignificatio, quia cõſuetudo facit inclinationem ſimilem naturali. Manifeſtum eſt autem, quòd inclinatio ad actum propriè conuenit potentię appetitiuę. cuius eſt mouere omnes potentias ad agendum: & ideo illa virtus, quæ eſt in appetitu dicitur moralis: illa autem, quæ eſt in intellectu, dicitur intellectualis. Cùm autem in in homine non ſit niſi duplex principium humanorum actuum, ſcilicet intellectus, & appetitus, quæ ſunt duo mouentia in homine: vt dicitur 3. de anima: ideo oportet, quòd virtus humana ſit moralis, aut intellectualis. In hac autem diuiſione non comprehenduntur virtutes theologicæ: ſunt enim ſupra virtutes humanas. Sunt enim virtutes hominis, prout eſt factus particeps diuinæ gratiæ. Secũdo notandũ, quòd ſicut dicit Tho. vbi ſuprà, virtus moralis poteſt eſſe quibuſdam intellectualibus, ſicut ſine

ſapientia, ſcientia, & arte: non autem ſine intellectu & prudentia. Virtus enim moralis eſt habitus electiuus, id eſt faciens electionem ad quam requiritur: non ſolum debita intentio finis, quæ fit per virtutem moralem: ſed etiam acceptio recta eorum, quæ ſunt ad finem, quod fit per rationem rectè conſiliantem, iudicantem, & præcipientem, quod pertinet ad prudentiam, & virtutes ſibi annexas: vt ſupra dictum eſt: ideo virtus moralis non poteſt eſſe ſine prudentia, & per conſequens nec ſine intellectu. Per intellectum enim cognoſcuntur principia prima tam in ſpeculabilibus, quàm etiam in operabilib⁹. Tertio notandum, quòd aliæ virtutes intellectuales poſſunt eſſe ſine virtute morali: non autem prudẽtia. Quod declarat Tho. vbi ſupra, quia prudentia eſt recta ratio agibilium non ſolum in vniuerſali, ſed etiam in particularibus, in quibus ſunt actiones, recta autem ratio præexigit principia ex quibus procedit: oportet autẽ rationem circa particularia procedere nõ ſolum ex principiis vniuerſalibus, ſed etiam ex particularibus. Circa autẽ principia vniuerſalia agibilium homo rectè ſe habet per intellectũ principiorum, vel etiam per aliquam ſcientiam practicã. Circa vero principia particularia, quæ ſunt fines: oportet quòd perficiatur per aliquos habitus ſecundum quos fiat homini quodam modo cõnaturale rectè iudicare de fine, & hoc fit per virtutem moralem. Virtuoſus enim rectè iudicat de fine virtutis, quia ſicut dicitur. Qualis vnuſquiſque eſt, talis finis videtur ei: ideo prudentia coexigit virtutem moralem. Non ſic autem eſt de arte, quia principia artificialium non diiudicantur bene, vel malè ſecundum diſpoſitionem appetitus noſtri, quẽadmodum fines qui ſunt moralium principia, ſed ſolum per conſiderationem rationis. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Conuenienter virtus humana per moralem, & intellectualem diuiditur: patet ex primo notabili. Secunda concluſio. Non poteſt virtus moralis eſſe ſine prudentia, & intellectu: patet ex ſecundo notabili. Tertia concluſio. Prudentia non poteſt eſſe ſine virtute morali: patet ex tertio notabili. Ad primum argumentũ patet ſolutio ex primo notabili. Ad ſecundum argumentum dicit Tho. quòd prudẽtia eſſentialiter eſt intellectua-

3. Ethic.

lis virtus : ſed tamen ſecundum materiam conuenit cum moralibus virtutibus,& ſecundum hoc aliquando virtutibus moralibus connumeratur. Ad tertium argumentum dicendum, quòd continentia à delectationibus, & perſeuerantia inter triſtitias non ſunt virtutes, ſed aliquid minus virtute, vt dicit Philoſophus. *7. Ethic.*

Vtrum virtutes morales circa operationes diſtinguantur ab illis circa paſſiones.

Tho.3.d.q.23.art.4. & 1.2.q.69.art.1.

QVarto quæritur. Vtrum virtutes morales,quæ ſunt circa operationes diſtinguantur ab illis, quæ ſunt circa paſſiones. Arguitur quòd non,quia dicit philoſophus,quòd omnis virtus moralis eſt circa delectationes, & triſtitias optimorũ operatiua, ergo eadem virtus, quæ eſt circa paſſiones, eſt etiam circa operationes. *2. Ethic.* Contra. Philoſophus ponit iuſtitiam circa operationes: temperantiam autem,& fortitudinem circa paſſiones quaſdã. *2. Ethic.* Primo notandum, quòd ſicut dicit Philoſophus: paſſiones neque virtutes ſunt neq; malitiæ,paſſio enim eſt motus quidam. Virtus autem eſt principium motus,ſiue operationis. Sicut autem dicit Aug. Stoici poſuerunt paſſiones animi non eſſe in virtuoſo. *De ciui. Dei lib.8.* Peripatetici vero,quorum princeps fuit Ariſtoteles, qui ſectam illam inſtituit : vt di. Augu. poſuerunt, quòd paſſiones ſimul poſſunt eſſe cum virtute morali : ſed ad medium reductæ. Hæc autem diuerſitas, ſicut Aug. ibidẽ dicit,magis erat verbalis,quàm realis. *De ciui. Dei lib.8.* Stoici enim vocabant paſſiones, affectiones rationi repugnantes, quæ ſi ex ratione oriantur, in ſapiente, ſeu in virtuoſo eſſe non poſſunt. Si autem ſubito oriantur in virtuoſo, poſſunt contingere. Peripatetici vero quoſcunque motus appetitus ſenſitiui vocant paſſiones : & tales poſſunt eſſe in virtuoſo ſecundum quòd ſunt à ratione ordinati. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Tho.operatio, & paſſio dupliciter poſſunt comparari ad virtutem. *1.2. qu.69. art. 1.* Vno modo ſicut effectus, & hoc modo omnis moralis virtus eſt circa operationes bonas,quarum eſt productiua, & circa delectationem aliquam, vel triſtitiam, quæ

ſunt paſſiones. Alio modo ſicut materia circa quam: & hoc modo oportet alias eſſe virtutes morales circa operationes, & alias circa paſſiones: cuius ratio eſt, quia bonum & malum in quibuſdam operationibus attenditur ſecundum ipſas operationes qualitercunque homo efficiatur ad eas: & in talibus oportet, quòd ſit aliqua virtus directiua operationum ſecũdum ſeipſas, & in huiuſmodi operationibus attenditur ratio debiti, vel indebiti ad alterum: & propter hoc iuſtitia, & partes eius propriè ſunt circa operationes, ſicut circa propriam materiam. In quibuſdam vero operationibus, bonum & malum attenditur ſolum ſecundum cõmenſurationem ad operantem, ſecundum videlicet, quòd homo bene, vel malè afficitur circa huiuſmodi: & propter hoc oportet, quòd virtutes in talibus ſint principaliter circa interiores affectiones, quæ dicentur animæ paſſiones, ſicut patet de temperantia, & fortitudine, & aliis huiuſmodi. Tertio notandum ſecundum Thom. vbi ſupra, quòd quandoque contingit, quòd in operationibus, quæ ſunt ad alterum prætermittitur bonũ virtutis, propter inordinatam animi affectionem: & tunc inquantum corrumpitur cõmenſuratio exterioris operationis eſt corruptio iuſtitiæ. Inquantum vero corrumpitur commẽſuratio interiorum paſſionum eſt corruptio alicuius alterius virtutis, ſicut cum propter iram aliquis alium percutit in ipſa percuſſione indebita corrumpitur iuſtitia. In immoderantia vero iræ corrumpitur manſuetudo, & idem patet in aliis. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Licet omnis virtus moralis ſit circa operationes, & paſsiones tanquam circa effectus, tamen alia eſt virtus moralis, quæ reſpicit operationes, vt obiectum, ſiue materiam circa quam: & alia quæ hoc modo reſpicit paſſiones: patet ex dictis. Ad argu. patet ſolutio ex ſecundo notabili.

Vtrum conuenienter ponantur quatuor virtutes cardinales.

Diu. Thom. 1. 2. q. 61. artic. 1. 2. 3. Dur. 3 d. 33. q 5.

QVinto quæritur. Vtrum conuenienter ponantur quatuor virtutes cardinales. Arg. quòd non, quia prudẽtia eſt directiua omnium virtutum moralium, ergo ipſa ſola eſt virtus principalis. Contra, dicit Gregor. In quatuor virtutibus tota boni operis ſtructura conſurgit. Primo notãdum, quòd ſicut dicit Thom. virtus humana, quæ ſimpliciter habet rationem virtutis dicitur illa, quæ non ſolum facultatem bene agendi facit, ſed etiam ipſum vſum boni operis, & talis eſt virtus moralis: ideo conuenienter inter virtutes morales ponuntur illę, quæ principales dicuntur, ſiue cardinales præter prudentiam, quæ intellectualis eſt virtus, quæ tamen cum moralibus communicat ſecundum materiam: vt ſupra dictum eſt. Eſt autem aduertendum, quòd virtus cardinalis dicitur à cardine. Sicut enim oſtium domus cardine vertitur: & cœlũ cardinibus Arctico, & Antarctico mouetur, ſic humana vita his virtutibus diſponitur, & ſunt quaſi principiũ apertura domus Dei: non tamen finem vltimum immediatè intuentur, quemadmodum virtutes theologales. Secundo notandum quòd ſicut di. Tho. vbi ſupra, virtutes cardinales à diuerſis diuerſimodè accipiuntur: quidam enim eas accipiunt ſecundum quaſdam generales conditiones in omni virtute inuentas, ita ſcilicet, quòd prudentia ſit rectitudo quædam diſcretionis in quibuſcunque actibus, vel materiis, iuſtitia autem ſit quædam rectitudo animi per quam operatur homo, quod debet in quacunq; materia. Temperãtia vero ſit quædam diſpoſitio animi, quæ modum quibuſcunq; paſsionibus, vel operationibus imponit. Et fortitudo ſit quædam diſpoſitio animi per quã firmetur in eo, quod eſt ſecundum rationem cõtra quoſcunque impetus paſſionum, vel operationũ labores. Hæc autem quatuor ſic diſtincta non important diuerſitatem habituum virtuoſorum quantum ad iuſtitiam temperantiam, & fortitudinem. Solum autem hoc, quod eſt rectitudo diſcretionis, quod attribuitur prudentiæ videtur diſtingui ab aliis tribus, inquantum hoc eſt rationis per eſſentiam: alia vero tria pertinent ad appetitum: alij vero, & melius accipiunt has quatuor virtutes ſecundum, quòd determinantur ad materias ſpeciales. Vnaquæq; quidem illarum ad materiam in qua principaliter laudatur illa

1.2.q.61.ar.1.2.3.

generis conditio à qua nomen virtutis accipitur, & ſic ſunt ſpeciales virtutes ab inuicem, & ab aliis diuiſæ. Dicũtur tamen principales reſpectu aliarum propter principalitatem materiæ, vel actus. Puta prudentia, quæ præceptiua eſt: iuſtitia, quæ eſt circa actiones debitas, & circa æquales. Temperantia, quæ reprimit concupiſcentias, & delectationes tactus. Fortitudo, quæ firmat contra pericula mortis. Patet itaq; ex dictis, quòd prædictè quatuor virtutes conuenienter dicuntur generales cardinales, & principales propter principalitatem ratione materiæ. Aliæ enim virtutes poſſunt habere aliquas principalitates.
3. diſt. 33. Tertio notandum ſecundum Bonauenturam in. 3. diſtinction. 33. quòd virtutes cardinales vno modo dicuntur virtutes, quia habilitant ad opera moralia. Alio modo, quia prçter hoc eleuant ad opera meritoria. Primo modo dicuntur virtutes politicæ, & radicaliter ſunt à natura: cõpletiuè vero ab operum frequentia, & perſeuerantia, vel à gratiæ influentia, vel ex vtraque cauſa. Et poteſt exemplum dari. Equus enim habet à natura aptitudinem ad ambulandum, quæ quidem aptitudo ad complementum reduci poteſt per aſſuefactionem, vel per ſeſſoris induſtriam per vtrunque. Secundo autem modo ortum habẽt à diuino munere, ſiue à gratia, non à natura: quia enim eleuant potentiam ſupra ſe ſunt ſupra naturalem potentiam, & ſupra actum ipſius, qui ineſt ei ex naturali facultate. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter ponuntur quatuor virtutes cardinales viatori ne-
Gene. 11. ceſſariæ. Prima pars patet: quia Gen. 11. ſcribitur, quòd fluuius, qui egrediebatur de loco voluptatis, diuidebatur in quatuor capita. Ibi gloſa habet, quod illa quatuor capita ſunt quatuor virtutes cardinales, ſcilicet prudentia, iuſtitia, temperantia, & fortitudo. Sumit autem Bon. numerum, & ſufficientiam iſtarum virtutum multis modis. Ex quibus videntur tres eſſe conuenientiores. Primus eſt ex parte ſubiecta. Prudentia enim eſt in intellectu. Iuſtitia eſt abſolutè in voluntate. Fortitudo autem eſt in voluntate, quantum ad vim iraſcibilem: & temperantia in eadem quantum ad vim concupiſcibilem. Secundus modus ſumitur ex parte oppoſiti. Sicut ẹnim dicit Beda ex peccato Adæ quatuor ſunt vulnera nobis inflicta, ſcilicet
ignorantia

ignorantia contra quam eſt prudentia: malitia contra quam eſt iuſtitia, infirmitas contra quam eſt fortitudo: concupiſcentia contra quam eſt temperantia. Tertius autem modus ſumitur ex parte actuum: ordinant enim cardinales virtutes hominem ad ſeipſum, & ad proximum: ad ſe autem aut per ratiocinari, & ſic eſt prudentia, aut per ordinate concupiſcere, & ſic temperantia, aut per terribilia aggredi, & ſic eſt fortitudo. Si autem ad proximũ, ſic eſt iuſtitia. Secunda pars concluſionis probatur, quia nullus poteſt peruenire ad regnum cœlorum, niſi per mandatorum Dei obſeruantiam: iſtæ autem virtutes requiruntur ad mãdatorum obſeruantiam, vt patere poteſt de præceptis ſecundæ tabulæ. Secunda concluſio. Inter prædictas virtutes nobilior eſt iuſtitia, quàm prudentia, patet ſecundum Scot. quia quando ſunt duæ potentiæ aſpicientes finem, & ea, quæ ſunt ad finem: ſi nobilior eſt habitus vnius, quàm habitus alterius reſpectu finis, ita etiam reſpectu entium ad finem. Intellectus autem, & voluntas ſunt tam finis, quàm entium ad finem. Charitas autem, quæ eſt habitus voluntatis reſpectu finis nobilior eſt fide, quæ eſt habitus intellectus, ergo etiam reſpectu entium ad finem nobilior erit iuſtitia, quæ eſt voluntatis, quàm prudentia, quæ eſt intellectus. Cum ergo Philoſophus præponit prudentiam cęteris virtutibus: *6. Ethic.* hoc intelligendum eſt, aut ratione originis: aut ratione directionis, & non, quòd ſit ſimpliciter nobilior. Tertia concluſio. Virtutes cardinales aliquando ſunt acquiſitæ, & aliquando infuſæ. Prima pars probatur à Bonau. quia eodem modo vnaquæque res generatur, & conſeruatur: ſed huiuſmodi virtutes conſeruantur in nobis, & ad melius promouentur per bonorum operum multiplicationem. Item multi habuerunt huiuſmodi virtutes, quæ nunquam crediderunt in Deum. Secunda pars patet in paruulis baptizatis. Credendum eſt enim, quòd in baptiſmo Deus totam animam mundat, & præficit, tam in his, quæ ſunt finis, quàm in his, quæ ſunt ád finem. Ad argumentum dicendum, quòd licet prudentia ſimpliciter ſit principalior omnibus quantum ad directionem, aliæ tamen ſuas principalitates habent vnaquæque in genere ſuo.

GG

Vtrum virtutes cardinales maneant in patria.

Thom 1.2. *quæſt.* 67. *artic.*1. *&* 2. *Duran.*3. *diſtin.*33. *quæſt.* 4.

SExto quæritur. Vtrum virtutes cardinales maneant in patria, vel euacuentur. Primo arguitur, quòd non maneant, quia cardinales virtutes ſunt minus nobiles, quàm theologicæ: ſed virtutes theologicæ euacuantur vtpote fides, & ſpes, igitur. Secundo argu. Virtutes cardinales pro obiecto habent ea, per quæ peruenitur ad finem vltimum: ergo cum peruentum fuerit ad illum finem ceſſabunt virtutes cardinales. Tertio arguitur. Dicit Apoſto. Scientia deſtruetur, ergo & prudentia. Contra. Virtutes cardinales pleniſſimè fuerunt in Chriſto, qui tamen fuit comprehenſor: ergo manent in ſtatu gloriæ. Notandum ſecundum Thom. quòd ſicut dicit Auguſt. in libro de moribus eccleſiæ: oportet, quòd anima ad hoc quòd poſſit ei virtus innaſci ſequatur Deum, quem ſi ſequimur, bene viuimus: oportet igitur, quòd exemplar humanæ virtutis præexiſtat in Deo: & ſic dicuntur virtutes exemplares: prout autem virtutes ſunt in homine ſecundum conditionem naturæ ſuæ dicuntur polyticę, quia homo naturaliter eſt animal polyticum. Inquantum vero ſunt in homine, prout tendit in diuinam ſimilitudinem dicuntur virtutes purgatoriæ. Inquantum autem ſunt in homine iam aſſecuto diuinam ſimilitudinem, dicuntur virtutes purgati animi. De iſtis autem dicit Macrobius ſic: Plotinus inter philoſophiæ profeſſores cum Platone princeps, quatuor ſunt inquit genera quaternarum virtutum. Ex his primæ politicæ vocantur. Secundæ purgatoriæ, tertiæ autem iam purgati animi, quartæ exemplares. Et vlterius dicit. Paſſiones polyticæ virtutes molliunt, id: eſt ad medium reducunt: ſecundæ ſcilicet purgatoriæ auferunt, tertiæ quæ ſunt purgati animi obliuiſcuntur, quartæ ſcilicet exemplares nephas eſt ad paſſiones nominari. Loquitur autem de paſsionibus, prout ſignificant quoſcunque inordinatos motus. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. In prima manent virtutes cardinales, vt

1. Cor. 6.

1.2.q.61.ar.1

2. Super ſomnium Scipio.

ſunt virtutes purgati animi. Patet auctoritate Bedæ quam Magiſt. ponit, qui dicit, quòd poteſtates cœli quatuor virtutibus ſunt præ claré, fortitudine, temperantia, prudentia, & iuſtitia. Certum eſt autem, quòd non ſunt ibi vt polyticæ, aut purgatoriæ: ergo ſunt virtutes purgati animi. Et ſi quæras an poſſint reperiri in viatore virtutes purgati animi. Dicendum ſecundum Thom. quòd ſic in aliquibus perfectiſſimis in hac vita, ſed multo excellentius ſunt in beatis. Vbi ſecundum, quòd dicit Aug. iuſtitia excludit omnem obliquitatem. Prudẽtia autem errorem. Fortitudo omnem moleſtiam. Temperantia omnem libidinum repugnantiam. Ad primum argumentum dicẽdum, quòd licet virtutes cardinales ſint minus nobiles quàm theologicæ ex parte obiecti: tamen quantum ad modum mouendi, & habilitandi fides, & ſpes imperfectionem important, quæ repugnant ſtatui gloriæ pro eo quòd habilitant, reſpectu abſentis tantum, & non præſentis. Non ſic autem cardinales. Ad ſecundùm argumẽtum dicendum, quòd illa ad quæ ordinat virtus cardinalis, non ceſſabunt in patria: immo manebunt multo melius ordinata. Ordinant enim huiuſmodi virtutes, & ad ſe, & ad proximum: talis autem ordinatio neceſſaria eſt ad hoc, quòd homo rectè ordinetur in Deum: & ideo peruento in finem remanebunt huiuſmodi virtutes. Ad tertium argumentum dicendum, quòd ſcientia ceſſabit non quantum ad habitum: ſed quantum ad motum vtẽdi habitu, qui attenditur per collationem, & diſcurſum. Poteſt etiam dici, quòd ſcientia de qua loquitur Apoſtolus, non eſt nobilior, quàm ſit habitus virtutum cardinalium. Et ideo conſequentia non valet. 3.di.33.

Vtrum virtutes morales ſint in voluntate, ſicut in ſubiecto.

Scot. 3. diſt. 33. quæſt. 1.

SEptimo quæritur. Vtrum virtutes morales ſint in voluntate ſicut in ſubiecto. Primo arguitur, quòd non, quia dicit philoſophus primo Ethicorum, quòd ſunt in parte rationali animæ. Et Commentator exponit, quòd 1. *Ethic.*

ſunt in ea parte, quæ eſt media inter plantatiuam, & rationalem: ſed talis non eſt voluntas, immo appetitus ſenſitiuus. Secundo arguitur. philoſophus ponit fortitudinem in appetitu ſenſitiuo. Tertio argu. Dicit philoſophus.3. politicę. quòd ratio dominatur appetitui inferiori principatu politico, id eſt ciuili: ita quòd appetitus ille poteſt contra moueri: ergo ad hoc, vt delectabiliter moueatur à ratione recta neceſſarium eſt in illo ponere tales habitus. Quarto arg. Fortitudo, & temperantia dicuntur eſſe in iraſcibili, & concupiſcibili, hæc autem non diſtinguuntur in voluntate: ſed tantum in appetitu ſenſitiuo, quia conditiones quas reſpiciunt, ſcilicet bonum arduum, & bonum delectabile, non per ſe variant obiectum voluntatis, ſed tantum bonum ſenſibile. Quinto arguitur. Dicit philoſophus in fine primi ethicorum, virtutes eſſe in eo, quod eſt perſuaſibile à ratione: huiuſmodi autem eſt appetitus ſenſitiuus, igitur. Contra virtus habet pro per ſe obiecto bonum honeſtum, id autem eſt per ſe obiectum voluntatis. Primo notandum, quòd aliqui dicunt philoſophum ſenſiſſe virtutes morales eſſe in parte ſenſitiua excepta iuſtitia: huiuſmodi enim virtutes ſunt circa paſſiones. Paſſiones autem ſunt in appetitu ſenſitiuo: non autem in voluntate. Item ſi eſſet virtus moralis in voluntate acquiſita ex actibus voluntatis: ſequitur, quòd angelus poſſit acquirere virtutes morales, quod videtur inconueniens, & contra philoſophum: vbi manifeſte negat ab eis tales virtutes. Sed cõtra hanc opinionem arguit Scotus in tertio: diſtinctione xxxiij. primo per philoſophum primo politicorum. Neceſſe eſt inquit principantem habere virtutem, vt rectè principetur, & principaliorem, quàm in ſeruo, vt rectè ſubiiciatur, & applicet ad partem ſuperiorem, & inferiorem in anima. Item philoſophus volens inquirere diffinitionem fœlicitatis circa medium primi Ethicorum, dicit ſic: Separandum ergo nutritiuam, & augmentatiuam ſequens autem ſenſitiua eſt, quæ videtur communis homini, & omni animali. Relinquitur ergo operatiua quidem rationem habentis, hoc quidem, vt bene perſuaſibile, à ratione, hoc autem vt habens, & intelligens. Conſtat autem, quòd per intelligens intelligit intellectum, &

3. Poli.

Ethic. 12.

perſuaſibile à ratione intelligit voluntatem, quia iam excluſit partem ſenſitiuam ab operatione hominis ſecundum quòd homo. Et cum arg. quòd paſſiones ſunt in appetitu ſenſitiuo, &c. Dicendum quòd paſſiones etiam ſunt in voluntate ſecundum Auguſt. Prætercea moderatio paſſionum in appetitu ſenſitiuo magis poteſt competere voluntati quæ libere agit quàm appetitui ſenſitiuo qui patitur ab obiecto, vel ſibi coagit quantum poteſt. Ad aliud autem argumentum concedi poteſt quòd ſi Angelus eſſet non habens in voluntate virtutes morales, poſſent in eo generari ex multis rectis electionibus nō quidem circa paſſiones in appetitu ſenſitiuo ſibi inexiſtentes vel poſsibiles in eſſe, ſed ſolum circa tales paſſiones in vniuerſali oſtenſas per intellectum, qua oſtenſione poſita, & dictato quid eſſet eligendum ſi poſſibile eſſet eas haberi, voluntas eius conſonat tali dictamini ex multis electiombus poſſet habere habitum moralem rectum: Et hoc modo conſequenter poſſet dici in Deo eſſe rationem virtutum moralium ſicut in eo conceditur charitas ſine accidentalitate eius. Et cum dicitur hoc eſſe contra philoſophum: dicit Sco. quòd ita fortè negaret ab angelis omnem habitum accidentalem, ſi ſecundum aliquos poneret eos naturaliter beatos. Aliter autem poteſt reſponderi ad arg. vt dicit Sco. negando conſequentiam, quia virtus non eſt niſi circa bonum difficile: bonum autem tale quod ponitur obiectum virtutis moralis non eſt difficile niſi habenti appetitum ſenſitiuum, qui natus eſt ferri in oppoſitum illius boni. Secundo notandum quod ſicut di. Sco. vbi ſupra licet voluntas ſine habitu, poſſet in actum rectum & moraliter bonum: nec tantum hoc ſed etiam intellectus poteſt in rectum iudicium ſine omni habitu intellectuali. Primus enim actus rectus tam intellectus quam voluntatis præcedit habitum: ex eo enim generatur quicquid primo ineſt de habitu: tamen ſicut in intellectu per primum actum vel per plures rectè elicitos generatur habitus prudentiæ, ita etiam per ipſum rectum eligere generatur in voluntate virtus inclinās ad rectè eligendum, quod patet, quia prius naturaliter eligit voluntas quàm ipſa ratio aliquid imprimat appetitui ſenſitiuo. Ratio enim non videtur attingere appetitum

De ciui. Dei lib.13. c.5. 6.

ſenſitiuum niſi mediante voluntate, quæ eſt propriè appetitus rationalis. Voluntas autem prius vult aliquid in ſe quàm imperet potentiæ inferiori, ergo in illo priori voluntas cum ſit indeterminata & determinabilis, ſicut & intellectus poteſt generare in ſeipſa ex rectis electionibus habitum inclinantem ad rectè eligendum. Et hic habitus propriiſſimè erit virtus, quia propriiſſimè eſt habitus electiuus inclinans ad rectè eligendum. Poteſt tamen concedi quòd voluntas imperans appetitui ſenſitiui pōt in eo ex imperiis rectis derelinquere aliquem habitū inclinantem ad hoc, vt appetitus ſenſitiuus delectabiliter moueatur ad ſenſibilia ex imperio voluntatis, qui habitus licet non ſit propriè virtus, quia non eſt electiuus, nec inclinans ad electiones. Poteſt tamen cōcedi aliquo modo eſſe virtus, quia inclinat ad ea, quæ ſunt conſona rationi rectæ. Sed inſtari poteſt contra prædicta, quia ſi virtus moralis eſſet in voluntate, ipſa eſſet nobilior quàm prudētia, quia nobilioris perfectibilis nobilior eſt perfectio: conſequens eſt contra philoſophum, igitur. Item argu. contra aliud membrum, quia ſi ex hoc ſolo quòd appetitus ſenſitiuus mouetur ab imperio voluntatis poteſt in ea generari qualitas inclinans ad ſimiles actus, & illa ſit virtus, igitur. pari ratione in parte corporis frequenter mota ex imperio poteſt generari habitus moralis, & etiā in inanimatis, quibus voluntas vtitur. Ad primum dicit Scotus, quòd ſimpliciter circa idem obiectum nobilior eſt electio recta, quàm dictamen rectum: & per conſequens habitus generatus ex electionibus rectis nobilior eſt ſimpliciter habitu generato ex dictaminibus rectis. Philoſo. tamen præfert prudentiam pro quanto habet rationem regulæ & menſuræ: & ipſa, vel actus eius generatione præcedit actum, vel habitum virtutis moralis, ſed non ſequitur, quòd ſit ſimpliciter dignior. Ad aliud concedi poteſt, quòd in parte corporis poteſt eſſe aliqua virtus videlicet qualitas habilitans ad bonū opus ſicut in manu ſcriptoris, & pictoris. Hoc etiam conceditur de irrationali puta de equo aſſuefacto ad aliquos actus, ſed in rebus inanimatis hoc non inuenitur. Nō enim ex cōſuetudine proiicitur facilius lapis ſurſum. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Omnes virtutes morales pro-

priiſſime loquendo de virtute ſunt ſubiectiuę in voluntate rationali: patet, in eo eſt virtus moralis ſubiectiuę in quo eſt electio, quia ſecundum philoſophum. Eius eſt actus cuius eſt habitus,& econtra,ſed electio ſolum eſt voluntatis, vt elicientis,& intellectus, vt dirigẽtis: ergo virtutes morales ſunt in voluntate, ſicut intellectuales ſunt in intellectu. Item concluſionem ſic probat. b. Bona. quòd virtus eſt principium operis laudabilis: ergo eſt in illa potentia circa cuius actum conſiſtit laus. Talis autem eſt liberum arbitrium, igitur. Ad primum: ſecundum & tertium argumenta dicit Sco. quòd omnes tales auctoritates affirmant, quod in appetitu ſenſitiuo eſt quædam qualitas,quę poteſt dici virtus,licet minus propriè,quàm illa,quæ in eſt voluntate inclinans ad electionẽ. Ad quartum argumentum dicit Scotus,quòd iraſcibilis,& concupiſcibilis ſunt non tantũ in appetitu ſenſitiuo, ſed etiam in voluntate,& ita inueniri poteſt diſtinctio ex parte obiectorum comparando ad voluntatem, ſicut comparãdo ad appetitum ſenſitiuum. Ad quintum argumẽtum dicit Scotus, quod philoſophus aliquando vocat obedientiale rationi appetitum ſenſitiuũ, aliquando autem voluntatẽ. Et ſicut obedientiale rationi dupliciter dicitur, ita & rationale accipitur dupliciter. Vno modo ſtrictè,& primo, & ſic conuenit ſoli intellectui. Alio modo non ſtrictè,nec primo, ſed tamen ſimpliciter, & ſic conuenit etiam voluntati Appetitui autem ſenſitiuo non cõuenit per eſſentiam,ſed tranſumptiuè,igitur,illud medium,quod eſt voluntas nunc vocatur rationale ab vno extremo, nunc obedientiale rationi ab alio. Stricte enim accipiendo rationem voluntas eſt perſuaſibilis à ratione,& accipiendo rationem, vt diuiditur contra ſenſum, ipſa voluntas eſt rationalis. appetitus autem ſenſitiuus non eſt perſuaſibilis ratione, ſed obedientialis rationi. Et hæc verba ſunt ponderanda, quia liberum arbitrium bene eſt perſuaſibile.appetitus autem ſenſitiuus,quia non eſt liber,non eſt perſuaſibilis,ſed obedientialis imperio voluntatis. *In lib. de ſomno & vig.*

Vtrum ponenda ſint tres virtutes Theologicæ *diſtinctæ.*

D. Thom. 1.2. q. 63. ar.3. Dur.3.d.33.q 6.

OCtauo quæritur. Vtrum ponendæ ſint tres virtutes Theologicæ à moralibus,& intellectualibus diſtinctæ? Primo arguitur, quòd nullæ ſint virtutes Theologicæ,quia ſecūdum Philoſophum: virtus eſt diſpoſitio perfecti ad optimum.Dico autem perfectum,quod eſt diſpoſitum ſecundum naturam,ſed id,quod eſt diuinum,eſt ſupra naturā hominis: ergo virtutes Theologicæ non ſunt virtutes hominis.Secundo arguitur. Virtutes Theologicæ ſunt perfectiores intellectualibus, & moralibus, ſed inter intellectuales virtutes fideles non ponitur, ſed eſt aliquid minus virtute.Et ſimiliter ſpes non ponitur inter morales, ergo nec debent poni virtutes Theologicæ. Tertio arguitur. Inter intellectuales virtutes ponitur ſapientia,quæ eſt de diuinis, ergo virtus Theologica non
1.Cor.13. diſtinguitur ab intellectuali. Contra.j. ad Cor.xiij. Nunc autem manent fides, ſpes, & charitas. Primo notandum
1.2.q.62. ſecundum Thomam,quòd quia beatitudo vltima excedit proportionem naturæ humanæ, ideo oportet, quòd homini dentur diuinitus aliqua principia, per quæ ordinetur ad huiuſmodi beatitudinem. Et huiuſmodi principia dicuntur virtutes Theologicæ. Tum, quia habet Deum pro obiecto.per eas enim rectè ordinamur in Deū.Tum, quia à ſolo Deo in nobis cauſantur. Tum, quia ſola diuina reuelatione in ſacra ſcriptura huiuſmodi virtutes traduntur. Secundo notandum ſecundum Thomam vbi ſupra, quòd quia homo ordinatur ad beatitudinem ſupernaturalem per intellectum & voluntatem, ideo quantum ad intellectum oportuit homini dari aliqua principia ſupernaturalia,quæ non poſſunt naturali lumine capi, de quibus eſt fides.Ad voluntatem autem duo pertinent, ſcilicet motus in finem,quantum ad hoc datur homini ſpes, & vnio quædam ſpiritualis, per quam quodāmodo transferatur in finem, quod fit per charitatem. Ordine autem generationis fides præcedit ſpem, & ſpes charitatem ſecundum actus ſuos, quia oportet, quòd intellectus prius apprehendat per fidem ea,quæ ſperat. Ex hoc autem ipſo, quòd homo ſperat de aliquo procedit ad amandum

ipſum. Ordine vero perfectionis charitas præcedit fidē, & ſpem, quia tam fides, quam ſpes per charitatem forma-tur, & perfectionem virtutis acquirit. Sic enim charitas mater eſt omnium virtutum. Tertio notādum ſecundum Thomam, quòd virtutes Theologicæ cum reſpiciant idem obiectum proprium, ſcilicet Deum, non poteſt dici vna maior alia propter maioritatem obiecti, ſed ex eo, quòd vna ſe habet propinquius ad obiectum, quàm alia, & hoc modo charitas eſt maior aliis. Nam aliæ important in ſui ratione quandam diſtantiam ab obiecto. Eſt e-nim fides de non viſis. Et ſpes de non habitis. Sed charitas eſt de eo, quod iam habetur, eſt enim amatū quodam modo in amante, & etiam amans per affectum trahitur ad vnionem amati, propter quod primæ Iohan. iiij. dicitur. Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Tres ſunt virtutes Theologicæ à moralibus, & intellectualibus diſtin-ctæ, quod ſint Theologicę, patet ex primo notabili, quòd ſint tres, patet ex ſecundo, quòd autem diſtinguantur à moralibus, & intellectualibus probat Thomas, quia habet pro obiecto finem vltimum, prout humanæ rationis cognitionem excedit. Obiectum autem aliarum eſt aliquid, quod humana ratione comprehendi poteſt. Ad primum argumentum dicit Thomas, quòd virtutes Theologicæ excedunt naturam eſſentialem hominis, ſed tamē conueniunt homini ſecundum naturam participatam, inquantum homo quodammodo fit particeps diuinæ naturæ. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd habere fidem & ſpem de his, quæ ſubduntur humanæ poteſtati deficit à ratione virtutis, ſed habere fidem & ſpem de his, quæ ſunt ſupra facultatem humanæ, excedit omnem virtutem homini proportionatam, ſecundum illud primæ ad Corinth. j. Quod infirmum eſt Dei fortius eſt hominibus. Ad tertium argumentum dicendum, quòd ſapientia, quia à Philoſopho ponitur virtus intellectualis, conſiderat diuina, ſecundum quòd ſunt inueſtigabilia à ratione humana. Theologica verò virtus eſt circa ea, ſecundum quòd rationem humanam excedunt.

1.2.q.36.ar.3.

1.Ioh.4.

Vtrum omnis virtus conſiſtit in medio.

D. *Thom.*1.2. *q.* 64. *ar.*1.& 3 *Duran.*3.*d.*33.*q.*3.

NOno quæritur. Vtrum omnis virtus, ſiue moralis, ſiue intellectualis, ſiue Theologica conſiſtat in medio? Primo arguitur, quod nulla virtus cõſiſtat in medio, quia dicit Philoſophus, ꝙ virtus eſt vltimum potentiæ, igitur. Secundo arguitur, quod non omnis virtus moralis ſit in medio, quia magnanimitas eſt circa maximos honores, & magnificentia circa maximos ſumptus, vt dicit Philoſo. Tertio arguitur, ꝙ virtus intellectualis non conſiſtat in medio, quia dicitur, quòd virtus moralis conſiſtit in medietate determinata à ratione, prout ſapiens determinabit. Si igitur virtus intellectualis iterum conſiſtat in medio, oportet quod ſibi determinetur medium per aliquam aliam virtutem, & ſic procederetur in infinitum in virtutibus. Quarto arguitur, quod virtus Theologica cõſiſtat in medio, quia bonum aliarum virtutum cõſiſtit in medio, ſed virtus Theologica excedit in bonitate alias virtutes, igitur. Quinto arguitur. Spes eſt inter deſperationem, & præſumptionem. ſimiliter fides incedit media inter duas hæreſes, vt Boetius dicit, igitur. Contra. De virtute morali dicit Philoſophus, quòd eſt habitus electiuus in medietate exiſtẽs. Et de virtute intellectuali, ſic arguitur, quia ars eſt virtus intellectualis, & tamen artis eſt aliquod medium, vt dicit Philoſophus ibidem. De Theologica autem arguitur, quòd non ſit in medio, quia circa Deum, qui eſt obiectum virtutis Theologicæ non contingit peccare per exceſſum. Primo notandum ſecũdum Thomam, quòd bonum cuiuſlibet regulati conſiſtit in hoc, quod conformetur regulæ ſuæ. malum autem per diſcordiam à regula, vel menſura, quod contingit, vel ſuperexcedendo menſuram, vel ab ea deficiendo. Manifeſtũ eſt autem, quod inter exceſſum, & defectum medium eſt æqualitas, ſiue conformitas. Virtus autem moralis perficit appetitum, & ipſum mouet ad bonum, circa determinatam materiam. Regula autem motus appetitui circa appetibilia eſt ipſa ratio. Vnde manifeſtè patet, quòd virtus cõſiſtit in medio, id eſt in medio, quod à ratione po-

*1. de cœlo t. c.*13.

Ethic. lib. 4.

Ethic. lib. 2.

Boet. lib. de duabus natu.

Ibidem.

Ibidem.

1.2. *q.*64. *ar.* 1.

nitur in aliqua materia. Quandoque tamen contingit, quòd medium rationis, eſt etiam medium rei, ſicut eſt in iuſtitia: non ſic autem eſt in aliis virtutibus moralibus. Cuius ratio eſt, quia iuſtitia eſt circa operationes, quæ fiunt in rebus exterioribus, in quibus rectum debet inſtitui ſimpliciter, & ſecundum ſe. Aliæ vero virtutes morales conſiſtunt circa paſſiones interiores, in quibus non poteſt rectum conſtitui eodem modo, propter hoc, quòd homines diuerſimode ſe habent ad paſſiones. Et ideo oportet, quod rectitudo rationis in paſſionibus inſtituatur per reſpectum ad nos, qui afficimur ſecundum paſſiones. Secundo notandum ſecundum Thomam vbi ſupra, quod bonum virtutis intellectualis eſt verum. Verum autem noſtri intellectus eſt, ſicut menſuratum à re. Res enim eſt menſura noſtri intellectus, vt dicit Philoſophus. Bonum *9. Metaph.* ergo virtutis intellectualis eſt, in quodam medio per cõformitatem ad rem ipſam, ſecundum quòd dicit eſſe, quod eſt, vel non eſſe, quod non eſt. Exceſſus autem eſt ſecundum affirmationem falſam, & defectus ſecundum falſam negationem. Prudentia tamen vltra medium, quod habet per conformitatem ad rem. Habet etiam idem medium, quod eſt virtutis moralis, ita quòd iſtud mediũ eſt prudentiæ, vt regulantis, & menſurantis, virtutis autem moralis, vt menſuratæ, & regulatæ. Tertio notandũ ſecundum Thomam vbi ſupra, quòd virtutis Theologicæ, duplex poteſt intelligi menſura. Vna ſecundum ipſam rationem virtutis, & illa eſt ipſe Deus. Fides enim noſtra regulatur ſecundum veritatem diuinam. Spes autem ſecundum magnitudinem omnipotentiæ, & pietatis eius. Charitas autem ſecundum bonitatem eius. Iſta autem menſura excedit omnem humanam facultatem. Vnde non poteſt homo tantum diligere Deum quantum diligibilis eſt, nec tantũ credere, aut ſperare in ipſum quantum debet, ideo non poteſt ibi eſſe exceſſus, & ſic bonum talis virtutis non conſiſtit in medio, ſed tanto eſt melius, quanto magis acceditur ad ſummum bonum. Alia vero menſura, vel regula virtutis Theologicæ eſt ex parte noſtra, quia & ſi non poſſumus ferri in Deum quantum debemus: debemus tamen ferri in ipſum credendo, ſperando, & amando ſecundum menſuram noſtræ conditionis.

Vnde per accidens in virtute Theologica poteſt conſiderari medium,&extrema ex parte noſtra His pręmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones.Prima eſt. Omnis virtus moralis conſiſtit in medio rationis,non autem in medio rei præter iuſtitiam, patet ex primo notabili. Secunda concluſio. Omnis virtus intellectualis conſiſtit in medio per conformitatem ad rem ipſam, patet ex ſecundo notabili. Tertia concluſio. Virtutes Theologicæ ſecundum propriam rationem non conſiſtunt in medio, licet bene per accidens ex parte noſtra,patet ex tertio notabili . Ad primum argumentum dicendum, quòd ſi cōparetur virtus moralis ad rationem,quæ eſt regula eius,ſic habet rationem vnius extremi,quod eſt conformitas.Exceſſus vero & defectus habet rationem alterius extremi, quod eſt difformitas . Si verò comparetur ſecundum ſuam materiam,ſic habet rationem medij inquātum paſſionem, vel operationem reducit ad regulam rationis. Vnde patet, quòd primo modo habet rationem vltimi.Ad ſecundum argumentum dicendum,quòd licet illę virtutes ſint circa maximum ſecundum quantitatē abſolutam eius,in quod tendunt,tamen per comparationem ad alias circunſtantias habent rationem medij, quia tendūt in obiectum ſecundum regulam rationis, id eſt vbi oportet, & quando, & propter quod, & non plus, nec minus . Ad tertium argumentum dicendum , quòd non eſt neceſſe procedere in infinitum, quia regula virtutis intellectualis nō eſt aliquod genus virtutis, ſed ipſa res . Ad quartum argumentum dicendum,quòd bonum virtutum intellectualium & moralium conſiſtit in medio per cōformitatem ad menſuram,quam tranſcendere cōtingit, quod non eſt in virtutibus Theologicis per ſe loquendo . Ad quintum argumentum dicendum , quòd ſpes eſt media inter præſumptionem,& deſperationem non ex parte obiecti, ſcilicet Deus,cuius bonitas eſt infinita, circa quam nō poteſt eſſe ſuperabundantia ſpei . Sed ex parte noſtra inquantum dicitur aliquis præſumere,quia ſperat à Deo bonū,quod excedit ſuam cōditionem,& deſperare dicitur, quia non ſperat,quod ſecundum ſuam cōditionem ſperare poſſet. Similiter fides eſt media inter cōtrarias hæreſes non per comparationem ad obiectum,quod eſt Deus, cui nō po-

teſt aliquis nimis credere, ſed inquantum mediat inter opiniones humanas contrarias.

Vtrum virtutes ſint ad inuicem connexæ.

Scot.3.d.36.q.1.Thom.1.2.q.65 art.1.Dur.3 d.36.q.1.

DEcimo quæritur. Vtrum virtutes ſint ad inuicẽ connexæ, & æquales? Primo arguitur, quòd non, quia aliquis poteſt eſſe naturaliter inclinatus ad actum vnius virtutis,&nõ alterius,ergo facilius exercitari poterit circa illos actus, ad quos inclinatur, quàm circa alios, & ſic habere virtutem circa hos,& non circa illos.Secundo arguitur. Ratione exiſtente erronea,poteſt voluntas elicere actum contra iudicium eius, igitur ex talibus electionibus generari poteſt virtus moralis, & tamen in intellectu non generatur prudẽtia, quia non rectè dictat, ergo virtus moralis poteſt eſſe ſine prudentia. Tertio arguitur. Intellectu rectè dictante,voluntas poteſt non eligere dictatum,ſed oppoſitum eius,ergo ex ſic frequẽter dictari generabitur prudẽtia in intellectu, nec tamen virtus moralis in voluntate. Quarto arguitur. Actus contemnendi omnia propter Deum eſt arduus & cõſonus rationi,ergo ad illum poteſt eſſe virtus inclinans,talis ergo ſic cõtemnens,habet illam virtutem, & tamen non poteſt habere liberalitatem,quia non habet materiam eius. Quinto arguitur. Innocentes non habent virtutem pœnitentiæ, coniugati etiam non habent virginitatem: igitur. Sexto arguitur. Vitia non ſunt ad inuicẽ connexa,ergo nec virtutes.Contra eſt Philoſophus. Et Ambroſius dicit ſuper Lucam. Connexæ ſibi ſunt concathenatęque virtutes, vt qui vnam habet, plures habere videatur. Et Auguſtinus dicit, quòd virtutes, quæ ſunt in animo humano nullo modo ſeparantur ab inuicem.Et Gregorius dicit 13.Mor. quòd vna virtus ſine aliis,aut omnino nulla eſt, aut imperfecta. Primo notandum, quòd aliqui dixerunt, quòd virtutes acquiſitæ in eſſe quidem imperfecto connexionem non habent,quia ſcilicet poteſt aliquis exercitari in actibus vnius,& non alterius, ſed in eſſe perfecto connexionem habent. Quod probatur,quia non eſt virtus verè

Ethic.lib.6. Amb.ſuper Lucam. De Trinit. lib.6. Gregor.13. Moral.

perfecta, quæ in contrarium fini ſuo obliquari poteſt, ſecundum quod dicit Auguſtinus in ſermone de operibus miſericordiæ. Charitas, quæ deſeri poteſt nunquam vera fuit, ſed ſi vna virtus eſſet ſine aliis, poſſet obliquari circa fines aliarũ, igitur non eſt vera virtus. Probatio minoris, quia vna virtus non firmat voluntatem circa illa appetibilia, quæ non per ſe reſpicit. Exemplum habens temperantiam, & non fortitudinem non firmatur circa terribilia ſuſtinenda. Si ergo ſibi præſentetur terribilia: puta, ꝙ ſuſtineat mortem, vel quòd fornicetur, poteſt obliquari circa terribilia, & per conſequens circa ea, quæ ſunt temperantiæ: talis enim potius eliget non ſuſtinere mortem, quàm non fornicari, quia nõ eſt firmatus circa illam paſſionem terribilem. Item virtutis eſt delectabiliter operari: ſed vna virtus ſine alia non eſt principium operandi delectabiliter: ſicut patet in exemplo prædicto: igitur. Item virtus perfecta perducit ad finem virtutis, quia perfectio in moralibus eſt perducere ad finem: ſed vna virtus ſine alia non perducit ad finem: igitur. Contra aliam opinionem ſic argui poteſt ſecundum Scotum, quia ſicut à principio potuit aliquis ſe exercitare ſecũdũ actus vnius virtutis, & non alterius: multomagis cũ habuerit aliqualem habitum vnius virtutis, & non alterius: ergo poterit acquirere ſibi vnam virtutem perfectam, & non aliam. Confirmatur, quia poteſt non occurrere ſibi opportunitas agendi circa materiam alterius virtutis: nec inclinatur ad hoc, ſicut ad illud, cuius habet habitum. Dicunt ergo alij aliter, & melius, quòd poſſibile eſt habitum perfectum acquiri circa obiectum vnius abſque acquiſitione alterius habitus: ſed ille quantumcunque intenſus non habet rationem virtutis niſi ſit conformis aliis virtutibus acquiſitis. Sed hoc improbat Scotus, vbi ſuprà: quia ratio habitus virtuoſi vltra naturã habitus non requirit niſi conformitatem ad rectam rationem: & ſecundo Ethicorum, quę poteſt eſſe ſine concordia aliarum virtutum. Præterea ex hoc ſequeretur, quòd quælibet virtus, vt aliam concomitans eſſet alteri ratio eſſendi virtutem, quod eſt falſum, quia ſequeretur, quòd aliqua erit virtus antequam ſit virtus: & ita nulla prima virtus: & per conſequens nulla virtus. Si autem dicatur ad hoc, quòd vna virtus in ratione,

qua eſt talis habitus præcedit aliam, ſed non in ratione, qua eſt virtus. Cõtra:quia tunc ſequitur,quòd vnus actus generabit omnes virtutes morales in eſſe virtutis, quod videtur incõueniens:& patet cõſequentia,quia per actum generatiuum virtutis poſterius acquiſitæ omnes priores rationem accipiunt virtutis. Præterea, quia materiæ ſpecierum eiuſdem generis magis videntur connexæ, quàm diuerſorum generum,ſed ſpecies eiuſdem generis virtutis,non ſunt connexæ: puta virginitas, & caſtitas coniugalis:ergo nec virtutes diuerſorum generum. Dicit ergo Scotus,quòd virtutes morales:nec ſecundum ſua genera, quę communiter aſſignantur iuſtitia,fortitudo,& temperantia:nec ſecundum illa generaliora, quæ ſunt virtutes diſponentes affectum hominis ad ſeipſum, vel ad alium ſunt neceſſario connexæ. Vna enim virtus non eſt totalis hominis perfectio,ſed partialis: quando autem ſunt plures perfectiones partiales, idem poteſt eſſe ſimpliciter perfectum ſecundum vnam, & ſimpliciter imperfectum ſecũdum aliam,ſicut poteſt vnus homo eſſe ſummè diſpoſitus,quo ad viſum, vel guſtum, nihil habendo de auditu: ergo poteſt aliquis eſſe ſimpliciter tẽperatus parum, aut nihil habendo de fortitudine. Non tamen erit ille ſimpliciter moralis,& perfectè,ſine aliis virtutibus moralibus: ſicut aliquis nõ eſt perfectè ſentiens ſimpliciter,ſine omnibus ſenſibus. Sed tamen non audiens poteſt eſſe ſimpliciter videns. Et per hoc patet reſponſio ad quædam tacta pro prima opinione. Ad primũ enim cùm dicitur,quòd virtus poſſet obliquari,hoc falſum eſt de virtute: licet habens virtutem obliquari poſſit ex defectu alterius virtutis reſpectu materię illius alterius virtutis. Ad illud autem de delectabiliter operari, dicendum, quòd quantum ad illam materiam præciſè ſumptam delectabiliter operatur:ſed non eſt ſibi delectabile ſubire terribilia:quia circa illa non eſt ordinatus. Ad aliud autem dicendum, quòd vna virtus non perducit perfectè ad finem virtutum, ſicut nec vnus ſenſus perducit hominem ad perfectum actum ſentiendi:tamen quęlibet virtus quantum in ſe eſt,ſufficit ad perfectionem talis virtutis,& ſic quãtum in ſe eſt perducit in finem:licet non ſimpliciter ſufficienter perducat ad finem. Ad illud autem quod in primo argumento ad-

ducitur de Auguſtino : quòd charitas quæ deſeri poteſt nunquam vera fuit. Oportet ſic exponere, quòd ille qui primo habuit charitatem, & poſtea peccauit mortaliter, licet in eo verè fuerit charitas, dicitur tamen non vera charitas, id eſt non verè coniungens fini, ſcilicet beatitudini. Et ſi inſtet aliquis iterum per Gregor. xix. Moral. dicentem : Vna virtus ſine aliis, vel non eſt virtus, vel omnino non eſt. Dicit Scotus, quòd loquitur ibi Gregor. de virtutibus, prout ſunt principia merendi. Non enim meremur per vnam non concomitãte alia, vel ſaltem oppoſito alterius inexiſtente. Secundo notãdum ſecundum Scotum, vbi ſuprà, quòd rectum dictamen ſimpliciter ſtare poteſt in intellectu abſque recta electione illius dictatu in voluntate:& ſic generaliter prudentia ſine habitu virtutis moralis. Vnde Auguſt. ſuper illud Pſalmiſtæ. Fortè viuos deglutiſſent nos: dicit. Viui ſorbentur, qui ſciunt malum eſſe, & conſentiunt. Idem ſuper illud Pſalm. Fiat menſa eorum coram ipſis, &c. Ecce norunt muſcipulam, & pedem ponunt. Et ſi tunc quæritur quomodo malitia excæcat intellectum : cùm dicat idem Auguſtinus ſuper illud Pſalm. Loquetur ad eos in ira ſua. Obumbratio mẽtis ſequitur eos qui legem Dei tranſgrediuntur Poteſt dici, quòd excæcat dupliciter, videlicet priuatiuè, quia voluntas auertit intellectum à conſideratione recta. Et poſitiuè præcipiendo intellectui cõſiderare illa, quæ neceſſaria ſunt ad conſequendum finem intentum contra dictamen rectę rationis. Poteſt enim voluntas ſibi præſtituere malum finem, & intellectum præcipere inuenire media neceſſaria ad conſequendũ illum finem. Sicut ergo ex imperio voluntatis bene eligentis, generatur in intellectu bene dictante circa media ad illum finem bene electum perquirendum habitus qui eſt prudentia: ita voluntate malè eligente habitus acquiſitus ex dictamine circa ea quæ ordinantur ad malum finem electum eſt error, & habitus directè oppoſitus habitui prudentię:& poteſt vocari imprudentia : non tantùm priuatiuè, ſed poſitiuè, & contrariè. Voluntas ergo mala excæcat non quidem faciendo errare circa complexa : ſed faciendo intellectum habere habitum conſiderando aliqua media ordinata ad malum finem:& totus ille habitus eſt error in agibilibus: licet

Moral 19.

licet non ſit error deceptiuus quantum ad conſiderationem ſiue ſpeculationē. Sed aliud dubium occurrit, ſi non neceſſario ſimul generetur habitus rectus intellectiuus, & habitus bonus appetitiuus: quia contingit bene dictare circa aliqua non bene agendo circa illa. An habitus intellectualis ſine virtute morali ſit prudentia. Dicēdum quod poſſet poni duplex habitus intellectualis circa agibilia rectus, & neuter eſſet prudentia. Vnus quidem qui præcederet rectam electionē finis in particulari. Alius autem ſequens electionem boni finis etiam in particulari, vt ſi voluntas eligit caſtè viuere poſſet eſſe habitus rectè dictatiuus de his quæ ſunt ad illum finem: ſed non habens ſecum electionē rectam, tanquam concomitantem: & ille quantum eſt ex parte obiecti eſſet prudentia: eſſet enim recta ratio circa ea quæ ſunt ad finem. Sed deficeret ſibi alia conditio: quia non eſſet concors appetitui recto circa eadem obiecta: cùm tamen dicat Philoſophus, quod prudentia eſt recta ratio confeſſe ſe habens appetitui recto: ſecundum ergo viam iſtam dicēdum eſſet, quòd quicunque habitus in intellectu: licet practicus, & rectus ſiue circa finem aut vniuerſalem, aut particularem, ſiue circa media neceſſaria ad conſequendum illum finem particularem electū, ſi non cōcomitetur recta electio voluntatis circa media non eſt prudentia ſtrictè loquendo. Et ſi arguatur contra: quia ex hoc ſequeretur prudentiam conſtituere virtutem moralem, & econuerſo: & ita per vnum actū vltimatè generaretur vterque habitus quòd eſt impoſſibile, cùm non poſſit vnus actus eſſe intellectus, & voluntatis. Poteſt dici, quòd licet non ſit neceſſaria conformitas vnius virtutis moralis ad aliam: quia nulla eſt regula alterius: tamen cuiuſlibet eſt neceſſaria cōformitas ad prudentiam: quia de ratione virtutis moralis eſt quòd ſit habitus electiuus ſecundum rectam rationem: & ideo per vnum actū generari poteſt vltimatè, tam virtus moralis quàm prudentia: qui quidem actus generat prudentiam in ratione regulatiui: & virtutē moralem in ratione regulati. Cùm enim per aliquem actū generatur aliquid per ſe in eſſe naturę, poteſt concomitanter illud generari in eſſe relatiuo, & vlterius concomitantur ſuum correlatiuum. Et ſecundum hoc diceretur, quòd vterque habitus

Eth lib. 6.

præcedens electionẽ rectam eſſet quidã habitus ſcientiæ moralis: habitus autẽ propinquè directiuus in agendo quem concomitatur electio recta eſt prudentia. Licet autem iſtud videatur probabiliter dictum: tamen, quia prudentia non ſolùm eſt circa media, ſed etiam circa finem ſaltẽ in particulari: puta circa caſtitatẽ cũ virtus moralis ſemper ſequatur ordine naturæ prudentiam aliquam: ex electione autẽ finis particularis: puta caſtitatis generatur virtus moralis, & ſic iſtam electionẽ præcedit prudentia aliqua: ideo non eſt ſic reſtringenda prudentia vt ſit tantùm habitus circa media. Quod etiam ſic probatur, quia ſi ad dictandum de fine: nulla eſſet prudentia, ſed tantùm de mediis ad finem, nullũ eſſet obiectum à quo eſſet vnitas prudentiæ dictatiuę: ſed eſſent multę prudentiæ dictatiuę de multis mediis ad finẽ ordinatis: vbi tamen eſſet vna virtus moralis ex vnitate finis. Nec obſtat ꝙ dicitur: prudentia eſſe habitũ cõſiliatiuum, & ad fines diſcurſiuum. Nam de finibus propriis virtutũ moralium dictatur diſcurrendo à principio practico ad concluſionem vt à fide vniuerſali ad particularẽ: & ille diſcurſus eſt prima conſiliatio: licet cõmunius dicatur eſſe conſilium de mediis: quòd autẽ dicitur de prudentia, dicitur, eſſe concors appetitui recto non obſtat. Prius enim naturaliter nõ videtur de ratione ſua habere aliquid dependens à poſteriori. Prudẽtia autẽ videtur naturaliter prior virtute morali, quia diffinit ipſam. Cùm ergo dicitur, concors, debet intelligi, id eſt conformatiua rectè praxis ſibiipſi: hoc eſt, quia debet eſſe talis quod quantum eſt ex ſe praxis recta debet ſibi cõformari. Poteſt ergo aliter dici, quòd habitus generatus ex dictaminibus, ſiue circa fines particulares, ſiue circa media ordinata ad illos fines, eſt propriè prudentia, licet non ſequatur electio recta in eodẽ dictante: & ita non erit omnino neceſſaria connexio alicuius virtutis moralis ad prudentiam dictatiuam de ſua materia. Tamen econuerſo ſic, quòd nulla electio poteſt eſſe recta moraliter, niſi ſit concors ſuæ regulæ quæ eſt dictamen rectum: dictamen autẽ rectũ vnum tantùm natum eſt generare prudentiam. Tertio notandũ circa connexionem omnium virtutũ moralium ad vnam prudentiam, quòd

Eth. lib. 6. Philoſ. videtur ponere talem cõnexionem cùm dicit pru-

dentiæ vni exiſtenti omnes inerunt. Dicit autẽ Scot. vbi ſuprà, quòd quantũ ad hoc dici poteſt, quod ſicut ars reſpicit factibilia, ita prudentia agibilia. Sicut ergo diuerſa factibilia requirũt diuerſas artes proprias: ita diuerſa agibilia diuerſas prudentias proprias. Et ſicut aliquis poteſt eſſe moraliter bene affectus circa aliqua agibilia, & malè circa alia: ita etiam in dictando poteſt eſſe habituatus ad rectè dictandum circa iſta, & non circa illa. Qualiter autẽ omnes prudentiæ ſint vnus habitus dicendum, quod ſicut omnes habitus geometriæ pertinent ad habitum vnum non vnitate formali, ſed virtuali: quia videlicet habitus ille qui eſt de primo obiecto formaliter eſt virtualiter omnium quæ cõtinentur in illo primo obiecto, ſed non formaliter: ita habitus quę eſt formaliter alicuius finis in agibilibus eſt virtualiter omnium eorum quorum cognitio practica virtualiter cõtinetur in illo fine, ſed non eſt formaliter omnium illorum. Et ita vna prudentia eſt virtualiter omnium virtutum, & tendendo nomen prudẽtiæ ad habitum illũ, qui eſt intellectus primi principij practici. Et ſecundum hoc poteſt exponi dictũ illud Philoſophi 6. Ethic. vni prudẽtiæ, &c. Vel ſi loquitur de prudentia formali: tunc debet intelligi, quòd illi exiſtenti vni perfectè, non tantùm ſecundum intentionẽ, ſed etiam ſecundũ extenſionẽ omnes inerunt. Nunquam enim perfecta eſt extenſiuè, quantũ poteſt eſſe, niſi ſit perfecta circa omnia illa, ad quæ poteſt ſe extendere, & illa ſunt omnia pertinẽtia ad quaſcunque virtutes morales. Poteſt etiam exponi alio modo auctoritas illa Philoſophi, non de vnitate formali, ſed de vnitate generis: ſic intelligẽdo, quòd vni prudentiæ ſecundũ genus omnes virtutes morales ſunt connexæ. Quarto notãdum, quòd Aug. contra Iulianum videtur dicere, quòd non ſunt veræ, & perfectæ virtutes ſine charitate. Cõtra hoc autẽ videtur eſſe diffinitio virtutis moralis, quæ poteſt perfectè ſaluari in aliquo ſine virtute theologica. Dicit ergo Scot. quòd dici poteſt nullam virtutem inclinare ad finem vltimum, niſi mediante charitate, cuius eſt per ſe reſpicere finem vltimũ: & ideo ſunt imperfectę ſine charitate: iſta tamen imperfectio non eſt earũ ſecundũ propriam ſpeciem, ſed eſt perfectio earum extrinſeca, & ſecundũ hoc dicit Aug. quòd non ſunt verę

6. Ethic.

Cõtra Iulia.

virtutes ſine charitate.Si autem econuerſo virtutes theologicæ præſupponant morales dubium eſt. Et quãtum ad actum manifeſtũ eſt,quòd non . Si enim aliquis de nouo conuertatur in pœnitentia,habet omnes virtutes theologicas,& tamen non morales ſaltem acquiſitas, quod patet, quia non operatur delectabiliter ea, ad quæ inclinat habitus virtuoſus:immo delectabile ſibi eſſet operari ſecundum habitum vicioſum prius acquiſitũ. Si autem dicatur huic in pœnitentia infuſas eſſe virtutes morales , & conſimiliter paruulo in baptiſmo, eo quòd Aug. dicit, ꝙ eas habebit in patria.Dicendum,quòd licet de virtutibus moralibus infuſis multa dicantur, ſcilicet,quòd videntur neceſſariȩ propter modũ: medium,& finem, quia tamen omnis finis quem poſſunt habere ex ſua ſpecie determinatur ſufficienter ex inclinatione charitatis.Modus autẽ, & medium determinantur per fidem incluſam: ideo non videtur neceſſitas ponendi virtutes morales infuſas. Nec videtur neceſſitas dicendi paruulos habere virtutes morales in patria.Charitas enim bene diſponit circa omnia appetibilia.Vnde etiam dicit Auguſt.vbi ſuprà,quòd non oportet paruulos in patria habere omnem ſcientiam in genere proprio:ſed ſufficit eam habere in verbo quæ eſt noticia perfecta . Vel poteſt dici , quòd infunditur eis in inſtanti beatitudinis . Vel etiam,quod poſſunt eas acquirere per actus ſuos . Quinto notandum ſecundum Scot. vbi ſuprà, quod inter virtutes theologicas non eſt neceſſaria connexio.In patria enim manebit habitus, & actus charitatis ſine habitu,& actu fidei,& ſpei. Et in via in peccatore manẽt etiam fides,& ſpes ſine charitate,& ideo ex ratione habituum in exiſtendo non eſt neceſſaria connexio eorum:& per conſequens nec in fieri,ſiue in infuſione.Quȩcunque enim ſeparari poſſunt in eſſe:poteſt Deus ſeparare in fieri,tamẽ ex liberalitate diuina ſimul infunduntur.Si autem quæris vtrum fides,& ſpes ſine charitate ſint virtutes Dici poteſt,quod in ſpecie ſua ſunt perfectȩ, ſed ſine charitate non habent perfectionem vltimam, quam habent in attingendo finem,quæ perfectio præcipuè dici poteſt eſſe in hoc , quod eſt acceptari à Deo ad beatitudinem . Sexto notandum , quod ſicut dicit Scotus de virtutibus intellectualibus planum eſt , quod non eſt

neceſſaria earum connexio, niſi fortè ſint habitus ſubordinati, quales ſunt habitus principiorum, & habitus concluſionum, & in talibus poteſt eſſe prior ſine poſteriori: licet non econuerſo. Septimo notandum ſecundum Bonauenturam in iij.diſtin. xxxvj. quod de virtutibus eſt loqui quadrupliciter. Primo modo quantum ad dignitatem reſpectu obiecti, & ſic vna eſt excellentior altera ſecundum propriam rationem, ſicut theologicæ, quàm cardinales. Secundo modo quantum ad feruorem, & facilitatem reſpectu proprij actus, & ſic non eſt neceſſe, quod adæquentur in eodem. Liberum enim arbitrium magis feruet ad vnam virtutem quàm ad aliam, & maiorem inuenit repugnantiam in actu vnius virtutis, quàm alterius. Tertio modo quantum ad radicationem, & ſtabilitatem, reſpectu ſubiecti, & ſic iterum nõ eſt neceſſe ęqualitatem eſſe, quia talis radicatio venit ex frequẽtia, & aſſuefactione circa actus alicuius virtutis. Quarto modo quantum ad efficaciam reſpectu primi, & quantum ad hoc habent æqualitatẽ: quia quantitas meriti cuiuſlibet virtutis menſuratur ſecundum quantitatem gratiæ, & charitatis quæ facit opus Deo placitum. Vna autem eſt gratia gratum faciens, omnes virtutes informans in vno homine: & per modum ponderis inclinans in finem. His præmiſſis, ponendæ ſunt quinque concluſiones. Prima eſt. Virtutes morales nec ſecũdum genera, nec ſecundum ſpecies neceſſariam habent connexionem ad inuicem, patet ex primo notabili. Si autem aliqua auctoritas ponat virtutum connexionem intelligenda eſt de virtute in ſuo optimo, vt videlicet perducat, ſine formidine ad finem debitum. Secunda concluſio. Licet poſſit eſſe prudentia ſine virtute morali: tamen virtus moralis neceſſariam habet connexionem cum prudẽtia, circa ſuam materiam: patet ex ſecundo notabili. Tertia concluſio. Virtutes theologicæ non habent neceſſariam connexionem cum moralibus, nec etiam econtra, loquendo de moralibus ſecundũ ſuam ſpeciem, licet ſit connexio earum ad charitatem quãtum ad hoc, quod eſt perducere in finem vlt. patet ex quarto notabili. Quarta concluſio. Virtutes theologicæ non habent neceſſariam connexionem inter ſe: patet ex quinto notabili. Quinta concluſio. Licet virtutes in eodem ſint

5.d.36.

æquales quantum ad efficaciam præmij:& hoc loquendo de virtutibus, inquantum ſunt principium merendi: habent tamen aliundè multas inæqualitates : patet ex ſeptimo notabili. Ad primum argumentum dicendum, quod reſponſio patet ex primo notabili. Ad ſecundum argumentum dicendum, quod ſi deficit dictamen rectum electio, quamuis nata ſit eſſe recta: tamen non eſt recta, quia non eſt regulata, & per conſequens ſi generet aliquam qualitatem illa non eſt habitus rectè electiuus, & per cõſequens nec virtus. Ad tertium argumentum, patet ex ſecundo notabili. Ad quartum,& quintum dicẽdum ſecundum Scotum, quod licet concedi poſſet, quod nullę virtutes etiam in ſpecie ſint incompoſſibiles : tamẽ rationes iſtæ concludunt, quòd diuerſæ ſpecies eiuſdem generis moralis, vel diuerſorum generum, non ſunt neceſſario connexæ, quod conceſſum eſt. Ad ſextum argumentum negatur conſequentia, quia plura ſunt neceſſaria ad rectificandum quàm ad obliquandum, licet concedi poſſit, ꝙ vitia habent aliquam connexionem ex parte auerſionis, pro eo quod ab vno fine omnia vitia auertũt: ſed non eſt in eis connexio ex parte conuerſionis, quia cõuertunt ad diuerſa bona commutabilia. Sicut ergo virtutes ſecũdum proprias rationes formales non habẽt connexionem : ſicut nec vitia ſecundum formales rationes, quas habẽt ex parte conuerſionis ad propria obiecta.

Vtrum omnium virtutum forma ſit charitas.

Thom. 2. 2. q 4. art. 3. Dur. 3. d. 23. q 8.

VNdecimo quæritur. Vtrum omnium virtutum forma ſit charitas? Primo arg. quòd non, quia charitas nõ eſt in alio ſubiecto, quàm ſint alię virtutes aut ſaltem aliquæ: puta fides,& prudentia: igitur. Secundo arg. Charitas diuiditur ex oppoſito cum aliis virtutibus: igitur nõ eſt earum forma. Tertio arg. Formæ non eſt forma, quia iam eſſet abire in infinitum : ſed quælibet virtus eſt forma: igitur. Contra. Dicit Ambroſius, quòd charitas eſt
Rom. 1. forma virtutum. Item ad Rom. 1. Iuſtitia reuelatur ex fide in fidem. Dicit gloſa. Fides eſt dæmonũ,& nominetenus

chriſtianorum, & hæc eſt informis qualitas mentis, quia ſociam non habet charitatem, quæ eſt forma omnium virtutum. Notandum ſecundum Bon. quòd habitus virtutis triplicem habet cōparationem. Prima eſt cōparatio ad obiectum, & ſic virtutes ſunt formæ diſtinctę, nec ſunt formabiles nec perfectibiles ab aliquo vno. Alia eſt comparatio ad ſubiectum, & ſic virtutes ſunt formæ informātes ſubiectum quantum ad bonitatem moralem: formabiles tamen per gratiam ad bonitatem gratuitam. Tertia eſt comparatio ad finem vltimum, & ſic ſunt formæ diſponentes animam ad perueniendum in finem: ſed tamē etiam ſunt formabiles, quia perfectionem tendentiæ ad finem habent ex charitate. Sicut enim corpora grauia inclinantur ad centrum per pondus molis: ſic ſpiritus tendit ad ſummum bonū per pondus dilectionis, nec habēt cęteræ virtutes formalem rationem principij merendi niſi ex charitate. His pręmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter dicitur charitas forma aliarum virtutum. Non quidem forma conſtitutiua in eſſendo, ſed forma quaſi regitiua, & motiua ordinans in finem vltimum. Quod ſit forma virtutum patet per auctoritates prius adductas. Et præterea dicitur. Fructus autem ſpiritus charitas. Dicit gloſ. Quæ virtus inter fructus ſpiritus debuit tenere principatum niſi charitas, ſine qua virtutes cęteræ non reputantur virtutes. Ex quo ſequitur, quòd complementum virtutis habent à charitate, igitur. Quod autem non ſit forma conſtitutiua in eſſendo, patet, quia ſpecie differt ab aliis. Quod aūt ſit regitiua, ſiue motiua, ſic probatur, quia charitas immediate attingit ſummū bonum ſecundum ſe, & mouet animā ad ſummū bonum diligendum ſuper omnia, ſine qua tali dilectione non poteſt eſſe rectitudo meritoria in actibus virtutū, ergo nec habitus virtutum huiuſmodi rectitudinem habitualem habere poſſunt ſine charitate. Ad primum argumentū dicēdum, quòd bene probat, quòd charitas non eſt forma aliarum virtutum conſtitutiua in eſſendo. Ad ſecundū argum. eodem modo dicendum eſt. Ad tertium argumentum dicēdum, quòd cum dicitur, formæ non eſt forma: verum eſt per ſe loquendo, quia forma non formatur ſecundum quòd forma: ſed ſecundum quòd in ſe habet aliquam in-

Galat. 5.

formitatem,ſicut anima eſt forma, quia tamen habet imperfectionem informatur variis virtutibus. Et ſimiliter, quia aliæ virtutes imperfectionem, & informitatem aliquam habent, ideo habent perfici à charitate, per cuius imperium, ſiue motionem perfectius tendunt in finem. Nec ex hoc ſequitur, ꝙ aliis virtutibus accidat eſſe virtutes. ex ſeipſis enim habent, quòd ſint virtutes, licet non in tanto complemento quantum habent ex charitate.

Vtrum dona, & habitudines ſint iidem habitus cum habitibus virtutum?

Scot.3.diſt.34 quæſt.1. Thom.1.2. quæſt.68. art.1. Dur.3. di.34. quæſt.1.

Circa ſecundum ſuperius in hac tertia parte huius quinti tractatus propoſitum, vbi videndum eſt de diſtinctione virtutum à donis beatitudinibus, & fructib⁹. Primo quæritur. Vtrum dona beatitudinis, & fructus ſint iidem habitus cum habitibus virtutum? Primo arguitur, quòd non: quia non eſt idem numerus donorum beatitudinum, & virtutum: numerata etiam non concordant. Aliquid enim eſt donum, quod non eſt virtus, igitur. Secũdo arguitur. Omne maius, & minus in materia morali diſtinctionem arguit ſpecificam: patet de liberalitate, & magnificentia ex 4. Ethic. ſed dona ſe habent ad virtutes, ſicut magis perfectum ad minus, quia videlicet excellentius perficiũt hominem quàm virtutes ſimpliciter, igitur. Contra. Greg. ſuper Iob exponens illud, Nati ſunt ſeptẽ filij, ſic dicit. Cum ſpiritus ſanctus mentem fæcundat naſcuntur in ea ſeptem virtutes ſcilicet ſapientia, & intellectus, &c. Vbi nominat ſeptem dona. ergo ſecundum ipſum dona ſunt virtutes. Et præterea ad Gal.5. inter fructus primo nominatur Charitas quæ eſt virtus. Primo notandum, quòd aliqui poſuerunt realem diſtinctionem
4. q.34. inter habitus virtutum, & donorum. Dicit enim Henri-
1.2.q.68.ar.1 cus, quòd virtutes perficiunt hominem modo humano: dona vero modo ſuper humano, & beatitudines modo
3.d.34. ar.1. inhumano, & quaſi diuino. Et bea. Thom. dicit ſatis conformiter de virtutibus, & donis in prima ſecundæ. Bona.

vero dicit, quòd virtutes faciunt rectè agere: dona expedite. Beatitudines verò perfectè inquantū hominem cōformant ſummæ beatitudini. Frūctus autem dicitur, ſpiritualis defectio in actibus virtutum. Vſus vero ſecundum quē illa refectio ſuſcipitur rectè dicitur ſenſus ſpiritualis: quoniam ſenſus, eſt cognoſcere rem vt præſentem. Sed contra prædicta arguit Sco. in iij. Primo contra opinionem Henrici. quia Charitas, eſt excellentiſſimum donum Dei ſecundum Aug. Et ſecundum Apoſtolum primæ ad Corint. 13. Si tradidero corpus meum ita vt ardeam quod videtur eſſe modo inhumano Charitatem aūt non habeā nihil mihi prodeſt: & tamen Charitas eſt virtus, igitur. *diſt. 34.* *De trini. lib. 10. cap. 19.*
Item circa terribilia contingit virtutem humanā rectè tenere mediū, ergo rectū, & rectiſſimè quantum poſſibile eſt naturæ humanæ: ſed hoc fieri poteſt ex habitu fortitudinis eiuſdem ſpeciei intenſo ſecundum gradus qui non variant ſpeciem. Non eſt autē ponenda pluralitas ſpecierum ſine neceſſitate. Item impoſſibile eſt eundem ſimul habere aliquem actū humanæ, ſuperhumanæ, & inhumanę. ergo habito dono euacuabitur virtus infuſa: vel ſi maneat non poterit exire in actum ſuum: vel non erit neceſſaria. quia ex perfectiori dono poterit potētia exire in actum ſuum: & eodem modo beatitudines euacuabūt virtutes, & dona vel ſaltem neceſſitatem eorū, quòd videtur incōueniens, potiſſimè ſi ſit ſermo de virtutib' Theologicis, quia charitas etiā non euacuabitur in patria: nec fides, & ſpes in via. Deinde arguit Scotus contra opinionem Bona. ſic. Eadem virtute rectè ago. quia virtus eſt rectitudo potentiæ, & perfectè ago: quia virtus, eſt perfectio habentis ſe, & qua opus eius perfectum reddit, & expeditè: quia virtus, eſt habitus faciens expeditè: & faciliter operari. Conſequēter autem arguit contra ſanctum Tho. qui dicit, quòd aliter diſponitur volūtas: vt eſt mobilis à recta ratione quòd ſit per virtutem. Et aliter vt eſt mobilis à ſpirituſancto, quòd ſit per donum. Contra hoc dicit. quòd hæc opinio falſum ſupponit ſcilicet, quòd ratio mouet voluntatem. ita, quòd virtus non ſit niſi diſpoſitio mobilis in voluntate. Item per hoc non ponitur diſtinctio beatitudinū à donis, & virtutibus. Item ex quo dedit Deus habitū voluntati ſemper aſſiſtit voluntati, &

habitui ad actus ſibi conuenientes, ergo per idem, eſt aliquid proportionatum mouenti primo, & ſecundo, igitur ſi per habitum vnitatis proportionatur potentia ſibiipſi per eadem ſufficienter proportionatur ſpirituiſancto vel alij mouenti. Non igitur propter iſtam motionem oportet neceſſario ponere alios habitus. Videtur ergo dicendum probabilius, quòd non ſunt neceſſarij in via niſi habitus qui ſunt virtutes morales intellectuales, & theologicæ. Quòd ſic probat ipſe Scotus. Illi habitus tãtum ſunt ponendi in viatore, quibus perficitur circa omnẽ obiectũ quantum perfici poteſt in via. ſed huiuſmodi ſunt ſeptem virtutes in genere, non curãdo hic de artibus mechanicis aut ſcientiis ſpeculatiuis. ergo nullus alius habitus à prædictis, eſt ponendus in viatore. Probatio minoris. Obiectum circa quòd perfici poteſt, viator, nõ poteſt eſſe niſi Deus, vel creatura. ſed circa Deum ſufficienter perficitur tribus virtutibus theologicis etiã perfectiſſimè quantum perfici poteſt, ſi illi habitus ſint perfectiſſimi in ſuo genere. circa creaturã vero intellectus perfectiſſimè perficitur per prudentiã, ſi prudentia ſit perfectiſſima. Et appetitus perfectiſſimè perficitur per tres virtutes morales ſi ſint perfectiſſimæ. quia tam circa aliũ, & appetibile alteri quã circa ſe, & appetibile ſibi. Et hoc vel primo, & directè. vel
3.d.24.q.1. ſecundario propter illa præuia. Secundo notandum pro declaratione prædictæ rationis. quòd ſicut dicit Scotus per fidem diſponitur homo in via, & ſufficienter perficitur circa Deum vt immediatè cognoſcendũ, quia de Deo in via non poteſt haberi niſi cognitio fidei, circa vero ipſum vt appetibile tanquã commodum mihi ſufficienter perficit ſpes. Et circa ipſum vt diligibile in ſe ſufficienter perficit charitas. Non cõtingit autem viatorem habere circa Deum alios actus ordinatos à prædictis. conſimiliter circa omne aliud obiectũ à Deo ſufficienter perficitur viator habitib⁹ intellectualibus, & appetitiuis. Primi perficiunt intellectũ ad conſiderandum, & ad ſillogiſandum practicè. Secundi autẽ qui ſunt virtutes appetitiuę ſufficienter perficiunt viatorẽ ad appetendum, vel ad diligendum ſiue in ordine ad ſe, ſiue in ordine ad aliud. ideo nõ videtur aliqua neceſſitas ponendi aliquos habitus præter virtutes theologicas intellectuales, & morales. Tertio

notandum ſecundum Scotum. vbi ſupra, quòd ſicut habitus in genere qualitatis, eſt quoddam inter medium. ita etiam habet ſub ſe multa intermedia autequàm veniat ad ſpecies ſpecialiſſimas. Primo enim diuiditur per intellectuale, & appetitiuum. Et vtrunq; horum per acquiſitum, & infuſum. Et vlterius habitus intellectualis acquiſitus diuiditur per ſpeculatiuum & practicũ. & appetitiuus acquiſitus in ordine ad ſe, & ad alterum. Acquiſitus autẽ ſpeculatiuus diuiditur: quia vel eſt circa ens reale, vel rationis, qui autẽ eſt circa ens reale diuiditur in Phyſicam: Mathematicam, & Metaphyſicam. Practicus autem acquiſitus diuiditur, quia vel eſt circa agibile, vel circa factibile. Et vtrunq; iterum multas habet diuiſiones. De tota autẽ diuiſione habitus intellectui non accipitur in numero virtutũ, niſi vna virtus infuſa, quæ eſt fides, & quoddã genus intermediũ ad multas noticias practicas acquiſitas, quod dicitur prudentia, & ſic connumerando ſpecies ſatis cõmunes poſſunt haberi tres, ſcilicet fides, prudẽtia, & ſciẽtia ſpeculatiua. Scientia autẽ ſpeculatiua, quia nõ perficit hominem ad bene operandum, ideo non ponitur inter virtutes cardinales. Virtutes autẽ appetitiuę poſſunt poni quatuor, duæ videlicet infuſæ. ſ. ſpes, & charitas, & duæ acquiſitæ, videlicet virtus diſponens ad alterum, ſcilicet iuſtitia, & diſponens appetitum ad ſe, & hæc non habet nomen cõmune. Hæc autem ſubdiuiditur, quia quædam eſt diſponens circa appetibilia ex ſe, quæ videlicet nata ſunt ex ſe ſtatim conuenire, & circa fugibilia primo ſiue ex ſe, & iſta vocatur temperãtia. Alia vero diſponit circa appetibilia non primo, & circa fugibilia non primo ſed ſecundario, propter illa primo appetibilia, & primo fugibilia. Et iſta dicitur fortitudo. Prima pertinet ad concupiſcibilem, & ſecunda ad iraſcibilem. Quarto notandum ſecundum Scot. vbi ſupra, quòd concupiſcibile dicitur, quod ex ſe ſola apprehenſione facta natum eſt eſſe cõueniens, vel diſconueniens, & ex hoc natus eſt ſequi actus delectandi, vel triſtandi ſiue proſequendi ſiue fugiendi. Iraſcibilis autem non reſcipit talia, immo obiectum eius eſt offendens, quod non eſt ſtatim diſconueniens concupiſcibili: ſed quia impedit illud, quod eſt primo conueniens, puta cibum. Habet autem iraſcibilis circa tale

offendens,quoddam nolle,non quidem proprie refugiẽtis ſicut cõcupiſcibilis nolens refugit, ſed magis reſpuentis ſiue repellentis: non enim tantum concupiſcit amouere illud impediens,ſed etiam vltra punire.Quando ergo deſiderat vindicare, ſed non vindicat, actus eius eſt imperfectus,& cum triſtitia, quando vero actu vindicat, *Retor. lib.2.* tunc actus eius eſt perfectus, & cum delectatione ſecundum Ariſtotelem. Ira viri quaſi mel. Sicut ergo concupiſcibilis indiget, ordinari ne inordinate appetat ea quæ ſunt primo delectabilia: ſic etiam iraſcibilis ne immoderate velit vlciſci,& propellere offendens. Habitus autem quo diſponitur ad propellendum, non eſt nominatus, licet poſſet dici bellicoſitas, vel aliquid tale. Habitus autem quo diſponitur ad non repellẽdum, non repellenda, ſed ad ſuſtinendum, dicitur patientia. Et, quia difficilius eſt,non repellere offendens, quàm repellere,ideo patientia eſt nobiliſſima fortitudo:iuxta illud Poetæ. Nobile *Perſius.* vincendi genus eſt patientia,vincit qui patitur. Iraſcibilis ergo non habet pro obiecto arduum, ſiue appetibile, quod eſt obiectum concupiſcibilis,ſed ipſum offendens, & actus eius eſt velle vindicare vel nolle offendens. Et ſi dicas,quia concupiſcibilis,eſt velle vnum oppoſitum, ergo ipſius eſt nolle alterum.Dicendum, quod ſemper quãdo iraſcibilis habet actum ſuũ ſunt ibi duo nolita vnũ cõcupiſcibilis puta carere cibo. Et ex hac nolitione ex ipſo concupiſcibili ſequitur triſtitia.Aliud vero eſt irabiſcibilis, puta id, quod aufert cibum, quod eſt nolitum ab iraſcibili,non actu refugitiuo,ſed repulſiuo, & quando non actu repellitur eſt triſtitia propria iraſcibilis. Iſti autem dolores, ſcilicet iraſcibilis, & concupiſcibilis non ſunt idem dolor, quod patet, quia ſi id offeratur ſub ratione impoſſibilis repelli, erit maior triſtitia inconcupiſcibilis, & tamen non erit propriè ira. Nullus enim maximè *2. Ret.* timens iraſcitur ſecundum Philoſophum,& tamen timẽs quanto magis timet, tanto maiorem dolorem habet ipſius concupiſcibilis refugientis,quod timetur.Et licet aliquando doleat iraſcibilis de non poſſe vindicare, tamen de alio dolet concupiſcibilis, ſcilicet de carentia obiecti concupiti.Eſt autem dolor cõcupiſcibilis cum reſtrictione, ſicut delectatio oppoſita fit cum dilatatione. Dolor

autem iraſcibilis fit cum calefactione, qui eſt accenſus ſanguinis circa cor. Et ex hoc ſequitur, quòd iraſcibilis, & concupiſcibilis in parte ſenſitiua habent diuerſa organa, quia idem non poteſt moueri ſimul diuerſis motibus. In parte vero rationali poſſunt habere ſimilẽ diſtinctionem ex parte obiectorum, ſicut in parte ſenſitiua, ſed nõ ex parte organorum, quia voluntas non eſt organica. Vnde in parte rationali eadem eſt potentia, vel vis iraſcibilis, & concupiſcibilis. Quinto notandum ſecundum Scotum vbi ſupra, quòd proprius habitus perfectiuus cõcupiſcibilis eſt temperantia, & iraſcibilis fortitudo in communi, & hoc loquendo de habitibus acquiſitis. Ambæ vero infuſæ virtutes, ſcilicet ſpes, & charitas perficiunt concupiſcibilem, quia Deus, quem habent pro obiecto eſt tantum volibilis. Ex dictis ergo habetur, quòd numerus ſeptenarius virtutum, videlicet trium Theologicarum, & quatuor Cardinalium ſimpliciter perficit viatorem. Et ſi ſint intenſiſſimæ quantum poſſunt eſſe in via, per eas eſt homo ſimpliciter perfectiſſimus, tam circa Deum in ſe, quàm circa alia omnia à Deo, vt intelligibilia ratione practica, & vt appetibilia, vel ſibi, vel alteri. Et hoc in ordine ad ſe, quod poſſunt virtutes acquiſitæ ex ſe, vel in ordine ad finem vltimum, quod poſſunt virtutes acquiſitæ cum charitate. Sexto notandum ſecundum Scotum vbi ſupra, quòd temperantia, fortitudo, & iuſtitia ſunt genera intermedia. Eſt enim quædam ſpecies temperantię, quæ moderatur circa honores, & hæc dicitur humilitas. Alia circa voluptates, quæ retinet nomẽ generis. Et quot poſſunt eſſe voluptates diſtinctæ, tot poſſunt eſſe ſpecies illius temperantiæ, quæ moderâtur ipſas, puta altera circa guſtabilia, altera circa tangibilia & huiuſmodi. Nec ſolũ loquimur de voluptatibus ſenſitiuis, quibus delectatur voluntas coniuncta, ſed etiam de voluptatibus propriis ipſi voluntati, vt voluntas eſt. Quæ ſint autem ſpecies fortitudinis iam patet ex dictis in quarto notabili. Iuſtitia vero ſubdiuidenda eſt, quia quædam eſt diſponẽs hominem ad rectè ſe habendum ad alium communicando ſe illi, & hæc dicitur amicitia, & hæc eſt perfectiſſima virtus moralis. Tota enim iuſtitia perfectior eſt his, quæ ſunt ad ſeipſum. Hæc autem eſt perfectiſſima iuſtitia, qua

quis dat ſeipſum proximo quantum poteſt. Alia eſt diſponens ad rectè communicandum alteri aliquid aliud à ſe. Et hoc dupliciter. Vel ad communicandum bona extrinſeca, quæ indigent homines commutare. Et hæc dicitur iuſtitia commutatiua, & frequenter dicitur iuſtitia ſimpliciter pro tanto, quia per eam commutatur aliquid æquiualens, vel ad communicandum bona intrinſeca pertinentia ad victum humanum. Et hoc iterum dupliciter. Aut ad communicandum regimen, & hæc ſpecies iuſtitię conuenit præſidenti, & poſſet dici præſidentia, vel dominatio iuſta. Aut ad communicandum ſubiectionē iuſtam, & hæc denominatur à ſubiici. Septimo notandum, quòd ſicut dicit Scotus vbi ſupra, beatitudines, quas ponit Saluator Matthei v. ſunt idem habitus cum habitibus virtutum, tamen aliquando nominantur ſpecies ſpecialiores, quàm in prædicto numero ſeptenario. Primam quidem ſpeciem temperantiæ, ſcilicet humilitatem exprimit ibi. Beati pauperes ſpiritu. Vbi ſecundum Auguſtinum rectè intelliguntur pauperes ſpiritu, humiles, &c. Aliam autē ſpeciem temperantiæ moderantem voluptates in communi exprimit ibi. Beati mundo corde, &c. Munditia enim cordis eſt immunitas ab omni inordinata delectatione. Fortitudinem autem exprimit in ſua ſpecie perfectiſſimam ibi. Beati, qui perſecutionem patiuntur propter iuſtitiam. Iuſtitiæ vero exprimit tres ſpecies. Vnam quidem, quæ eſt in communicando ſeipſum per amicitiam, cum dicit. Beati mites. Quamuis enim amicitia plus includat, quàm beneuolentia ſecundum Philoſophū, quia videlicet eſt beneuolentia non latens in contrapaſſis, & beneuolentia plus includat, quàm mititas, quia mites ſunt, qui non offendunt, nec reſiſtunt in malo. In ipſa tamē mititate exprimitur amicitia illa, qua quis ſe cōmumunicat proximo. Aliam autem ſpeciem, qua diuiditur in dominationem iuſtam, & obedientiam exprimit per illud. Beati pacifici. Pax quidem ſeruatur quando præſidens rectè regit, & ſubditus rectè obedit. Tertiam autem ſpeciem iuſtitiæ, quę eſt quantum ad exteriora comnicanda exprimit ibi. Beati miſericordes. Per miſericordiam enim communicat aliquis bona non vt rehabeat, neque prius beneficiatus ab eo, cui communicat, ideo per

Math.5.

Etic lib.1.

ipſam ſit perfecta communicatio proximo circa exteriora. Sic ergo habemus tres virtutes morales expreſſas in ſe, vel in ſuis ſpeciebus. Duas autem Theologicas exprimit, videlicet charitatem ibi. Beati, qui eſuriunt, & ſitiunt iuſtitiam. Propriiſſime enim charitas viæ eſt habitus, quo eſurimus iuſtitiam, & diligimus Deũ in ſe, quod eſt vera iuſtitia. Spem autem exprimit per illud. Beati, qui lugent. Luctus enim eſt habitus deſiderandi finem vltimum. Sic itaque in octo beatitudinibus duæ exprimuntur virtutes appetitiuæ Theologicæ, & tres morales. Fortitudo in ſua ſpecie perfectiſſima, temperantia in duabus ſpeciebus, & iuſtitia in tribus. Prudentia autem & fides ſatis dantur intelligi per appetitiuas virtutes, quia nõ eſt voluntas optimè diſpoſita ſine virtute intellectuali correſpondente. Octauo notandum ſecundum Scotum vbi ſupra, quod in numeratione donorum enumerantur quatuor virtutes Cardinales, videlicet. Prudentia per donum conſilij, Fortitudo ſuo nomine. Temperantia in ſua ſpecie, ſcilicet in timore. Timor enim idẽ eſt omnino, quod humilitas. Vnde cum ſcriptura dicit. Initium ſapientiæ timor domini. Timor domini ibi dicitur humilitas, quæ eſt principium virtutum. Pietas autem, quæ ponitur inter dona, hæc eſt, quæ à Saluatore vocatur miſericordia, & ita eſt ſpecies iuſtitiæ. Duæ autem virtutes infuſæ ibi exprimũtur: videlicet charitas per ſpiritum ſapientiæ. Vniuerſaliter enim quando ſcriptura commendat ſapientiã, ibi eſt charitas. Eſt enim habitus, quo ſapit habenti obiectum illud, quod eſt in ſe ſapiendum, quo ſcilicet placet mihi bonum eius in ſe, & id volo mihi. Fides autem exprimitur per alia duo dona, ſcilicet per intellectum, & ſcientiam, ita quod illa duo non dicunt duos habitus, ſed vnum tantum ſecundum perfectum, & imperfectum, & vnus poteſt eſſe ſine alio, & non è conuerſo. Poteſt enim intellectus dici fides imperfecta, quæ eſt notitia primorum articulorum, & ſcientia fides perfecta, quæ eſt explicita notitia de omnibus articulis, ſicut in ſcibilibus naturalibus intellectus, dicitur eſſe principiorum & ſcientia concluſionis. Spes autem explicitè non enumeratur hic, ſed datur intelligi per charitatem, quæ eſt ſapientia, qua Deus in ſe ſapit homini, & quæ ſapit, vt bonum homini,

& ſic Deum ſibi appetit. Nono notandum ſecundũ Scotum, vbi ſupra, quòd quidam fructuũ ſunt virtutes ſecundum enumerationem prædicti ſeptenarij. Quidam autem ſpecies virtutum, quidam vero delectationes conſequẽtes actum virtutis. Charitas enim ibi exprimitur proprio nomine, & ſimiliter fides. Spes autem in hoc, quod dicitur longanimitas. Vnde legitur de Patriarchis. Longanimes in ſpe, quaſi in longum animoſe expectantes. Fortitudo autem exprimitur in patientia, iuſtitia autem in ſua ſpecie, quæ eſt miſericordia in hoc, quod dicitur bonitas. Communiter enimbonus dicitur, qui ſe communicat proximo, & etiam in alia ſpecie, quæ eſt amicitia, quæ exprimitur nomine benignitatis. Ac inſuper in tertia ſpecie, quæ pertinet ad ſubiectionem. Ibi enim nomine manſuetudinis exprimitur obedientia. Manſuetus enim eſt, qui exequitur iniuncta ſine murmure. Temperantia autem exprimitur in duabus ſpeciebus ſuis, ſcilicet in continentia, & caſtitate, ſi velimus dicere continentiam eſſe circa alia delectabilia quàm caſtitatem. Prudentia autẽ exprimitur per modeſtiam. Modeſtus enim, eſt qui modum tenet in agendo, Prudentiæ autem eſt inuenire, & præfigere modum in agendo. Alia autem quædam enumerantur ibi quæ ſunt delectationes concomitantes actum, videlicet gaudium quod proprie, eſt delectatio in volũtate. & pax quæ eſt ſecuritas habendi obiectum ſine repugnantia. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Dona: beatitudines: & fructus: non ſunt habitus realiter diſtincti ab habitibus virtutum. patet ex dictis. Ad primum argumentum dicendum, quod licet numerus non ſit idem: hoc non eſt propter diſtinctionem habituum ab habitibus. ſed propter numerationem ſpecierum intermediarum, vel ſpecierum intermediarum, vel ſpecialiſſimarum, vel quia ſcriptura omittit aliquas illarum alicubi, & alibi explicat: numerata tamen hic, & ibi ſunt eadem. Ad ſecundum argumentum dicendum, quod maior eſt falſa, ſi intelligatur magis, & minus ex parte habituum. Magnificẽtia autem, & liberalitas differunt ſecundum magis, & minus ex parte obiecti. Præterea poteſt negari minor ſecundum ſupradicta licet concedi poſſit dona nominare virtutes in

gradu

gradu eminentiori. Ita, quod aſcendenti ſcalã cœlorum, primo arripiendæ ſunt virtutes quibus homo rectus efficitur. Secundo dona in altiori gradu virtutum quibus homo expeditior redditur, Tertio beatitudines quibus iam perficitur : & tunc fructibus veluti in ſcalæ cacumine iocundatur vt ſic dicatur de tali . Aſcendit de virtute in virtutem donec videatur Deus Deorum in Syon.

Vtrum dona ſpiritusſancti maneant in beatis.

D. Thom. 1.2.q. 68. ar.6. Dur.3.d.34.q.3.

SEcundo quæritur . Vtrum ſeptem dona ſpiritusſancti maneant in beatis ? Primo ar. quod non ſint ſeptem dona:quia tantum eſt vnum donũ,quod expedit contra malum valet donum timoris:ergo videtur, quod vnũ ſolum deberet eſſe habilitãs ad bonum.& ſic tantum duo. Secundo arg.Fidei correſpondent duo dona videlicet intellectus , & ſcientia . ergo cuilibet alteri virtuti correſpondere debent etiam duo dona.Tertio arg. quod dona non maneant in beatis, quia donum timoris eſt ad retrahendum à malo:ſed in patria nulla poterit eſſe ad malum obliquatio.ergo non ibi erit bonum timoris. Quarto ar. Dona ordinantur ad ſanandum ſinthomata vitiorum:ſed in patria nulla erit infirmitas. igitur. Contra. Dicit Ambroſ.ſicut recitat magiſter, Ciuitas cæleſtis non meatu a- *Am.3.d.22.*
licuius fluminis terreſtris abluitur, ſed ex vite fonte procedẽs ſpiritusſanctus illis ſpiritibus cæleſtibus redũdantius videtur influere ſeptem virtutum ſpiritualium feruẽs *3.d.34.*
meatum.Et poſt exponit, quod intelligi de donis ſpiritusſancti. Primo notandum, quod beatus Bonau . multis, & variis modis aſſignat ſufficientiam enumerationis ſeptem donorum inter quos modos tres videntur præ cæteris notandi.Primus eſt reſpectu peccatorum capitalium, vt ſit timor contra ſuperbiam , pietas contra inuidiam, ſcientia contra iram , quæ mentem perturbat.Fortitudo contra accidiam,quæ mentem deiicit . Conſilium contra auaritiam, quæ contra conſilium domini vult omnia retinere . Intellectus contra gulam, quæ rationem ſuffocat. Et ſapientia contra luxuriam, quæ non ſapit,niſi car-

nalia. Alius autem modus ſumendi eſt reſpectu ſympthomatum conſequentium peccata. Et hunc modum aſſignat Gregorius in moralibus ſuper illud. Ventus vehemens, &c. Vbi dicit. Spiritus, qui ante omnia mentem virtutibus ornat eandem contra ſeptem tentamenta ſeptem virtutibus roborat. Et poſt ſubdit, contra ſtultitiam eſt ſapientia, cõtra hebetudinem intellectus, contra præcipitationem conſilium, contra puſillanimitatem fortitudo, contra ignorantiam ſcientia, contra duritiam pietas, contra ſuperbiam timor, vbi non ſumitur ſuperbia pro vitio, ſed pro pronitate. Alius autem modus eſt ſecundum diſtinctionem vitæ actiuæ, & contemplatiuæ. Quantum enim ad vitam contemplatiuam, triplex eſt actus correſpondens actui hierarchico. videlicet purgare, illuminare, & perficere ad primum diſponit timor, Ad ſecundum intellectus. Ad tertium ſapientia. Quantum ad vitam actiuam, quidam ſunt actus ſupererogationis, reſpectu quorum eſt fortitudo, vt exequens & conſilium, vt dirigens. Alij autem ſunt actus neceſſitatis reſpectu, quorum eſt pietas, vt exequens & ſcientia, vt dirigens. Secundo notandum, quòd in donis, poteſt attendi duplex ordo. Primo ordo generationis, & temporis, & hoc modo donum timoris eſt primum, non quantum ad infuſionem, quia ſimul infunduntur omnia dona, ſed quantum ad vſum. Prius enim oportet hominem exercitari in vſu timoris. Secundo poteſt attendi ordo excellentiæ & dignitatis, ſiue perfectionis, & ſic eſt primum donum ſapientiæ, per quod anima altius eleuatur. Tertio notandum, quòd ſicut dicit Bonauentura conformiter ad Ambroſium, & magiſtrum abſque dubio dona manebunt in patria ſecundum nobiliores actus quàm in via. Multo enim excellentior eſt perfectio gloriæ, quàm gratiæ. Perfectio autem gratiæ ratione ſuæ dignitatis tribuit homini omnes habitus facientes ad integritatem iuſtitiæ ſecundum comparationem variam ad actus, & obiecta, ergo multo fortius perfectio gloriæ, quæ reddit animam per omnia deformem, manent ergo in gloria virtutes, dona, & beatitudines, omni imperfectione excluſa. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Conuenienter numerantur ſeptem dona ſpirituſſancti,

patet per illud Eſai.11. Requieſcet ſuper eum ſpiritus domini, ſpiritus ſapientiæ, & intellectus, &c. Et ſi quæras, quare donum timoris non habet donum directiuum ſibi combinatum. Dicit Bonauentura, quòd cum ſit infimum inter dona ſatis dirigitur per habitum fidei, ſiue per habitus cognitionis, per quos diriguntur, & regulantur alij habitus affectiui. Licet enim reſpectu oppoſitorum ſit alia, & alia affectio, poteſt tamen reſpectu ipſorum eſſe idem habitus cognitiuus. Secunda concluſio. Sapientia eſt primum donum ſpirituſſancti ordine perfectionis, timor vero ordine generationis, patet ex ſecundo notabili. Tertia concluſio. Dona permanebunt in patria ſecundũ nobiliſſimos actus ſuos, patet ex tertio notabili. Item ſic probatur, Chriſtus fuit perfectiſſimus comprehenſor, & tamen in ipſo fuerunt omnia ſeptem dona, vt partes Eſaiæ 11. igitur. Ad primum argumẽtum dicendum, quòd non eſt ſimile, quia eſt vnus modus fugiendi malum, ſed tamen multi ſunt modi proſequendi bonum. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd conſequentia non valet, quia non oportet numerationem fieri æquè ſpecialiter in omnibus, vt patet ex quæſtione præcedenti. Ad tertium argumentum dicendum, quòd vſus timori non erit ibi quantum ad mali cautelam, ſed potius quantum ad ſummi boni reuerentiam, ita quòd ab illa ſumma maieſtate faciat reſilire in propriam paruitatem. Ad quartum argumentum dicendum, quòd vſus perfectæ medicinæ non tantum eſt in reſtituendo ſanitatem, ſed etiam in ſeruando, & continuando. Vnde in ſtatu innocentiæ fuiſſent dona ad ſanitatem conſeruandam. In ſtatu vero naturæ lapſæ ſunt ad ſanitatem reparandam. In ſtatu vero gloriæ erunt ad ſanitatem perpetuò continuandam. Tunc ergo per ſapientiam ſapidus erit Deus in mentibus noſtris. Per intellectum vero, ſimplici aſpectu Deum videbimus in creaturis. Per conſilium vero optimè circa eligenda diſponemur ad id, quod melius eſt ſtabiliter eligendum. Per fortitudinem vero ſecuri efficiemur fortiter, & inſeparabiliter Deo adhęrendo. Per ſcientiam diſcernemus qualiter vnuſquiſque ad alterum debeat ſe habere nõ ad malos, qui non ſunt in ciuitate illa. Per pietatem vero venerabimur in proximo imaginem Dei af-

Eſa.11.

Eſa.11.

fectum benignitatis, & dulcedinis habendo ad omnes alios. Per timorem autem ſicut dictum eſt reuerebimur ſummum bonum in noſtram paruitatem reſiliendo.

Vtrum conuenienter enumerentur beatitudines, & earum præmia.

D. Tho. 1.2.q.79.art.1.

TERTIO quæritur. Vtrum conuenienter enumerantur beatitudines, & earum pręmia? Primo arguitur, quod non, quia Lucæ 6. ponuntur tantum quatuor beatitudines, ergo ſuperfluæ enumerantur octo. Matth. 5. Secundo arguitur. In regno cœlorum omnia bona cõtinentur, ergo poſito regno cœlorum non oportuit alia pręmia ponere. Tertio arguitur. Regnum cœlorum ponitur pro pręmio in prima & octaua beatitudine, ergo etiam deberet poni in aliis. Contra eſt auctoritas Euangelij Matth. 5. Primo notandum, quòd beatitudines poſſunt accipi pro habitibus vel pro actibus quemadmodũ ſolent accipi nomina virtutum. Vnde Thom. diſtinguit beatitudines à virtutibus, & donis ſicut actus diſtinguuntur ab habitibus. Secundum notandum, quod ſicut dicit Thom. vbi ſupra, inter beatitudines primo poſuit Deus quaſdam beatitudines quaſi remouentis impedimentum voluptuoſæ beatitudinis, quæ conſiſtit in affluentia exteriorum bonorum ſiue ſint diuitiæ ſiue honores. Vnde prima beatitudo pertinet ad contemptum diuitiarum, & honorum cum dicitur. Beati pauperes ſpiritu. Conſiſtit etiam vita voluptuoſa inſequendo proprias paſſiones ſiue iraſcibilis ſiue concupiſcibilis. Vnde ſecunda beatitudo retrahit à ſequela paſſionum iraſcibilis. cum dicitur. Beati mites. Tertia vero retrahit à ſequela paſſionum concupiſcibilis cum dicitur, Beati qui lugent. Conſequenter vero ponit virtutes pertinentes ad vitam actiuam quæ diſponit ad futuram beatitudinem. conſiſtit enim vita actiua in his, præcipuè quæ proximis exhibemus vel ſub ratione debiti, quantum ad hoc ponitur quarta beatitudo. Beati qui eſuriunt, & ſitiunt iuſtitiam.

Luc. 6. *Matth. 5.* *Ibidem.* *1.2.72. art.*

Vel ſub ratione ſpontanei beneficij, & quantum ad hoc ponitur quinta beatitudo. Beati miſericordes. Deinde vero ponit beatitudines quæ pertinent ad vitam contemplatiuam, ſiue ad actus de propinquo diſponentes ad contemplationem, ad quam primo perficitur homo in ſeipſo per munditiam cordis. Vnde ſexta beatitudo ponitur. Beati mundo corde. In comparatione vero ad proximum diſponitur per pacificam conuerſationem. Vnde ſeptima beatitudo ponitur. Beati pacifici. Octaua vero beatitudo eſt quædam confirmatio, & manifeſtatio omnium præcedentium. Ex hoc enim, quòd aliquis eſt confirmatus in paupertate ſpiritus, & mititate,& aliis ſequentibus prouenit, quòd ab his bonis propter aliquam perſecutionem non recedit. Tertio notandum, quòd ſicut dicit Thomas vbi ſupra, quidam dixerunt præmia beatitudinum omnia pertinere ad futuram beatitudinem: ſicut Ambroſius ſuper Lucam: Auguſtinus vero dicit ea pertinere ad præſentem vitam. Chriſoſto. autem in homelijs dicit,quædam eorum pertinere ad futuram: quædam ad præſentem. Ad cuius euidentiam conſiderandum eſt quod ſpes futuræ beatitudinis poteſt eſſe in nobis propter duo. Primo propter aliquam præparationem per modum meriti. Alio modo per quandam inchoationem futuræ beatitudinis in viris ſanctis etiam in hac vita. Aliter enim habetur ſpes fructificationis arboris cum vireſcit frondibus. & aliter cum incipiũt iam primordia fructuum apparere. Ea igitur quæ ponuntur in beatitudinibus tanquam merita ſunt diſpoſitiones ad beatitudinem vel perfectam vel inchoatam. Ea vero quæ ponuntur tanquam præmia poſſunt eſſe vel ipſa beatitudo perfecta,& ſic pertinent ad futuram vitam, vel aliqua inchoatio beatitudinis,& ſic pertinet ad præſentem. Quarto notandum,quòd ſicut dicit Tho. vbi ſupra, præmia beatitudinum ſecundum additionem ſe habent adinuicem. Plus enim eſt poſſidere terram regni cœlorum, quàm ſimpliciter habere. Multa enim habere, quæ non firmiter poſſidemus. Plus eſt etiam conſolari in regno, quàm habere,& poſſidere. Multa enim cum dolore poſſidemus. Plus etiam eſt ſaturari, quàm ſimpliciter conſolari. Nam ſaturitas, abundantiam conſolationis impor-

tat. Miſericordia vero excedit ſaturitatem, vt. ſ. plus homo accipiat, quàm meruerit, vel deſiderare potuerit. Adhuc autem maius eſt videre Deum, ſicut maior eſt, qui in curia regis, non ſolum prandet, ſed etiam faciem regis videt: ſummam autem dignitatem in domo regia filius regis habet. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter enumerantur virtutes, & earum præmia, patet ex dictis. Vnde omnes beatitudines, quæ in ſacra ſcriptura ponuntur: neceſſe eſt ad iſtas reduci, vel quantũ ad meritas, vel quantum ad præmia. Ad primum argumentum dicẽdum, quòd Lucas narrat ſermonem factum eſſe ad turbas, ideo numerat beatitudines ſecundum capacitatem turbarum, quæ ſolam voluptuoſam, & temporalem beatitudinem nouerunt. Vnde per illas quatuor beatitudines, quæ à Luca narrantur dominus excludit quatuor, quæ ad prædictam beatitudinem pertinere videntur, quorum primum eſt abundantia exteriorum bonorum, quod excludit, cum dicit Beati pauperes. Secundum eſt voluptuoſa corporis curatio, ſiue tractatio, quod excludit, cum dicit, Beati, qui eſuritis. Tertium eſt voluptuoſa cordis iucunditas, quod excludit dicens. Beati, qui nunc fletis. Quartum eſt exterior hominum fauor, quod excludit dicens. Beati eritis cum vos oderint homines. Ad ſecundum argu. dicendum, quòd ſicut dicit Chryſoſtom. omnia iſta pręmia ſunt vnum in re: oportuit tamen, quòd per diuerſa bona nobis nota deſcriberetur illud bonum præmium, obſeruata conuenientia ad merita, quibus præmia attribuuntur. Ad tertium arg. dicendum, quod ſicut octaua beatitudo eſt firmitas quædam omnium beatitudinum, ita ſibi debentur omnium beatitudinum præmia, & ideo redit ad caput, vt intelligantur ſibi conſequenter omnia præmia attribui. Vel ſecundum Ambroſ. pauperibus ſpiritu repromittitur regnum cœlorum quantum ad gloriam animæ, ſed pacis perſecutionem in corpore quantum ad gloriam corporis.

Vtrum conuenienter enumerentur ab Apoſtolo duodecim fructus.

D. *Thom.* 1. 2. *q.* 70. *art.* 2.

QVarto quæritur. Vtrum conuenienter enumerentur ab Apoſtolo ad Galat.5.duodecim fructus? Arguitur, quòd non, quia Dominus. Matth.13. tantùm ponit triplicem bonæ terrę fructum ex ſpirituali ſemine prouenientem, ſcilicet trigeſimum, ſexageſimum, & centeſimũ: igitur. Contra eſt auctoritas Apoſtoli. Primo notandum ſecundum Thomam, quòd ad ſimilitudinē fructus in corporalibus dicitur fructus hominis quaſi arboris, id quod ab eo producitur, quod quidem dicitur fructus rationis, inquantum procedit ab homine ſecũdum facultatem rationis. Inquantum vero procedit à ſpiritu ſancto, dicitur eſſe fructus ſpiritusſancti: vel etiã fructus dicitur id, quod homo adipiſcitur tanquam vltimum ex labore ſuo, & ſecundum hoc fructus hominis dicitur eius vltimus finis, & reſpectu iſtius fructus alius fructus ſupra dictus, qui ad iſtum ordinatur habet rationem floris, iuxta illud Eccleſiaſti.xxiiij. Flores mei fructus honoris, & honeſtatis. Eſt autem hic aduertendum, quòd nomina poſſunt accipi aliquando pro habitibus, & aliquando pro actibus, ſicut ſupra dictum eſt de beatitudinibus. Secundo notandum, quòd numerus duodecim fructuum conuenienter ſignificari poteſt per duodecim fructus, de quibus dicitur Apoc.vlt. Ex vtraque parte fluminis lignum vitæ, afferens fructus duodecim. Quia enim fructus dicitur, quod ex aliquo ſicut ex ſemine, vel radice procedit, attendēda eſt diſtinctio horum fructuum ſecundum diuerſum proceſſum ſpiritusſancti in nobis ſic, quòd primo mèns hominis in ſeipſa ordinetur. Secundo ad ea, quæ ſunt iuxta. Tertio vero ad ea, quæ ſunt intra, tunc bene diſponitur mens in ſeipſa, quando bene ſe habet in bonis & in malis. Primo autem diſpoſitio mentis ad bonũ eſt per amorem, qui eſt prima affectio, & omnium affectionũ radix, & ideo inter fructus ſpiritus, primo ponitur charitas. Ad amorem autem charitatis neceſſario ſequitur gaudium. Omnis enim amans gaudet ex præſentia amati: charitas autem ſemper habet Deum præſentem quem amat: iuxta illud primæ Ioan.4. Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo. Perfectio autem gaudij eſt pax. Non enim perfectè gaudet de bono amato, qui in eius fruitione ab aliis perturbatur: ideo poſt charitatem, & gaudium

Galat.5. *Matth.13.* *1.2 q.70. art.1.* *Eccleſ.24.* *Apoc.vlt.* *Ioan.4.*

tertio ſequitur pax In malis autem bene ſe habet mens, quandiu non perturbatur per imminentiam malorum, quod pertinet ad patientiam, nec per dilationem bonorum, quod pertinet ad longanimitatem. Nam carere bono habet rationẽ mali, vt dicitur 5.Ethic. Ad idem quod eſt iuxta hominem, ſcilicet ad proximum bene diſponitur mens. Primo quidem quantum ad voluntatem benefaciendi, & ad hoc pertinet bonitas. Secundo quãtum ad beneficientiæ executionem, & ad hoc pertinet benignitas. Tertio quantum ad æquanimem tolerantiam malorum ab aliis illatorum, & ad hoc pertinet manſuetudo. Quarto quãtum ad hoc, quòd neque per fraudem, neque per dolum proximis noceamus: & ad hoc pertinet fides, ſi pro fidelitate ſumatur. Si verò ſumatur pro fide qua creditur in Deũ: ſic per hanc ordinatur homo ad id quod eſt ſupra ſe. Sed ad id quod eſt infra, bene diſponitur homo quãtum ad exteriores actiones, & ſermones per modeſtiam, & quantum ad interiores concupiſcentias per continentiam, & caſtitatem, ſiue hæc duo diſtinguantur per hoc quod caſtitas refrenat hominem ab illicitis. Cõtinentia verò à quibuſdam licitis, ſiue per hoc quod continens patitur concupiſcentias: ſed non deducitur. Caſtus verò neque deducitur, neque patitur. Tertio notandum, quòd ſicut dicit Auguſtinus ſuper epiſtolam ad Galatas, Apoſtolus non ſic iſtos fructus numerauit, vt omnino doceret quot ſunt: ſed vt oſtenderet opera carnis eſſe vitanda, & fructus ſpiritus eſſe ſectandos. Vnde potuiſſent vel plures, vel etiam pauciores fructus numerari, & tamen omnes virtutum, & donorum actus poſſunt ſecundum quandam conuenientiam ad prædicta duodecim reduci. Ideo tamen nec potius quàm alia enumerauit, quia iſta duodecim magis important, vel fruitionem bonorũ, vel ſedationem malorum, quod videtur ad rationem fructus pertinere. His præmiſſis, ponenda eſt talis cõcluſio. Conuenienter enumerantur ab Apoſtolo duodecim fructus: patet ex dictis. Ad argumentum dicendum, quòd fructus centeſimus, ſexageſimus, & trigeſimus non diuerſificantur ſecundum diuerſas ſpecies virtuoſorum actuum, ſed ſecundum diuerſos perfectionis gradus etiam vnius virtutis, ſicut continentia coniugalis dicitur ſignificari per

Ethic.5.

fructum trigeſimum, vidualis per ſexageſimum, virginalis verò per centeſimum. Poteſt etiam intelligi illa diſtinctio in omni genere virtutis ſecundum differentiam incipientium, proficientium, & perfectorum.

Vtrum de credibilibus reuelatis, neceſſe ſit ponere virtutem infuſam.

Scot. 3 diſtinct. 23. quæſt. 2. Thom. 2. 2. quæſt. 6. art. 1. Durand. 3. d. 25. quæſt. 1.

CIrca tertium, quod ſuperius proponebatur in tertia parte huius quinti tractatus. Vbi quærendum eſt ſpecialiter de vnaquaque virtute tam theologica, quàm cardinali. Primo quæritur de fide. Vtrum de credibilibus reuelatis neceſſe ſit ponere fidem infuſam? Primo arguitur, quòd nõ, quia ad omnem certitudinem actus credẽdi, quam experimur in nobis reſpectu talium credibilium ſufficit fides acquiſita: igitur. Secundo arguitur. Omnis habitus quem non poteſt homo acquirere naturaliter ſimpliciter eſt perfectior omni habitu naturaliter acquiſibili. Si ergo ponitur fides infuſa, erit perfectior quam ſcientia concluſionum, & habitus principiorũ: ergo actus credendi fidei infuſę erit perfectior, quàm actus intelligendi prima principia, quod videtur inconueniens. Tertio arguitur. Poteſt aliquis fide acquiſita per falſigraphum aſſentire falſo impoſſibili, ſcilicet oppoſito concluſionis demonſtrabilis, ergo multo fortius fide acquiſita poteſt credere firmiter vera neutra cuiuſmodi ſunt credibilia. Contra. Ad Hebr. xj. Sine fide impoſſibile eſt placere Deo. Primo notandum, quòd ſicut dicit Scot. in iij. diſtinct. xxiij. Certum eſt, quòd in nobis eſt fides acquiſita credibilium reuelatorũ: patet, quia ſi nulla eſſet fides infuſa, adhuc crederem firmiter hiſtoriis librorum canonis propter auctoritatem Eccleſiæ, quæ approbat ſcriptores veraces. Præterea, ſi puer non baptizatus nutriretur inter chriſtianos ex auditu crederet, & adhæreret omnibus ſicut & nos. Præterea ſi baptizatus errat circa vnum, puta circa trinitatem perſonarum, & tamen ſentit ſe hærere aliis credibilibus, ille non habet fidem infuſam, 3. d. 23. q. 1.

quia corrumpitur per hæreſim,non quidem effectiuè,ſed demeritoriè,ergo ſi de acquiſita credit alios articulos.Ex iſtis ſequitur,quòd propter credulitatem articulorum reuelatorum non eſt neceſſe ponere fidem infuſam.Secũdo notandum, quòd ſicut dicit Scotus, vbi ſuprà, poteſt dici fides infuſa ſimilis eſſe acquiſitæ in multis.Sicut enim acquiſita aſſentit dicto alicuius, quia credit veracitati aſſerentis,ſic fides infuſa aſſentit reuelato,quia credit veracitati Dei aſſerentis:& quia quod Deus aſſerit ſupernaturaliter reuelat:ideo fides ſic aſſentiens eſt habitus ſupernaturalis. Reuelat autem credibilia, quando infundit habitum,& hoc modo dicendo fides non habet certitudinem ex obiecto,ſed ex veracitate teſtis,ſcilicet Dei.Aliter etiã poteſt poni fides infuſa non innitens alteri, ſicut præcedens modus,ſed reſpiciens Deũ,ſicut obiectum primum, de quo ſicut de obiecto primo continente huiuſmodi veritates formamus,huiuſmodi veritates complexas deus eſt trinus,& vnus,& ſimiles. Nec credo hoc eſſe verum, quia prius credo hoc eſſe reuelatum à Deo: ſed ille habitus immediatè inclinat in articulos fidei, ſicut ſi ex articulis cognitis immediatè acquireretur. Sed quia nihil mouet intellectum noſtrum naturaliter ad cauſandum aſſenſum intellectus iſtis credibilibus : ideo Deus ſupplet vicem obiecti:oportet itaque ponere fidem infuſam propter auctoritatem ſcripturæ,& ſanctorum,ſed non poteſt demonſtrari fidem infuſam ineſſe alicui,niſi preſuppoſita fide,videlicet,quòd velit credere ſcripturæ,& ſanctis: ſed infideli nunquam oſtenderetur. Sed ſicut credo Deũ eſſe trinum,& vnum.ita credo me habere fidem infuſam, qua hoc credo. Tertio notandum ſecundum Scotum, vbi ſuprà, quòd habitus fidei infuſę non ſolùm ponendus eſt propter gradũ in actu, ſed etiam propter aſſenſum, quia aſſenſus non eſt totaliter à voluntate. Aliqui enim ſunt, qui vellent magis aſſentire, & tamen minus aſſentiunt, nec oportet,quòd fides excludat omnem dubitationem, ſed dubitationem vincentem,& trahentem in oppoſitum credibilis. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Ponenda eſt fides infuſa propter auctoritatem Eccleſiæ, licet non appareat neceſſitas per rationem naturalem, patet ex dictis. Ad primum argumentum negandum eſt

antecedẽs: licet enim fides acquiſita ſufficiat ad aſſenſum, & certitudinem actus, prout credere opponitur opinari, tamen non eſt ita perfectè certus actus, nec ita intenſus, ſicut cum fide infuſa, nec etiam fides illa ita perfectè perficit animam ineſſe primo, ſicut infuſa. Ad ſecundum argumentum concedit Scotus, quòd fides infuſa eſt perfectior quocunque habitu acquiſito. Et cùm infertur de actu credendi. Dicendum eſt, quòd eſt loqui de actibus iſtis in ſe: & ſic actus credendi eſt perfectior, quia à perfectiori principio elicitur, & in perfectius obiectum tendit. Et eſt loqui de eis ſecundum quòd plus vel minus attingunt obiectum in quod tendunt, & ſic actus intelligendi principia eſt perfectior, quia eius obiectum, non tantùm excedit ipſum in intelligibilitate non intellecta quantum Deus excedit actum credẽdi in intelligibilitate, non intellecta per actum fidei. Ad tertium argum. dicit Scot. ꝙ licet per falſigraphum poſſit quis aſſentire oppoſito concluſionis demonſtrabilis, non tamen firmiter.

Vtrum de credibilibus reuelatis, poßit quis habere ſcientiam, & fidem.

Scot.3.d.24.quaeſt.1.

SEcũdo quæritur. Vtrum de credibilibus reuelatis poſſit aliquis ſimul habere ſcientiam, & fidem? Primo arguitur, quòd ſic, quia dicit dominus Thom. Ioan.xx. *Ioan.20.* Quia vidiſti, me Thoma credidiſti. Thomas ergo ſimul habuit de Chriſto notitiam intuitiuam, & fidem: igitur. Secundo arguitur. De eodem ſimul poteſt eſſe ſcientia, & opinio cũ poſſit aliquis cognoſcere concluſionẽ aliquam per demonſtrationẽ, & ſyllogiſmũ dialecticum: ſed ſcientia, & fides minus repugnare videntur, quàm ſcientia, & opinio: igitur. Tertio arg. Diſtinguit Apoſtolus ſcientiam *1.Cor.12.* contra fidem cùm dicitur. Alij datur ſcientia, alij fides. Scientia autem ibi dicitur notitia ſcripturæ ſacræ, de qua eſt fides, quæ de credibilibus reuelatis eſt obſcura, & ænigmatica: ſcientia verò euidentiam habet. Notandum ſecundum Scot. quòd ſcientia multipliciter poteſt accipi. *3.d.24.q.1.* Vno modo pro notitia aliqua cũ adhæſione firma: & talis

1.Retractat. poteſt ſtare cum fide, ſicut vult Auguſt. immo etiam ipſa *De ciui. Dei* fides eſt ſcientia hoc modo: vt patet per Aug. Alio modo *lib.9.c6.3.* ſumitur ſcientia pro notitia certa, & euidenti de obiecto neceſſario, habita per cauſam euidentem neceſſariam applicatam ad concluſionem per diſcurſum ſillogiſticum. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. De credibilibus reuelatis impoſſibile eſt ſimul habere fidem, & ſciẽtiam propriè dictam: poteſt tamẽ ſimul haberi cum fide aliquis habitus intellectualis. Prima pars patet, quia non poteſt aliquis de eodem obiecto ſimul habere noticiam euidentem, & non euidentem. Secunda pars patet, quia ſicut dicit Scotus, poteſt aliquis cum fide habere habitũ de his, quę traduntur in ſacra ſcriptura, ſecundum ſenſum liberalem. Et præterea habere habitũ expoſitiuum quantum ad ſenſum liberalem exponendo vnum locum per alium: ac etiam ſecundum ſenſum myſticum. Et præterea credendum eſt, prophetas, & multos ſanctos habuiſſe habitum præbentem magnum aſſenſum, nec tamen habuerunt certitudinem euidentem ex euidentia rei, de his quę ſibi ſunt reuelata: non tamen poterant dubitare de veritate reuelata: ideo erat maior certitudo in ipſis, quàm certitudo fidei: fides enim non excludit omnem dubitationem. Ad primum argumentum dicendum ſecundum Gregor. in homelia: quòd Thomas aliud vidit: aliud credidit: vidit hominem, & credidit Deum. Ad ſecundum argumentum dicit Scotus, quòd ſcientia, & opinio ſunt ſimpliciter incompoſſibiles in eodem de eodem. Si ergo aliquis primo habeat opinionem de aliquo, & ſuperueniat demonſtratio corrumpitur opinio, & ſi ambæ cauſæ ſint in eodem, ſcilicet medium dialecticum, & demõſtratiuum: dialecticum nihil faciet impeditum à medio demonſtratiuo. Ad tertium argumentum dicendum, quòd procedit de ſciẽtia large dicta pro habitu expoſitiuo ſic, vel ſic diſtincto à fide.

Vtrum ante Chriſti aduentum fides fuerit neceſſaria.

Scot. 3.diſt.25. qu.1. Dur.3. di.25 qu.1. Thom.2. 2.quaeſt.2. artic.5.6.7.8.

TErtio quæritur. Vtrum ante Chriſti aduentum fuerit fides neceſſaria de his,quæ modo credimus? Primo arguitur,quòd non,quia aliquid credibile eſt nobis reuelatum, quod non erat reuelatum in veteri teſtamento, igitur. Secundo arguitur. Ante Chriſti aduentum angeli non nouerunt Incarnationem Chriſti,quam modo nos credimus: vt patet per Apoſtolum, ergo &c. Contra.Pro omni ſtatu fuit neceſſarium homini diligere omnia diligibilia ex charitate; ergo credere omnia credibilia. Notandum, quòd ſicut dicit Sco. habitus intellectualis vnitatem habet ex vnitate ſui prmi obiecti, in quo habitus virtualiter continetur, ſicut in ſua cauſa partiali: tamen ſi explicita in ſcientia conſiderentur ſub propriis rationibus in ſe, & non vt continentur in aliquo vno primo obiecto, videtur, quòd tot ſunt habitus, quot concluſiones diſtinctæ ſpecie ſunt demonſtratæ. Non poteſt tamen dici, quòd fides infuſa habeat vnitatem ex obiecto primo, ſcilicet Deo, quia licet Deus in ratione cauſæ efficientis moueat ad cognitionem omnium credibilium, non tamen in ratione obiecti. Non enim in Deo,vt in obiecto cōcipiuntur omnia credibilia. Ideo oportet dicere,quòd fides habet vnitatem, vel ab vnitate reuelantis credibilia, quia omnia recipiuntur à fide, vt reuelata à Deo: & hæc formalis ratio eſt vna in omnibus, vel quòd habeat vnitatem in ſe formaliter ex ſeipſa, quamuis effectiue illam habeat à Deo. Hoc præmiſſo, ponendæ ſunt tres concluſiones: Prima eſt. Fides infuſa neceſſaria fuit homini ſaluando pro omni ſtatu: ac etiam actus fidei pro aliquando. Primam partem probat Stot. vbi ſupra, quia ſicut anima non eſt accepta Deo,niſi in voluntate perficiatur per charitatem: ſic nec eſt accepta niſi in intellectu perficiatur per aliquem habitum ſupernaturalem.Ille autem habitus ſupernaturalis quo anima determinate aſſentit vero reuelato eſt fides infuſa: igitur &c. Secunda pars patet, quia niſi ſic: fruſtra poneretur habitus fidei.Secunda concluſio. Neceſſarium fuit pro omni ſtatu credere implicitè omnes articulos fidei: non tamē explicite. Prima pars patet, quia ſemper neceſſarium fuit ſecundum legem Dei ordinatam omnem ſaluandum habere habitum fidei: ſed quicunque habet habitum fidei, habet im-

plicito actum credendi, reſpectu omnium credibilium, vt dicit Scot. Secundam partem probat ipſe Scot. quia Deus nullum obligat ad impoſſibile: ergo ſi ſit aliquis rudis, qui non poſſit concipere quid ſit eſſentia, & quid perſona, non eſt neceſſe, quòd habeat actum explicitum de articulo pertinente ad eſſentiæ vnitatem, & perſonarum trinitatem, ſicut habent clerici literati. Sic igitur omnes pro aliquando tenētur ad aliquem actum explicitum, videlicet quo ad articulos, qui communiter prædicantur in eccleſia, & quo ad alios in generali, & implicitè, vt ſcilicet credant, quod eccleſia credit. Ad omnia vero credēda tenentur maiores in eccleſia, quæ præficiuntur aliis, & tenentur eos in fide inſtruere verbo veritatis, & exemplo honeſtatis. Tertia concluſio. Licet ſit eadem fides in antiquis & nobis: tamen non eſt formaliter eadem complexio, quam crediderunt antiqui de mediatore, & quam nos modo credimus. Prima pars patet ex notabili. Secūda pars patet, quia ſicut dicit Sco. quod credebant antiqui, ſcilicet Chriſtum naſciturum nunc eſt falſum. Verum eſt autem, quod credimus, ſcilicet Chriſtum eſſe natum, & paſſum, & huiuſmodi. Poteſt tamen dici eadem complexio materialiter. Ad primum argumentum dicendum, quòd ſicut dicit Sco. Actus credendi depēdet ex duobus: ſcilicet ex habitu inclinante, & præſentia credibiliū, quæ non ſunt præſentia in habitu, & ideo ſine docente aut reuelante, non tenentur aliqui explicite credere, quæ ſunt credenda: nec ſufficit quicunque occurſus credibilium ad intellectum, ad hoc quòd habitus inclinet in actum firmiter eiiciēdum: ſicut patet de baptizato nunc cui ſi ſtatim occurrant phantaſmata illorū terminorum mori, & reſurgere, componat apud ſe: mortui reſurgent: non credit niſi prius ſibi conſtiterit per aliquem, quòd ſit articulus credendus. Et ideo requiritur neceſſario cum fide infuſa fides acquiſita ex auditu. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd licet prius communiter illuminentur angeli, quàm homines de fiendis, poteſt tamen Deus aliter facere, ideo non valet conſequentia. Ad aliud dicendum, quòd tenentur omnes implicitè diligere omnia diligibilia: ſed non explicitè. Præterea, ſicut dicit Scotus, non eſt ſimile, quia fides eſt in intellectu ſubiectiuè. Et ſi

inferatur ergo aliquis poteſt credere nolens, quia quæ ſunt in intellectu præcedunt velle. Dicendum, quòd non ſequitur, quia actus credendi dependet ex habitu, & ex credibili præſentato per modum credibilis. Quod autem ſic eſt præſentatum, non neceſſario creditur, quia proponens credibile non demonſtat, & ideo non cogit intellectum ad aſſentiendum, ideo non credidi niſi volens: quãuis autem voluntas ſic habeat imperium ſuper actum credendi, non tamen habet imperium ſuper oppoſitum actũ ſtante fide, vt intellectus diſſentiat credibili propoſito per imperium voluntatis, ſed ſolum poteſt impedire intellectum, ne exeat in actum credendi circa credibilia propoſita. Ex hoc autem quòd dictum eſt, quòd nullus credit niſi volens, non ſequitur, quòd fides neceſſario coexigat aliquem habitum infuſum in voluntate, quia actus credendi, non eſt effectiuè a voluntate, & ideo poſita fide acquiſita credibili præſente poteſt intellectus per habitum infuſum credere dummodo voluntas non contramoueat. Et dato, quòd voluntas poſitiuè moueat, tamen ad ſic volendũ, ſufficit voluntas in puris naturalibus.

Vtrum fides informis habeat rationem virtutis.

D. Tho. 2. 2. q. 4. ar. 5. 6. 7. Dur. 3. d 23. q. 46.

QVarto quæritur. Vtrum fides informis habeat rationem virtutis? Primo arguitur, quòd non, quia dicitur Iaco. ij. quòd fides ſine operibus, mortua eſt. Secundo arguitur. Fides informis, non eſt virtus theologica, cum non tendat in Deum: nec cardinalis cum non ſit circa bonum creatum: ergo non habet rationem virtutis. Tertio arguitur. Fides informis eſt in dæmonibus: dicitur enim Iaco. ij. Dæmones credunt, & contremiſcunt, ſed in dæmonibus non videtur eſſe virtus, cum non habeât actum bonum. Contra. Habitus fidei informis directè opponitur vitio infidelitatis, ſed quod directè opponitur vitio eſt virtus, igitur &c. Primo notandum, quod ſicut dicit Bonauentu, virtus dicitur dupliciter. Videlicet propriè, & communiter. Primo modo dicitur habitus perducens in finem, tanquam principium operis meri-

torij. Secundo modo dicitur habitus rectificans potentiam, & vigorans eam circa opus difficile, quamuis non perducat in finem. Secundo notandum ſecundum Bonauentu. vbi ſupra quòd fides informis dicitur dupliciter. Quædam enim innititur primæ veritati propter ſe, quãuis in ipſam non tendant amando. Alia vero innititur veritati articulorum propter aliquam rationem creatam. Prima quidem dicitur informis, non quia careat forma fidei, ſed quia eſt ſine charitate, quæ eſt forma extrinſeca virtutum. Alia vero caret forma fidei ſecundum quòd eſt virtus: quia principaliter aſſentit præparationem creatã: nullius.n. virtutis videtur eſſe, cum quis credit annitendo perſuaſioni, quam videt. Tertio notãdum ſecundum Bonauenturam, vbi ſupra quòd in fide informi tria ſunt cõſideranda, habitus, vſus, & defectus, ſcilicet informitas quantum ad defectum, non ſunt idem fides informis, & formata. Charitas enim illum euacuat defectum, quantũ autem ad vſum non ſunt omnino idem. Fides enim formata meritorie credit, non autem informis: quantum vero ad habitum ſunt pœnitus idem. Dum enim homo peccat mortaliter: habitus ille, qui propter charitatem dicebatur fides formata, tunc propter abſentiam charitatis dicitur fides informis. His præmiſſis, ponenda eſt talis cõcluſio. Fides informis ſecundo dicta non habet rationem virtutis communiter dictæ, ſed non proprie Prima pars patet, quia talis fides in dæmonibus, actus autem credendi in dæmonibus, non eſt actus virtutis, quia non eſt voluntarius. Dæmones enim quantum eſt ex parte voluntatis ſuæ, repugnant omni veritati. Secunda pars patet, quia fides illo modo informis, vigorat potẽtiam ad facile credendum articulos fidei, qui tamen ſunt difficiles ad credendum, igitur &c. Tertia pars patet, quia per fidem informem non poteſt quis perduci in finem. Ad primum argumentum dicendum, quod fides dicitur mortua, non quia careat omni vtilitate, & efficacia, ſed quia caret vita gratuita. Et ex hoc ſequitur, quòd non ſit virtus proprie dicta. Ad ſecundum argumentum dicendum, quod licet fides informis non dirigat in Deum plene, & perfecte, tamen dirigit ſemiplene. Ad tertium argumentum patet ex concluſione.

3.di.23.q.1.

Vtrum fidei poſſit ſubeſſe falſum.

Thom.2.2. q.1.art.3. Dur 3.d.24.queſt 8.

QVinto quæritur. Vtrum fidei poſſit ſubeſſe falſum. Primo arg. quòd ſic, quia omne contingens poteſt eſſe falſum: ſed fidei ſubeſt aliquid contingens: patet de incarnatione, & paſſione Chriſti: igitur. Secundo arg. Omne quod ſubeſt ſpei, ſubeſt etiã fidei: ſed ſpei poteſt ſubeſſe falſum, vt patet cum aliquis præſcitus in gratia exiſtens ſperat ſe habere vitam æternam, igitur. Tertio arguitur. Actus adorationis, eſt actus fidei, ſed tali actui quandoque ſubeſt falſum, ſicut quando quis adorat hoſtiam non cõſecratam pro conſecrata. Quarto arguitur. Fides antiquorum fuit, quòd Chriſtus eſſet naſciturus, & hæc fides durauit in multis vſque ad prædicationem euãgelij, ſed Chriſto iam nato antequã inciperet prædicare, falſum erat ipſum eſſe naſciturum, igitur. Contra. Nulla virtus perficiens intellectum ſe habet ad falſum: falſum enim eſt malum intellectus, vt dicitur vi. Ethicorum, ſed fides eſt virtus perficiens intellectum, igitur. Notandum ſecundum Bonauen. quòd ſicut diuina præſcientia certiſſime cognoſcit, non ſolum ea quæ vẽtura ſunt neceſſario, ſed etiam contingẽtia, ita quod circa ea falli non poteſt: ſic & fides quæ cognitioni diuinæ præſcientiæ innititur certam credulitatem habet de futuris ita, quòd licet illa quantum eſt de ſe poſſint non euenire. fides tamen errare non poteſt. Hæc enim duo non poſſunt ſimul ſtare, quòd Deus præuiderit vnum, & quòd eueniat oppoſitum. quãuis ergo contingens creditum poſſit ſecundum ſe non euenire. Hæc tamen duo non poſſunt ſimul ſtare, quòd non eueniat, & quòd ſit creditum. Hoc præmiſſo ponẽda eſt talis concluſio. Fidei non poteſt ſubeſſe falſum, patet ex dictis. Item ſic probatur. Fides aſſentit primæ veritati propter ſe, & ſuper omnia in credendo. ſed prima veritas non poteſt dictare niſi verũ: ergo &c. Ad primũ arg. patet ſatis ex notabili. Ad ſecundum argu. dicendum, quòd ſpei ſecundum, quòd eſt virtus non ſubeſt falſum. nullus enim ſperat virtuoſe ſe habiturum vitam æternam niſi cũ

6. Ethi.

3. di. 24.

præſuppoſitione finalis perſeuerantiæ in gratia, quo ſuppoſito infallibiliter conſequitur vitam æternam. Ad tertium arg. dicendum, quòd adorationi factæ ſecundũ directionem fidei nunquam ſubeſt falſum. fides enim nihil dicit adorandum eſſe abſolutè: niſi de quo habetur certa cognitio. Vnde fides adorantis non fertur ad hoſtiam abſolutè, ſed ſub conditione. ſcilicet ſi debitè facta ſit conſecratio credendo corpus Chriſti ibi eſſe quòd nunquam poteſt eſſe falſum. Ad quartum arg. dicẽdum, quòd hoc ad fidem credentis pertinebat poſt Chriſti natiuitatem, quòd crederet eum quandoq; naſci: ſed determinatio tẽporis in qua decipiebatur non erat ex fide, ſed coniectura humana.

Vtrum ratio inductiua ad ea quæ ſunt fidei, minuat meritum fidei.

Thom.2 2.q.2. art.10. Dur.3. d.24.qu.3.

SExto quæritur. Vtrum ratio inductiua ad ea quæ ſunt fidei credẽda, diminuat meritum? Arguitur, quòd ſic. quia dicit Grego. in quadam Omel. Fides non habet meritum: cui ratio humana præbet experimentum: Contra. primæ Petri iij. dicitur, Parati reddere rationem de ea quæ in nobis eſt fide, & ſpe. Notandum, quòd dicit Tho.
2.2.q.2. ar.1. Actus fidei meritorius eſt in quantum ſubiacet voluntati: non ſolum quantum ad vſum: ſed etiam quantum ad aſſenſum. Ratio autem humana quæ inducitur ad ea quæ ſunt fidei, quandoq; quidem ſe habere poteſt ad voluntatem credentis ſicut præcedens. puta cum quis non habet promptam voluntatem credendi, niſi ratio inducatur humana: & talis diminuit meritum. Diminuit enim rationem fidei quæ eſt non apparentiũ, & quæ veritati creditę adhęret ſimpliciter propter auctoritatem diuinam. Quãdoque vero talis ratio, ſe habet ad voluntatem credentis vt conſequens: puta cum quis habet prõptam voluntatem credendi diligens veritatem creditam: & excogitans rationes fidei confirmatiuas. & talis ratio non excludit meritum fidei. ſed eſt ſignum maioris meriti. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Ratio humana non ſemper

minuit meritum fidei. patet ex dictis. Ad argumentum dicendum, quòd Grego. loquitur in caſu illo, quando homo non habet voluntatem credendi, niſi propter rationē inductam, quando autem habet voluntatem credendi ex ſola auctoritate diuina, ſic etiam demonſtratiuam rationem quærit ad aliquod eorum, quæ ſunt fidei: puta ad hoc, quod eſt Deum eſſe, non minuitur meritum fidei: licet enim per talem rationem fiat apparēs id, quod proponitur, non autem propter illam apparentiam credit homo.

Vtrum confeſſio fidei ſit neceſſaria.

Thom. 2.2.q.3.art.2. Duran.3. di.25.qu.1.

SEptimo quæritur. Vtrum confeſſio fidei ſit neceſſaria ad ſalutem? Arguitur, quòd non, quia dicit Apoſtolus. *1. Cor. 10.* Sine offenſione eſtote Iudæis, & Gentibus, & Eccleſiæ Dei. Sed per confeſſionem fidei quandoq; infideles ad perturbationem prouocātur, igitur. Contra, ad Rom. 10. Corde creditur ad iuſtitiam, ore autem fit confeſſio *Rom. 10.* ad ſalutem. Notandum, quòd ſicut dicit Thomas Tripliciter confeſſio laudatur in ſcripturis. Prima eſt confeſſio *2.2.q.3.ar.2.* eorum, quæ ſunt fidei relata, videlicet ad fidei finem. Secunda eſt confeſſio gratiarum actionis, ſiue laudis, & iſta eſt actus latriæ: ordinatur enim ad honorē Dei exterius exhibendum, quod eſt finis latriæ. Tertia eſt confeſſio peccatorum, & hæc eſt actus pœnitentiæ. Secundo notādum, quòd confiteri fidem non cadit, niſi ſub præcepto affirmatiuo, quod non obligat ad ſemper, ſed pro loco, & tempore: puta quando per omiſſionem huius confeſſionis ſubtraheretur honor debitus Deo, aut vtilitas proximis impendenda: puta ſi quis interrogatus de fide taceret: & ex hoc crederent aliqui, quod non haberet fidē, vel quòd fides non eſſet vera, vel alij auerterentur à fide: tunc enim confeſſio fidei eſt de neceſſitate ſalutis, finis enim fidei, ſicut & aliarum virtutum habet referri ad finē charitatis, qui eſt amor Dei, & proximi. Tertio notandum ſecundum Thomam vbi ſupra, quòd licet in caſu neceſſitatis teneatur quilibet fidem ſuam propalare, vel

ad confirmationem aliorum fidelium, vel ad reprimendam infidelium inſultationem aliis tamen temporibus inſtruere homines de fide, non eſt neceſſarium, niſi illis, qui aliorum curam gerunt. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Confeſſio fidei pro loco & tempore neceſſaria eſt ad ſalutem, patet ex dictis. Ad argumentum dicendum, quòd ſi nulla videatur ſequi vtilitas fidei, vel fidelium ex confeſſione fidei,& ex ea oriatur turbatio infidelium, tunc non eſt laudabile fidem publicè confiteri.
Matth. 7. Vnde dicit dominus Matth.7. Nolite ſanctum dare canibus, neque margaritas veſtras ſpargere ante porcos, ne diſrumpant vos. Sed ſi vtilitas fidei ſperetur, aut neceſſitas aſſit,tunc contempta turbatione infidelium debet homo publicè fidem confiteri.

De Spe.

Vtrum ſpes ſit vna virtus Theologica, diſtincta à fide & charitate.

Thom.2.2.qu.17. art.5. Scot.3.diſt.29. quæſt.1. Durand.3. diſt.26.quæſt.1.

QVÆSTIO PRIMA.

DEinde quæritur de virtute ſpei. Vtrum ſpes ſit vna virtus Theologica diſtincta à fide, & charitate. Primo arguitur, quòd non,quia nulla paſſio eſt virtus,
Ethic.lib.2. ſed ſpes eſt paſsio, vt patet per Philoſo. igitur. Secundo arguitur. Ad ſpem pertinet confidere in domino,& expectare futuram gloriam, ſed tales actus ſunt formaliter differentes,ergo cum diuerſorum actuum ſint diuerſi habitus, videtur quòd ſpes non ſit vna virtus. Tertio argu. Nulla virtus Theologica determinat medietatem duarũ malitiarũ,tendendo enim in Deum non poteſt eſſe exceſſus, ſed ſpes determinat medium inter præſumptionẽ, & deſperationem,ergo non eſt virtus Theologica. Quarto arguitur. Per ſpẽ acquiſitam ſperamus promiſſum hominis veracis, ergo multo magis promiſſum Dei, & ſic non videtur neceſſaria ſpes infuſa. Quinto arguitur. In anima

non ſunt niſi duæ potentiæ perfectibiles reſpectu obiecti increati,ſcilicet, intellectus & voluntas, ergo ſicut intellectus ſufficienter perficitur reſpectu talis obiecti vno habitu, ſcilicet fide,ita & voluntas vno habitu, quæ eſt charitas, & ſic non erit ſpes neceſſaria. Contra 1.Cor.13. Núc autem manent fides,ſpes,& charitas tria hæc.Et loquitur de virtutibus Theologicis. Et Richa. de ſancto Victore dicit Fides dirigit,ſpes exigit,& charitas cõiungit.Primo notandum,quòd dicit Bonauentura,nomẽ ſpei quandoq; ſumitur pro affectione animi reſpectu boni futuri, quandoque pro re expectata, iuxta illud ad Titum 2. Expectantes beatam ſpem quãdoq; pro habitu perfectiuo animæ vigorante,vt moueatur, & afficiatur ad id, quod ſperandum eſt. Secuudo notandum,quòd ſicut dicit Scotus. Ratione naturali probari non poteſt, quòd ſit aliqua virtus infuſa, quia actus, quos experimur in nobis poſſunt eſſe eiuſdem rationis dato, quòd nulla ſit virtus infuſa, & fortè æquè perfecti. Sed propter auctoritatem ſcripturæ credendo aliquas virtutes eſſe infuſas, oportet tenere, ꝙ actus non eſt ita perfectus ſine virtute infuſa, ſicut cum ea. Vnde licet ſpe acquiſita poſſit aliquis ſperare promiſſa à Deo, ſicut & fide acquiſita poteſt illa credere,tamen eſt aliqua virtus perficiens portionem ſuperiorem voluntatis in deſiderando ſibi bonum infinitum, qua habita perfectius deſideratur illud bonũ, quàm ſine ea. Et ſi inſtetur, quia voluntas ſic deſiderans videtur eſſe mala, quia vtitur bono fruendo,referendo illud ad aliud,ſcilicet ad ſe.Reſpondet Scotus,quòd non omnis comparatio obiecti per voluntatem ad aliud obiectum eſt comparatio, qui eſt vſus, ſed tantum quando comparatur, vt minus bonum ordinatum ad aliud, tanquam ad maius bonum conſequendum per illud. Sic autem non eſt in propoſito, ſed voluntas comparat illud, vt abundans bonum ad minus bonum, cui liberaliter conceditur tanquàm perficiendũ ab eo, vnde iſta comparatio non eſt in obiecto ex natura rei. Tertio notandum ſecundum eundem Scotum vbi ſupra, quòd voluntas duplici affectione attingit Deum immediatè. Prima eſt affectio iuſtitiæ, qua per actum amicitiæ tendit in Deum, vt eſt bonum in ſe. Alia eſt affectio commodi, qua per actum concupiſcentiæ tendit

1. Cor.13. *3. di. 26.* *Tit.2.* *3.d.26.q.2.*

in Deum, vt eſt bonum huic, & vterque actus poteſt eſſe ordinatus,& habere habitum Theologicum inclinantem ad ipſum. Non ſic eſt ex parte intellectus, quia natus eſt habere vnicum actum ſecundum attingentem Deum, ad quem actum ſufficienter perficitur vnico habitu tendente verum, cui aſſentiendum eſt propter reuelationem. Et ſi dicas, quòd in anima duæ partes imaginis pertinent ad intellectum, & vnica ad voluntatem,ergo videtur, quòd magis neceſſarij ſunt duo habitus in intellectu, quàm in voluntate. Dicendum, quòd licet ſint duæ partes imaginis ex parte intellectus: hoc non eſt, quia intellectus duplici actu elicito attingat obiectum. Memoria enim & ſi habeat actionem de genere actionis, non tamen habet actionem de genere qualitatis, qua attingat Deum, ſed ſola intelligentia habet huiuſmodi actionem, & ideo in intellectu eſt ratio parentis,cui competit actio de genere actionis, & ratio prolis, cui competit produci. In voluntate autem non eſt talis ratio originandi naturaliter, ſed liberè. Et inquantum habet rationem originantis concurrit voluntas cum memoria, ſicut dictum eſt in primo tractatu. Dicendum ergo breuiter, quòd tres virtutes Theologicæ non correſpondent partibus imaginis, ſed tantum ſunt duæ potentiæ, quarum eſt attingere Deum immediatè per actus elicitos. Tales autem potentiæ ſunt intellectus, qui per vnicum actum elicitum immediatè attingit Deum credendo, & voluntas, vt habens affectionem iuſtitiæ, & commodi amando, & ſperando. Ex quibus patet, quòd in propoſito non eſt neceſſaria illa diſtinctio voluntatis in iraſcibilem,& concupiſcibilem propter iſtas duas virtutes, quæ ſunt ſpes, & charitas, vt aliqui dixerunt ponentes ſpem in iraſcibili, & charitatem in concupiſcibili. immo ſpes magis eſt in concupiſcibili accipiendo concupiſcere ſtrictè. abſolutè autem ambæ illæ virtutes appetitiuæ Theologicæ ſunt in concupiſcibili. Vis enim iraſcibilis non eſt nata habere Deum pro obiecto immediato, vt ſatis patere poteſt ex ſupradictis in quæſtione de diſtinctione donorum à beatitudinibus. Quarto notandum ſecundum Scotum, vbi ſupra, quòd tres conditiones pertinent ad virtutem Theologicam. Prima eſt reſpicere Deum pro obiecto. Secunda habere

pro regula primam regulam humanorum actuum, non autem regulam acquiſitam. Tertia eſt immediata infundi à Deo, ſicut à cauſa efficiente. Hæc autem diſtinguuntur formaliter. Alia enim eſt ratio obiecti, alia regulæ, & alia efficientis. Si ergo omnes tres requirantur ad virtutem Theologicam: patet, quòd neque fides, neque ſpes, neque charitas acquiſitæ, ſunt virtutes Theologicæ, quia deficiunt in tertia conditione. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Spes eſt virtus vna Theologica diſtincta à fide, & charitate, quòd ſit virtus, patet, quia eſt habitus repugnans culpæ, ſcilicet præſumptioni, & deſperationi, & rectificat animam circa difficile. Difficile. n. eſt expectare, quod eſt ſupra omnem æſtimationem humanam, igitur, quòd ſit vna probat Bonauentura, quia ſicut fides aſſentit primæ veritati propter ſe, & ſuper omnia, & ex illa ratione credit omnia illa, quæ ſibi ſumma veritas dictat eſſe credenda, ſic ſpes innitendo diuinæ largitati omnia expectat à Deo promiſſa, ergo ſicut fides eſt vna propter vnicam rationem credendi, ſic ſpes propter vnicam rationem ſperandi: quòd ſit virtus Theologica probat Scotus, quia habet Deum pro obiecto immediato, & etiam pro regula habet fidem, quæ immediatè reſpicit Deum. Et præterea immediatè infunditur à Deo, quòd autem pro regula habet fidem, ſiue veritatem primam, quam reſpicit fides, probatur ſecundum Scotum, quia perſuadetur deſperanti, vt credat, quia ſcilicet prima radix erroris ſui, ſcilicet quòd non abſolutè deſiderát, ſiue ſperat, nec efficaciter non eſt in voluntate, ſed in intellectu, quia ſcilicet intellectus nõ oſtẽdit id efficaciter tanquam deſiderandum, quòd autem ſpes diſtinguatur à fide, & charitaté, patet primo de fide ſecundum Scotum, quia omnis actus fidei eſt credere, nullum autem deſiderare eſt credere, igitur. De charitate vero patet, quia charitas eſt ſuprema virtus affectiua. Amor autem amicitiæ ſimpliciter eſt perfectior amore concupiſcentiæ, ergo charitas inclinat ſimpliciter ad amandum amore amicitiæ, ſed deſiderate bonum infinitum eſſe bonum meum, non eſt amor amicitiæ, nec eſt amor nobiliſſimus. Nobilius enim eſſe habet illud obiectum in ſe, quàm in alio, vel quàm ſit comparatio eius ad aliud à ſe,

ergo id deſiderare, quod eſt actus ſpei, non eſt actus charitatis. Ad primum argumentum patet ex primo notabili. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd licet illi actus ſint formaliter differentes, tamen vnus habet ad alium ordinem, & connexionem. ideo enim ſpes ſpectat promiſſa, quia confidit de largitate promittentis, ideo illi duo actus pertinent ad vnum habitum. Ad tertium argumentum dicendum, quòd ſicut dicit Scotus, licet dicatur, quòd virtus Theologica non eſt medium participãs extrema, ſed diminuens ea. Poteſt tamen concedi, quod eſt propriè media non ex parte obiecti, ſed ex parte exceſſus qui poteſt eſſe in actu. Virtus quidem moralis habet exceſſum, & defectum, non tantum ratione modi, actus, ſed etiam ratione obiecti, in quod tendit actus, non ſic Theologica, quia obiectum, in quod tendit eſt infinitum, ſed in hoc poteſt aliquis tendere actu immoderato, aut in maius, aut in minus, virtus autem moderatur, vt medio modo tendat in illud, & hoc modo concedi poteſt fides eſſe media inter leuitatem, qua quis nimis cito aſſentit ei, quod non eſt credendum, & inter pertinaciã, qua quis nimis credendis reſiſtit, ſic etiam nimis intenſè poteſt aliquis tendere in aliquod diligibile, & nimis remiſſè, licet non in nimis bonum. Temperantia vero moralis requirit medium vtroque modo, quia poteſt homo in obiectum excedens & deficiens, & tendere poteſt actu deficiente, & excedente: & iſte modus ſecundus communis eſt virtuti morali, & Theologicæ: primus autem non. Ad quartum argumentum patet ex ſecundo notabili Ad quintum argumentum patet ex tertio notabili.

Vtrum ſpes in actu ſuo habeat certitudinem.

D. Thom. 2.2 *q.* 18. *ar.* 4. *Duran.* 3. *d.* 26. *q.* 3.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundo quæritur. Vtrum ſpes in actu ſuo habet certitudinem. Primo arguitur, quòd non, quia ſpes in actum procedit ex habitu, vel conſideratione grauæ

& meritorum,ſed nullus certus eſt an habeat gratiam, vel non, igitur. Secundo arguitur: Multi ſperantes fruſtrantur ab eo,quòd ſperant,igitur.Tertio arguitur.Actus ſpei dependet à voluntate, quæ eſt vertibilis, igitur. Contra. Ad Rom.8. dicit Paulus. Certus ſum, quòd neque mors, neque vita, neque creatura aliqua poterit nos ſeparare à charitate Dei. Primo notandum, quòd ſpes ſic diffinitur à Magiſtro ſententiarum,& ſumitur illa diffinitio à Haymone. Spes eſt certa expectatio futuræ beatitudinis ex gratia, & meritis prouenienś. Poteſt autem illa particula vltima tripliciter intelligi Primo,quod proueniat ex gratia & meritis, vſu, radice, & propoſito, ſicut dum quis actu meretur, & habet gratiam, quæ eſt radix meriti, & proponit mereri impoſterum. Secundo radice & propoſito,non tamen vſu,ſicut eſt de illo, cui de nouo infunditur gratia antequàm operetur. Tertio propoſito non tamen radice, nec vſu, ſicut eſt in peccatore, qui proponit ſe emendare. Vnde Auguſtinus diffinit ſpem ſic. Spes eſt virtus, qua quis ſe ad illud, quod credit ſe peruenturum præſumit. Vnde dicitur ſpes quaſi ſurſum ſpes. erigit enim,& parieti aſſimilatur in ædificio ſpirituali,ſicut fides fundamento, & charitas tecto. Secundo notandum iuxta Bonauenturam, quod tres ſunt principales differentiæ inter certitudinem fidei,& ſpei. Prima eſt quia certitudo fidei opponitur errori & dubitationi. Certitudo vero ſpei opponitur hęſitationi, & diffidentiæ. Vnde per fidem quis eſt certus tam de aduentu, quàm de ordine. Per ſpem autem ſolum eſt certitudo de ordine. Per ſpem enim certus eſt homo, quòd bona opera ordinant ad ſalutem, ſed non eſt certus quid ſibi eueniet.Iſta ergo certitudo conditionalis,eſt non abſoluta, quia videlicet certus eſt ſperans, quòd ſi in bono perſeuerauerit, habebit vitam æternam. Secunda differentia eſt, quia certitudo fidei eſt circa complexum: vt quòd Deus eſt trinus, & vnus, & huiuſmodi. Certitudo vero ſpei magis circa in complexum: ſpe enim ſperatur vita æterna. Tertia eſt, quia certitudo fidei eſt in intellectu, certitudo vero ſpei in affectu. Tertio notandum, quòd licet certitudo fidei ſit maior,quàm certitudo ſpei: tamen ſimpliciter ſpes eſt nobilior virtus, quàm fides. Tum quia eſt in nobiliori

Ro.8.

3.d.26.

Augu. de Ciu. Dei.

ſubiecto. Tum quia ratio obiecti eſt nobilior, ſcilicet bonitas, quàm veritas. Tum quia eſt proximior nobiliori, ſcilicet charitati. Spes enim eſt media inter fidem, & charitatem, ſecundum ordinem generationis poſterior fide, & prior charitate, quod eſt intelligendum non de ipſis habitibus ſecũdum ſe conſideratis, quia ſimul infunduntur, ſed de ipſis actibus, ſecundum ordinem autem perfectionis eſt oppoſitus ordo. His præmiſſis, ponenda eſt talis cõcluſio. Spes in actu ſuo habet certitudinem ordinis, ſed non euentus. Ad argumenta patet ex dictis.

Vtrum ſpes excludat timorem.

D. Thom. 2. 2. q. 19. per totum.

QVÆSTIO TERTIA.

TErtio quæritur. Vtrum ſpes excludat timorem. Arguitur quòd ſic, quia ſpes excludit diffidentiam: diffidentia autem ex timore prouenit. igitur. Contra; Pſalm. coniungit ſpem, & timorem dicens: Beneplacitum eſt domino ſuper timentes eum: & in eis qui ſperant ſuper miſericordia eius. Primo notandum, quòd Magiſter
2. 2. q. 10. in iij. diſtin. xxxiiij. diuidit timorem in filialem: initialẽ: in ſeruilem: & mundanum. quam diuiſionem ſic declarat Thom. in ſecunda ſecundæ. q. xix. obiectum enim timoris eſt malum. Si ergo homo propter malum quod timet, recedit à Deo iſte dicitur timor humanus, vel mundanus, qui ſcilicet procedit ex nimio amore ſui, vel ex amore mundano, & talis ſemper eſt malus. Quando vero homo propter mala quæ timet, ad Deum cõuertitur: hoc poteſt eſſe dupliciter. Quia vel timet malum pœnæ; & ſic eſt timor ſeruilis, cuius vſus bonus eſt bonitate præparatiua ad meritum, licet non bonitate meritoria. Adueniẽte autem gratia, excluditur illa ſeruilitas quantum ad dominum ſeruitutis, licet remaneat timor pœnæ externæ. Si quis autem quęrat an timor ſeruilis ſit à ſpirituſancto. Dicendum ſecundum Thomam, & Bonauenturam, quòd
Ro. 8. ſic, quemadmodum dicit gloſa ſuper illud ad Romanos octauo. Non accepiſtis ſpiritum ſeruitutis, &c. Aliquan-

do tamen eſt ſine ſpirituſſancto, immo ſemper ſine ſpituſſancto ſi ſeruilitas dominatur, vt dicit Bonauentura. Si autem timet aliquis malum culpæ: ſic eſt timor filialis: filiorum enim eſt timere offenſam patris. Iſte autem timor manet etiam in beatis, non quidem quantum ad illum actum, qui eſt timere culpam, ſed quantum ad actum reuerentiæ exhibendæ Deo, reſiliendo in propriam paruitatem: & ſic dicitur à quibuſdam timor reuerentialis. Si autem quis conuertitur ad Deum tam propter timorem pœnæ, quàm propter timorē culpæ; ſic eſt timor initialis, qui medius eſt inter ſeruilem, & filialem, tamen ſecundū ſubſtantiam non differt à filiali, ſed tantummodo ſecundum diuerſitatem ſtatuum, quia initialis competit incipientibus, & filialis proficientibus. Secundo notandum ſecundum Bonauenturam, quòd timor ſeruilis aduenien- 3.ſen.d.34. te charitate expellitur quantum ad dominium ſeruitutis. Remanet tamen timor pœnæ, qui tamen non prædominatur, nec habet annexam voluntatem malam. Creſcente autem charitate ſemper diminuitur timor ille quantum ad actum timendi pœnā: quanto enim quis inhæret Deo tanto magis confidit de præmio: & per conſequens minus timet pœnā. Vnde etiam ex hoc patet, quòd creſcente ſpe, etiam diminuitur timor ille. De timore autem initiali inquantum quodammodo communicat cum ſeruili, in formidine pœnæ. Dicendū, quòd quantū ad hoc decreſcit creſcēte charitate & ſpe. Timor vero filialis vnus eſt quo homo ſollicitatur ex cōſideratione ſuæ fragilitatis: & iſte minuitur creſcente charitate: alius eſt quo humiliatur ex cōſideratione ſuæ paruitatis, & diuinæ magnitudinis: & iſte vſus creſcit charitate creſcēte: quāto enim quis magis Deum diligit, tanto magis elongatur à ſpiritu ſuperbiæ, & magis ſolicitatur animo, vt facit ſemper quæ accepta ſunt Deo. Tertio notandum, quòd cum obiectū timoris ſit malum, videtur eſſe difficultas qualiter Deus ſit timendus. Pro quo notandum ſecundum Thom. quòd duplex eſt obiectum timoris. Primum eſt directum, quod 2.2.q.29. eſt ipſum malum, quod bono refugit, & hoc modo non poteſt Deus eſſe obiectum timoris. Aliud eſt obiectū timoris, quaſi indirectum, & mediatū, videlicet id quod eſt cauſa, vel obiectū mali. Et ſic Deus timetur pro quāto eſt

cauſa mali pœnæ, quod ab eo infligitur, & inquantum eſt obiectum mali culpæ. Eſt enim id quod per culpam offenditur, ſic ergo timendus eſt Deus, & iſte timor domini dicitur initium ſapientiæ. Timor quidem ſeruilis, vt principium extra diſponens expellendo peccatum. Timor autem caſtus, vel filialis eſt quaſi primus ſapientiæ effectus. Cùm enim ad ſapientiam pertineat, quòd vita humana reguletur ſecundum rationes diuinas, hinc oportet ſumere principium, vt Deum reuereatur, & ſe ei ſubiiciat: ſic enim conſequenter in omnibus ſecundum Deum regulabitur. His præmiſſis, ponẽda eſt talis concluſio. Spes non excludit timorem: patet, quia cum ſpe informi fiat timor ſeruilis, & cum ſpe formata timor filialis: igitur. Ad argumentum dicendum, quòd vera ſpes excludit diffidentiam de diuina bonitate, ſed non diffidentiam de propria fragilitate.

De Charitate.

Vtrum ſit aliqua virtus Theologica inclinans ad diligendum, &c.

Scot.3.d.27.queſt 1.

QVÆSTIO I.

DEinceps dicendum eſt de tertia virtute theologica, ſcilicet de charitate. Vbi primum quæritur. Vtrum ſit aliqua virtus theologica inclinans ad diligendũ Deum ſuper omnia & proximum propter Deum. Primo arguitur, quòd non, quia ſecundum Philoſophum non eſt amicitia ad Deum, eo quòd incomparabiliter excedit creaturam. Amicitia autem eſt inter aliquos modo æquales. *Ethic.8.* Secundo arguitur. Dicit Philoſophus. Amicabilia ad alterum menſurantur ex his, quæ ſunt ad ſeipſum. Menſuratum autem non excedit menſuram, ergo non poteſt quis diligere Deum plus quam ſe. Et hoc etiam confirmatur, quia amicitia fundatur ſuper vnitatẽ. Impoſſibile autem eſt aliquid eſſe vnum ęquè amanti, ſicut ipſemet ſibi. Tertio arguitur, quòd non eadem charitate diligatur Deus, & proximus: vnius enim habitus eſt vnum obiectum for- *1.Ethic.*

male. In Deo autem, & proximo eſt alia ratio bonitatis. Quarto arguitur. Habitus quo diligitur Deus eſt theologicus: ergo ſolum Deum habet pro obiecto: patet conſequentia, quia ſi poſſet reſpicere aliud obiectum, prout attribuitur ipſi Deo, ſequeretur, quòd omnium poſſet eſſe vnus habitus intellectualis: ac etiam vnus appetitiuus, quia omnia attribuũtur ad vnum. Quinto arguitur. Alius eſt habitus principij, & concluſionis: ergo ſimiliter in appetitiuis, alius eſt habitus finis, & eius quod eſt ad finem. Charitas autem eſt finis: igitur. Contra eſt Auguſt. Primo notandum ſecũdum Scotum, quòd per ſe notum eſt optimum eſſe ſummè diligendum, ſicut rectitudo primi principij in operabilibus: aliquid enim eſt ſummè diligendũ, & non niſi ſummè bonum. Ad illum ergo actum poteſt eſſe aliqua virtus inclinans. Et hæc theologica, quia circa Deum immediatè, & immediatè innititur primæ regulæ humanorũ actuum, & nata eſt infundi à Deo, & ſic perficere ſupremam animæ portionem. Hãc ergo virtutem perficientem voluntatem in ordine ad Deum, inquãtum ipſa voluntas habet affectionem iuſtitiæ, vocamus charitatem. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Scotus, vbi ſuprà, ratio obiectiua charitatis poteſt intelligi tripliciter. Vel prima, quæ ſecundum ſe nata eſt per ſe eſſe ratio terminandi actum. Vel ſecunda, quæ eſt aliqua ratio præcedens actum, propter quam natus eſt actus elici circa obiectum. Vel tertia, quæ quaſi cõcomitatur, immo quaſi ſequitur actum elicitum. Prima eſt propriè, & ſtrictè ratio obiectiua, & hæc eſt ratio Dei in ſe. Eſſentia enim diuina eſt formalis ratio terminandi omnem actum, & habitum theologicum: potentia enim reſpiciens aliquod obiectum commune, ſiue in ratione motiui, ſiue in ratione terminatiui, non poteſt perfectiſſimè quietari, niſi in eo ſolo, in quo eſt perfectiſſima ratio obiecti adæquati. In ſolo autem Deo ſub ratione abſoluta deitatis eſt perfectiſſima ratio entitatis. Secũda autem ratio poteſt aliquo modo dici obiectiua actus, quia nata eſt allicere aliqualiter ad amandum. Et talis eſt ratio regulatiua huius eſſentiæ ad amantem, inquantum eſt bonum illi conueniens, & communicatiuum ſui. Non enim ſola bonitas infinita ſiue hæc eſſentia elicit ad amãdum, ſed etiam, quòd hæc

Libr. de doc. chriſt. 3 c. 27.

bonitas amauerit me, communicando ſe mihi hoc ſecũdario allicit. Tertia ratio, quæ eſt eſſe obiectum finiens actum, non eſt propriè ratio formalis obiectiua, quia naturaliter ſequitur actum elicitum. Et tamen pro quanto ſemper concomitatur actum, poſſet poni aliqua ratio obiecti. Et hoc modo diligitur Deus, inquantum eſt bonum beatificum diligentis, Vnde impropriiſſimè loquuntur dicentes Deum inquantum eſt obiectum beatificum eſſe obiectum charitatis, ſi intelligant per beatificum reſpectum actualem, inquantum ſcilicet terminat reſpectum actus beatifici. Si autem intelligant reſpectum aptitudinalem, tunc illa non eſt ratio terminandi, niſi quia natura eſt ratio terminandi. Tertio notandum ſecundum Scotum, vbi ſuprà, quod ex puris naturalibus poteſt quęcunque voluntas ſaltẽ in ſtatu naturæ inſtitutæ diligere Deũ ſuper omnia. Dictat enim ratio naturalis ſolum ſummum bonum infinitum eſſe ſummè diligendum, ergo poteſt hoc voluntas ex puris naturalibus: nihil enim poteſt intellectus rectè dictare id, quod dictatum, non poſſit voluntas naturaliter tendere, aliàs voluntas eſſet naturaliter mala, vel ſaltem, non libera ad tendendum in quodlibet ſecundum illam rationem boni, ſecundum quam oſtenditur ſibi ab intellectu. Præterea habitus non dat poſſe ſimpliciter, quia tunc eſſet potentia: ſed voluntas cum habitu poteſt diligere Deum ſuper omnia: ergo etiam ſine habitu. Præterea ex naturalibus poteſt voluntas frui aliquo, & non neceſſario inordinatè: non eſt autem ordinata fruitio circa aliud à Deo. igitur. Additur etiã quædam perſuaſio theologica, quia ſi nullus poteſt ex puris naturalibus diligere Deũ ſuper omnia, ſequitur, quòd aliquis inueniens ſe pronum ad talem actum poſſet ſcire ſe eſſe in charitate non eſſet talis pronitas cõſequens eſt falſum: igitur. Ex dictis ſequitur, quòd poteſt eſſe charitas acquiſita ex actibus frequentatis, non tamen erit habitus eiuſdem ſpeciei cum charitate infuſa, licet habeat actum ſimilem, quæcũque enim natura non poteſt eſſe ab aliquo efficiente eiuſdem ſpeciei cum efficiente alterius non eſt eiuſdẽ ſpeciei cũ illa altera, ſicut eſt in propoſito. Quarto notandum, quòd Deum diligi ſuper omnia, poteſt intelligi dupliciter, vt ponit Scot. vbi ſuprà. Vno modo exten-

ſiuè plus, videlicet, diligendo Deum, quàm omnia alia, & citius volendo omnia alia nõ eſſe, quàm Deum non eſſe. Alio modo intẽſiuè, puta ex maiori affectu, volendo Deo bene eſſe, quàm alicui alteri. Vtroque autem modo tenemur diligere Deum ſuper omnia, & modus ille diligendi cadit ſub præcepto obligante quo ad ſemper oppoſitum fugiendum, ne ſcilicet inſit actus odij, ſed pro aliquando ad actum elicitum: ille enim actus eſt circa finem, ex cuius bonitate deſcendit omnis bonitas moralis in actibus, qui ſunt ad finem. Et fortè determinauit Deus illud præceptum præcipiendo ſanctificationem ſabbati, vt ſcilicet maneat vnuſquiſque apud ſe recolligẽdo ſe, & aſcendẽdo ad Deum. Et eccleſia ſpecificauit quantum ad miſſam audiendam die dominico. Non tamen impleri poteſt in via illud præceptum, quantum ad omnes conditiones, quæ exponuntur per illas additiones ex toto corde tuo, & ex tota anima, &c. quia non poteſt eſſe in vita iſta tanta recollectio virium, vt amotis impedimentis poſſit voluntas tanto conatu ferri, quanto poſſet ſi vires eſſent vnitæ, & non impeditæ. Et quo ad hoc debet intelligi dictum Auguſtini, quòd præceptum illud non impletur in via. Pulchrè autẽ dicit Bonau. quòd tenemur, & poſſumus in via diligere Deum ſuper omnia ex toto corde, excludendo omnem affectum contrarium, id eſt, quòd nihil diligatur ſupra Deum, vel æqualiter ipſi Deo. Non autem excludendo omnem affectum extraneum, ita quòd amor plenè dominetur cordi, ſic ꝙ omnis motus cordis per amorem referantur in Deum, quod nõ poteſt haberi ante adeptionem gloriæ, hoc ergo non exprimitur in præcepto, quia teneamur illud in via implere, ſed vt ſciamus quo per amorem tẽdere debeamus, quia enim plenitudo legis eſt dilectio, ideo voluit ſpiritusſanctus circa præceptum diuinæ dilectionis exprimere complementum, ad quod ſingula bona, & mandata ordinantur potius, quàm in aliquo aliorum præceptorum. Quinto notandum ſecundum Scotum, vbi ſuprà, quòd ille habitus charitatis quantum ad ſubſtantiam actus, dat aliquam intentionem vlteriorem, quàm eadem potentia ex æquali conatu darę poſſet actui ſuo. Et quantum ad illam circunſtantiam, quę eſt eſſe acceptum Deo principaliter eſt actus ille à chari-

tate,ſicut ſupra dictum eſt, & ſunt realiter idem actus, ꝙ autem habitus ille ſit infuſus, probari non poteſt ratione naturali,ſed ſolum fide tenetur & bona congruitas apparet:quia quantum ad actus circa Deum immediatè probabile eſt,quòd non poſſit perfectiſſimè perfici ſuprema portio,niſi immediatè à Deo. Sexto notandum ſecũdum Scotũ, vbi ſuprà,quòd amor Dei quo appropiatur Deus amanti,quo videlicet amatur, vt non condiligendus ab alio eſt inordinatus,quia Deus, qui eſt bonum commune non vult eſſe bonum priuatum alicuius. Eſt etiam amor ille imperfectus, quia ſicut dicit Rich. Perfectè diligens vult dilectum diligi ab alio,cuius amicitia ſit ei grata, vel non diſplicens. Ex quo patet, qualiter ſit vnus habitus, quo primo diligimus Deum, & ſecũdario proximum,ex hoc enim maximè diligo proximũ propter Deum cùm volo ſibi bonum illud,quod eſt Deum diligi ab eo. Actus ergo priuatus amandi Deũ, qui ſcilicet excludit amorem proximi,nullo modo poteſt eſſe ex habitu charitatis. Vlterius ſequitur, quòd cùm certum ſit beatorum dilectionem eſſe Deo gratam,abſolutè debemus velle Deum ab eis diligi. Et quia de quocunque viatore ſignato hoc eſt dubium,debeo hoc ſibi velle ex cõditione, ſcilicet ſi placet Deo ab eo diligi, vel quando placet. Circa viatores autem in communi, quia ſemper ſupponendũ eſt aliquos eſſe ſibi gratos,poteſt haberi abſolutè actus volendi Deũ ab eis diligi. Septimo notandum ſecundum eundẽ Scot. vbi ſuprà,quòd charitas ex hoc, quod eſt principiũ tendendi in Deum actu directo, eſt principium reflectendi ſuper actus illos quibus tenditur in Deũ.Et ideo eſt principium reflectendi immediatè ſuper actum, quo habens charitatem diligit Deum: igitur, poſt Deum immediatiſſimè vult quis ex charitate diligere Deum, & hoc volendo diligit ſe, quia vult ſibi bonum iuſtitiæ immediatè,igitur poſt Deũ tenetur quis ſe diligere ex charitate. Quod etiam confirmatur ſic, quia rationes diligibilis ſunt rationes bonitatis, & vnitatis. Poſt bonum autem infinitum, in quo eſt perfectiſſima ratio bonitatis, occurrit in ſeipſo alia ratio maxima, ſcilicet vnitatis. igitur. Quare autem non ponitur præceptum de dilectione
3 ſent. d. 2 ſui,ſicut de dilectione proximi? Dicit Thom. quod non oportuit.

oportuit,quia ad hoc ſatis inclinat natura. Octauo notãdum ſecundum Bonau.quòd ad videndũ an Deus,& proximus eodem actu amandi diligantur, triplex eſt conſideratio Dei,& proximi. Prima eſt, qua cõſideratur Deus ſub ratione finis,& proximus ſub ratione entis ad finem, & ſic eodẽ amore diligitur Deus & proximus.Secũda eſt qua conſideratur Deus,vt bonum optatum,& proximus, vt is cui id bonum optatur, & adhuc eodem amore vterque diligitur. Tertia eſt conſideratio qua conſiderantur, vt obiecti ediuerſo diſtincta,& ſic non poſſunt eodẽ actu diligi.Alius enim eſt actus quo volo bonum Deo, & alius quo volo bonũ proximo, quia alius & alius eſt dilectionis terminus. Inter quos actus prior eſt motus dilectionis in Deum, ſecundum primam inclinationem habitus charitatis,cùm Deus ſit charitatis obiectum principale, & inclinatio reſpectu Dei ſit cauſa inclinationis reſpectu proximi.Charitas enim facit diligere Deum propter ſe, & proximũ propter Deum. Sed quãtum ad exercitij perfectionem,prior eſt dilectio proximi. Qui enim vult eſſe perfectus amator Dei, primo ſe debet exercere in amore proximi ſic,vt qui vult eſſe bonus cõtemplatiuus prius debet eſſe bonus actiuus,ſicut docet Greg.Et in huius rei ſignum bis datus eſt Apoſtolus ſpiritusſanctus. Primo in terra.Ioan.xx.Secundo de cælo Act.ij. His præmiſſis,ponendæ ſunt ſeptem concluſiones. Prima eſt. Ponenda eſt aliqua virtus theologica inclinans ad diligendũ Deũ ſuper omnia, patet ex primo notabili. Secunda concluſio. Virtus charitatis,quæ inclinat ad diligendũ Deum ſuper omnia diſtinguitur à fide,& ſpe, patet quia actus eius diſtinguitur ab actibus illarum. Tertia concluſio. Charitas infuſa non poteſt eſſe informis, patet,quia formã eſſe informem eſt impoſſibile, ſed charitas eſt forma virtutum: igitur.Vnde dicit Hugo de ſancto Victore.Charitatẽ nullus malus habere poteſt. Quarta cõcluſio. Actus elicitus charitatis,primo eſt meritorius,probatur,quia ex eo oritur ratio meriti,quo immediatè conuertimur in Deum. Hoc autẽ ſit per actum charitatis. Quinta concluſio. Eodem habitu charitatis,quo diligimus Deum, diligimus & proximũ, patet ex ſexto notabili. Sexta concluſio. Prius ex charitate tenetur quis ſeipſum diligere,quã proximũ,

3.d.27.

Ioan.20.

Act.12.

patet ex ſeptimo notabili. Septima concluſio. Quandoque eodem actu amandi diligimus Deũ & proximum,& quandoque ex diuerſo,patet ex octauo notabili . Ad primum argumentum dicendum, quòd ſicut dicit Scotus, charitas propriè dici poteſt amicitia , licet non omnino accipiendo amicitiam ſtrictè, ſicut accipit Philoſophus, ſed aliquantulũ extendendo,vnde in ordine ad Deum eſt aliquid excellentius amicitia.Et ſi dicatur,quòd ęqualitas eſt ratio amicitiæ verum eſt ſuppoſita honeſtate, quæ eſt prima ratio amabilis . Æqualitas autẽ eſt ratio amicitiæ ſtrictè ſumptæ. Ad ſecundum argum.dicit Scot. quòd illud philoſophi debet intelligi quantum ad innoteſcentiam.Innoteſcit quippe amicitia ad alterum, quando appeto alteri ſimilia his,quæ mihi,ſed non quantum ad per ſe rationem.Et cùm arguitur de vnitate dicendum,quòd duæ conditiones concurrunt in obiecto amabili, ſcilicet vnitas,& bonitas.Et licet vnitas ſuperet bonitatẽ, tamen bonitas ex alia parte recompenſat. Ad tertium argumentum dicit Scotus , quòd ratio bonitatis proximi, non eſt ratio terminandi actum,ſed tantùm ratio bonitatis diuinæ,quia ſi in bonitatem proximi tendat,hoc non eſt niſi actu reflexo, qui ſemper tendit vlterius in obiectũ actus recti. Ad quartum argumentum dicit Scotus, quòd charitas habet pro obiecto quietatiuo tantùm,Deum tamen pro obiecto proximo in actu reflexo poteſt habere aliquid creatum . Ad quintum argumentum dicit Scotus, quòd per habitum principij tenditur in principium ſecundum propriam veritatem , quam habet ex terminis. Et per habitum concluſionis tenditur in concluſionẽ ſecundum propriam veritatem eius quam habet ex terminis,aliam à veritate principij:non ſic eſt in propoſito,ſed tantùm eſt vna bonitas,quæ eſt ratio tendẽdi. Non enim mouet me plus bonitas proximi, quàm feſtucę, ſi feſtuca poſſet Deum diligere : ſi enim perfectè diligo eum, volo eum diligi ab omnipotente diligere eum ordinatè, cuius dilectio ei placet.

Vtrum ex charitate ſint diligenda corpora noſtra.

Thom.2.2.q.25.art.5 Dur.3.d.28.q.1.

SEcundo quæritur. Vtrum ex charitate diligenda ſint corpora noſtra. Primo arguitur,quod non,quia corpora noſtra nos impediunt à beatitudine conſequenda Caro enim concupiſcit aduerſus ſpiritum, vt dicitur ad Galat.v.igitur. Secundo arg. Ratio imaginis eſt id quod facit creaturam rationalē diligi ex charitate, ſed corpus non eſt ad imaginem Dei:igitur. Tertio arguitur. Charitas nunquam excidit,ergo illa quæ ſunt ex charitate diligenda,nunquam excidunt,ſed corpora noſtra corrũpuntur:igitur. Contra.Omne beatificabile eſt ex charitate diligibile,ſed corpus noſtrum eſt beatificabile: igitur. Primo notandum,quod Auguſtinus dicit libro de doctrina chriſtiana,quod quatuor ſunt ex charitate diligenda.Vnũ quod ſupra nos eſt,ſcilicet Deus.Alterũ quod nos ſumus. Tertiũ,quod iuxta nos eſt,ſcilicet proximus. Et quartum quod infrà nos eſt, ſcilicet proprium corpus: habẽs enim charitatem vult ſummum bonum.Et hoc poteſt eſſe quadruplici differẽtia,vt dicit Bonau. Aut vult ſummum bonum ipſi Deo, aut ſibiipſi, aut ſibi ſimili, aut ſibi adhærenti. De virtutibus autem vtrum ſint ex charitate diligendæ? Dicit Bonau.ibidem,quod ſic,non quidem amore amicitiæ, ſed amore concupiſcentiæ. Vnde expreſſè dicit Auguſtinus, quod ipſa charitas eſt ex charitate diligenda. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Licet boni angeli ſint à nobis ex charitate diligendi,non tamen reprobi. Prima pars patet, quia omnis proximus noſter eſt ex charitate diligendus. Angeli autem ſunt proximi noſtri. Erunt enim homines, ſicut angeli Dei in cœlo, vt habetur Matthęi xxij. Secundam partem probat Bonauentura, quia nihil eſt ex charitate diligendũ, quod eſt perpetualiter ſeparatum ab his, qui charitate iunguntur, ſed dæmones, & homines damnati ſunt huiuſmodi:igitur.Secunda concluſio. Omnes homines tam boni,quàm mali ſunt ex charitate diligendi. De bonis ſatis patet.De malis verò ſic probat Bona.quia omnes, pro quibus ſt orandũ,ſunt ex charitate diligendi,ſed orandũ eſt pro peccatoribus: igitur. Item perfectiſſima charitas fuit in Chriſto,ſed Chriſtus cùm eſſemus peccatores,dilexit nos:vt dicit Apoſtolus:igitur,&c. Hoc tamẽ non eſt intelligendum de malis, in quantum ſunt mali,

3.d.28.

De Trinit. lib.8.

Matth.22.

ſed inquantum ex natura ſua ſunt capaces beatitudinis. Tertia concluſio. Corpora noſtra ſunt diligenda ex charitate, ſed non creaturæ irrationales Primam partẽ probat Bonauen. quia charitas facit diligere omne id quod eſt beatificabile. Eſt autẽ aliquid beatum per eſſentiam, ſcilicet ſolus Deus. Et aliquid beatum per primam influẽtiam, ſcilicet ſpiritus rationalis. Et aliquid beatum per quandam redundãtiam, ſcilicet humanum corpus. Eſt autem intelligenda cõcluſio tam de corpore proprio, quàm de corpore proximi, vtrũque enim eſt infra nos. Et ſi quęras, quare etiã ſub dilectione ſui, ſecundum ſpiritum non cõprehenditur dilectio proximi ſecundum ſpiritũ? Dicit Bonauen. quòd charitas diuerſimodè comparatur ad ſpiritum proprium, & ad ſpiritum proximi, quia ad vnum, ſicut ad intrinſecum. Ad aliud verò, ſicut ad proprium. Ad corpora autem habet vniformiter comparari. Secunda pars probatur, quia dicit Auguſtinus libro de doctrina chriſtiana. Ea ſola ſunt ex charitate diligenda, quæ nobiſcum ſocietate quadam referuntur in Deum: ſicut eſt homo & angelus, & corpus noſtrum, ſed irrationalia non ſunt huiuſmodi: igitur. Notandum tamen, ſicut dicit Bonau. ꝙ ex charitate poteſt aliquid diligi tripliciter. Vno modo ſic, quòd charitas ponat circa dilectum, affectionem, & finẽ: & ſic ſolus Deus diligitur ex charitate. Alio modo ſic, quòd circa dilectum ponat affectionẽ, non tamen finẽ, & ſic diligitur proximus ex charitate, quia circa proximũ affectu charitatis afficimur optando ei ſummum bonũ, non propter ipſum, ſed propter Deum. Tertio modo ſic, quòd charitas circa dilectũ, nec finem, nec affectionem ponat intuitu ſui, ſed ſolum ratione illius, propter quod diligit, & hoc modo creaturæ irrationales, in quibus Deus relucet, diliguntur ex charitate, licet im-
2.2.q.25.ar.5 propriè. Vel ſicut dicit Thom. creaturæ irrationales diliguntur ex charitate amore concupiſcentiæ, ſicut bona, quæ aliis volumus, inquantum ſcilicet ex charitate volumus eas conſeruari ad gloriam Dei, & vtilitatem hominum: & ſic etiam Deus eas diligit. Ad primum arg. dicendum, quòd antecedens verum eſt de corporibus noſtris quantum ad vitioſitatem concupiſcentiæ, quæ eſt odienda, & non quantum ad conditionem naturæ. Ad ſecũdum

argumentum dicendum, quòd licet corpus humanum non ſit ad imaginem, eſt tamen vnitum animæ, quę eſt ad imaginem Dei in vnitate naturæ. Et ratione illius eſt beatitudinis comparticipabile. Ad tertium argumentum dicendum, quòd licet corpus noſtrum ſit corruptibile ad tempus, eſt tamen ordinatum ad perpetuam incorruptionem.

Vtrum maioris perfectionis ſit diligere amicum, quàm inimicum.

Scot.3.d.30.q.1. D.Tho.2.2.q.25.art.1.

QVÆSTIO TERTIA.

TErtio quæritur. Vtrum maioris perfectionis ſit diligere amicũ, quàm inimicum? Primo arguitur, quòd ſic, quia dilectionem inimicorum ponit Ambroſius in vltimo gradu, igitur. Secundo arguitur. Motus charitatis erga amicum eſt feruentior, quàm erga inimicum: igitur. Tertio arguitur, quòd non ſit inimicus diligendus, quia Lucæ x. phariſæo interroganti, quis eſt meus proximus? *Luc.10.* Reſpondit Chriſtus: Qui fecit miſericordiam cũ illo: ergo videtur determinaſſe, quòd ſolus habendus eſt proximus, quia talia facit, ſed inimicus non facit talia: igitur. Quarto arguitur tertij Regum ſeptimo, ſuper illud: Fecit *3.Reg.7.* mare. Dicit gloſa. Decem præceptis in lege Deus omnia, quæ facere debemus expreſſit: ſed ibi nõ eſt aliquod pręceptum de diligendo inimicũ. Quinto arguitur. Math.v. *Matth.5.* dicitur: Audiſtis, quia dictum eſt antiquis: Odio habebis inimicum tuum: ſed moralia præcepta manent eadem in lege noua, quæ & in veteri: igitur. Sexto arguitur. ij. To- *2.Top.* picorum: in contrariis tenet conſequentia in ſeipſis, ergo ſicut amicus eſt diligendus: inimicus eſt odiendus. Contra. Matth. v. Si diligitis eos, qui vos diligunt, quam *Matth.5.* mercedem habebitis? Gloſ. Nullam in cœlo. Primo notandum ſecundum Scotum, quod inimicus poteſt dupli- *3.d.30.q.1.* citer conſiderari. Vno modo per ſe, inquantum inimicus, & ſic non eſt diligendus. Alio modo per accidẽs inquantum homo, & tunc poſſumus loqui de dilectione

dupliciter.Vno modo poſitiuè per modum actus eliciendi.Alio modo quaſi prohibitiuè per modum actus contrarij arcendi, & iſtud ſecundum eſt magis neceſſarium. Præcepta enim affirmatiua magis obligant ne contraria eorum fiant,& hoc modo accipiendo diligere, pro non odire, ſiue pro non nolle bonum, diſtinguendum eſt de bono. Quoddam enim eſt bonum ſpirituale,ſcilicet quo attingit homo:vel quo natus eſt attingere Deum. Aliud eſt bonum indifferens, quod poteſt ordinare ad illud, & ad oppoſitum: quantum ad prima bona, non poſſumus odire,ſiue nolle illa bona ſibi, quia hoc nõ ſtat cum hoc, quod eſt perfectè diligere Deum,vt patet ex ſupra dictis. Sed de bonis indifferentibus videtur, quòd poſſim nolle illa proximo. Tum,quia poſſum ordinatè illa nolle mihi. Poſſum enim ordinatè nolle mihi diuitias ſanitatem, & vniuerſaliter omnia neceſſaria ad vitam corporalem vel contemnendo eam, vel volendo Deum infligere mihi propter peccata mea, vel voluntate conſequente acceptando ea inflicta, vel de eis gaudendo: poſſum ergo modis iſtis velle oppoſita taliũ bonorũ inimicis, vt paupertatem voluntariam, ſiue diuitiarum contemptum, & aliqua mala ſibi infligi ad correptionem,ſi credamus eos per commoda augere peccata. De vita tamen corporali videtur dubium. Licet enim priuatio diuitiarum,fortitudinis, & ſanitatis, & talium poſſit eſſe occaſio pœnitentiæ: non tamen priuatio vitæ corporalis, quia poſt mortem non eſt pœnitentia. Dicendum, quòd poteſt quis ordinatè velle proximo mortem corporalem ſub conditione,puta ſi credat eum finaliter futurum malum: tunc enim poteſt ſibi optare mortẽ, vel vt det locũ iuſtis,quos impedit,vel ne addat peccata peccatis.Et iſtæ duæ cauſæ colliguntur ex verbis beatæ Anaſtaſiæ ad Griſogonũ, vt patet in legenda beati Griſogoni. Patet itaque,quòd non poteſt quis velle abſolutè mortẽ corporalem proximo, immo magis nolle. Vbi ſciendum,quòd quando expoſitione cõditionis ſimpliciter nolite, aliquis vult aliquid, non ſimpliciter vult,ſed magis reſpuit,ſicut patet de proiiciente merces in mare propter tempeſtatem. In omnibus autẽ caſibus,propter quos mors proximi eſt volẽda: illud propter quod eſt volenda ſimpliciter eſt nolendum.

Vnde etiam tenetur iudex nolle criminalem eſſe reum & patiens perſecutionem tyrannorum tenetur eos nolle eſſe tyrannos. Tenetur etiam quilibet quantum in ſe eſt nolle aliquem finaliter eſſe reprobum. Si ergo ponantur oppoſita iſtorum, poteſt quis velle alteri potius mortem, tamen cum quadam triſtitia, quod non eſt ſimpliciter velle, quia velle conditionatum ſufficit ad cauſandum triſtitiam ſi oppoſitum veniat. Secundo notandum, quòd loquendo de actu poſitiuo diligendi inimicum, nō videtur quis teneri aliquãdo habere actum diligendi proximum, quia nec tenetur cogitare actu de eo, & ſi cogitet, nō eſt neceſſe ipſum diligere, quia abſque hoc poteſt habere circa finem actus ordinatos, & circa ea, quæ ſunt ad finem conſequendum neceſſaria. Si tamen appareat alicui euidens neceſſitas proximi, puta, quòd ſine ipſo non poteſt habere neceſſaria ad attingendum finem vltimum, tunc tenetur quis velle bonum ſpirituale proximo, & exequi operatione efficaci ſi facultas adeſt, diuitias autem, & huiuſmodi, quorum oppoſita poteſt ſibi velle, non tenetur poſitiuè velle. Vitam autem corporalem tenetur quis velle proximo actu interiori, & eam ſeruare actu exteriori, ſi non aſſit alius proximus, qui poſſit eum iuuare & iuuet. Supponendum eſt enim, quòd ſi eſt bonus, ſi ſuperuiuat erit melior: & ſi malus, quòd corrigetur, hoc enim eſt pie iudicare. Tertio notandum ſecūndum Bonauenturam, ꝙ de dilectione amicorum, & de dilectione inimicorum poſſumus loqui dupliciter. Vno modo prout comparantur ad diuerſos habitus & radices: & ſic abſque dubio maius eſt diligere inimicum, quàm amicum, & perfectiori habitu ad hoc indigemus. Alio modo prout ab eadem charitate procedūt, & ſic æqualitatem habent in ratione meriti reſpectu pręmij ſubſtantialis. Reſpectu vero pręmij accidētalis mutuo ſe excedunt. Dilectio enim amici excedit in feruore, & frequētatione. Dilectio vero inimici purior eſt & difficilior. Omnibus autem pēſatis dicunt aliqui, quòd dilectio amici melior eſt, quia intenſior, & plus habet de ratione boni. Et hoc videtur dicere Auguſtinus in Enchiridion. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Et ſi inimicus non ſit diligendus ex charitate inquantum inimicus: bene tamen inquan-

3. diſt. 30.

Aug. in enchirid.

tum homo, patet, quia inquantum inimicus eſt malus, inquantum vero homo eſt noſter proximus. Secunda concluſio. Et ſi inimicos non teneamur diligere volendo ſibi bona temporalia ſimpliciter: bene tamen volendo ſpiritualia: patet ex primo & ſecundo notabili. Tertia cõcluſio. Simpliciter loquendo dilectio inimicorum videtur eſſe melior dilectione amicorum. probat Bonauent. quia dilectio inimicorum purior eſt, quia nihil habet admixtum de carnalitate. Eſt enim liberalior, quia minus habet de obligationis neceſſitate: eſt etiam difficilior, ideo eſt maioris meriti. Ad primum argumentum dicẽdum, quòd Ambroſius non intendit ibi ponere gradum perfectionis in dilectione, ſed gradum obligationis. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd non valet conſequentia, quia licet dilectio amici ſit feruentior: dilectio tamẽ inimici eſt difficilior, quia ibi eſt maior reſiſtentia. Ad tertium argumẽtum dicit Scot. quòd proximus dicit relationem equiparantiæ, ſi ergo faciens miſericordiam eſt proximus: ſequitur quòd ille, cui fit miſericordia habendus eſt vt proximus. Quilibet ergo quantumque extraneus, cui poſſum ſeruire in neceſſitate, eſt habendus vt proximus. Et generaliter omnis potens bene pati à nobis, ſiue paſſione exteriori, ſiue dilectione paſſiua, eſt habendus vt proximus. Vnde beati qui poſſunt à nobis diligi, ſunt noſtri proximi. Deus autem licet bene diligatur: tamen ex dilectione alicuius non poteſt, ſibi addi aliquod bonum: & ideo non comprehenditur, vt ſub proximo. Ad quartum argumentum dicit Sco. quòd omnia præcepta ſecundæ tabulæ explicant illud præceptum. Diliges proximum, quia ſpecificantur illa, in quibus non debeo odire inimicum, puta non occidere, non furari, non mœchari, &c. Ad quintum argumẽtum dicit Scotus, quòd ſignanter dicit Saluator: dictum eſt, & non ſcriptũ eſt, quia licet ſcriptum erat. Diliges amicum tuum, non tamen ſcriptum erat. Odies inimicum. Sed Iudæi peruertentes ſcripturam, hoc arguunt à contrario ſenſu. Ad ſextum argumentum dicit Scotus, quòd illa regula topica non intelligitur niſi de contrariis præciſis, quando videlicet ambo contraria non ſubſunt ex vna parte vni extremo alterius contrarietatis, quod non eſt in propo-

ſito, quia ſub ratione diligibilis continetur amicus, & inimicus,loquendo de inimico per accidens, quia eadem ratio diligibilitatis eſt in vtroque, ſcilicet poſſibilitas diligendi primum obiectum charitatis, inquantum ſunt imago Dei.

Vtrum ſit ordo aliquis in charitate.

Thom.2.2. q 26. art.1. Dur. 3. d.29. q.1.

QVarto quæritur. Vtrum ſit ordo aliquis diligibiliũ ex charitate? Primo arguitur,quòd non, quia charitas reſpectu diuerſorum diligibilium non eſt diſtincta: ordo autem præſupponit diſtinctionem, igitur. Secundo arguitur. Vbi eſt ordo, ibi eſt proportio, ſed Dei, & proximi, qui ſunt diligibiles ex charitate nulla eſt proportio,igitur. Tertio arguitur. Non ponitur ordo in fide reſpectu credibilium, igitur. Quarto arguitur. Omnibus ex charitate diligendis idem bonum optamus, igitur. Contra. Canticorum 3. Ordinauit in me charitatem. *Canti. 3.* Primo notandum ſecundum Bonauenturam, quòd cum *3.diſt.29.* amor charitatis ſit maximè liberalis: multa colligit in vnum. Vbi autem colliguntur multa, non poteſt eſſe rectitudo,niſi maius bonum præponatur minori. Charitas ergo primo, & ſuper omnia diligit Deum, quia eſt ſummum bonum. Deinde plus diligit ſeipſum, quàm proximum. Sicut enim natura magis appetit conſeruationem ſui in ſe,quàm in ſuo ſimili: ſic charitas plus appetit perfici in ſeipſa, & in anima,in qua eſt,quòd charitatẽ aliam perficit in anima aliena. Inter proximos autem plus diligendi ſunt parentes, quàm filij ordine charitatis,ſicut dicit Ambroſius, quod eſt intelligendum cæteris paribus. Et ratio huius eſt, quia plura beneficia recipimus à parentibus, quàm à filiis: licet affectu naturali plus aliquãdo afficiatur homo ad filios, quàm ad parentes. Inter parentes autem cæteris paribus, videlicet loquendo præciſe de parentibus, inquantum ſunt parentes magis eſt amandus pater, quàm mater: habet enim excellentiorem rationem principij, vt dicit Thomas in ſecunda ſecundæ, quia videlicet pater eſt principium per modum

principalis agentis. Præterea ſimpliciter plus diligendi ſunt parentes, quàm vxor. Eſt enim maior obligatio, licet ad cohabitandum, ſiue ad conuiuendum vxor ſit magis diligenda, vt dicit Thomas vbi ſupra. Vlterius ſecundum ordinem, qui competit charitati ſecundum ſeipſam, videlicet penes magis & minus bonũ, extraneus melior plus eſt diligendus domeſtico minus bono, aut malo, ſecundum vero ordinem, qui competit charitati ratione naturæ ſuſtratæ domeſtici prçponẽdi ſunt extraneis Rurſus ſicut dicit Tho. ſecundũ rationem excellẽtioris boni, & obligationis maioris plus eſt diligendus benefactor, quàm beneficiatus. Econtra vero, ſecundum rationẽ maioris cõiunctionis: quia vt dicit philoſophus. Beneficiatus eſt quaſi opus benefactoris. Poſtremò magis eſt diligendus proximus, quã corpus proprium, vt dicit Augu. Sicut enim dicit Thomas. Conſociatio in plena participatione beatitudinis, quæ eſt ratio diligendi proximum eſt maior ratio diligendi, quàm participatio beatitudinis per redundantiam, quæ eſt ratio diligẽdi proprium corpus. Sicut autem dicit beatus Bonauentura, ordo charitatis ſecundum differentias præaſſignatas non ſolum attenditur quoad effectum exteriorem, ſed etiam quoad effectum interiorem. Plus enim penſat Deus ex quanto homo facit, quàm quantum facit, vt dicit Gregorius. Et hoc eſt intelligendum de affectu elicito principaliter à charitate, quo quis ſibi, vel alteri optat ſummum bonum. Loquendo enim de affectu, qui eſt quædam paſſio muliebris complacentiæ, ille potius reſpicit ſenſibilem experientiam, quàm rationis electionem, quantum vero ad affectum, quo quis optat ſibi, vel alteri temporale bonum ſecundum diuerſas oportunitates poteſt, & debet homo eſſe magis, & minus beneficus. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. In charitate eſt ordo reſpectu eorum, quæ ſunt ex charitate diligibilia, patet ſecundum Auguſtinum libro de doctrina Chriſtiana. Item probat Bonauentura. Charitatis eſt rectificare affectum, ſed affectus non eſt rectus, niſi præponat maius bonum minori bono. Ad primum argumentum dicendum, quòd licet in charitate non ſit diſtinctio ex parte habitus: bene tamen ex parte diligendorum, & actuum. Ad ſecundum argumentum

Ethic. lib. 9.
Lib. de doct. Chriſti. 2.2. *qu. 26.*
3. *di. 39.*

dicendum, quòd licet Dei & proximi non ſit proportio ſtrictè dicta, quæ eſt commenſuratio rerum eiuſdem generis, eſt tamen proportio large ſumpta, quæ attenditur ſecundum conuenientiam ordinis: puta prioris & poſterioris: melioris, & minus boni. Ad tertium argumentum dicendum, quòd non eſt ſimile, quia omnes articuli fidei ad ſummam veritatem vniformiter comparantur, ſecundum quòd fide credunt, non omnia autem diligibilia habent vniformiter comparari ad ſummam Dei bonitatem.

Vtrum habens perfectam charitatem, teneatur ea quæ ſunt perfectionis implere.

Thom.2.2. quæſt.27. per totum.

QVinto quæritur. Vtrum habens perfectam charitatem, teneatur ea, quæ ſunt perfectionis implere? Primo arguitur, quòd ſic, quia Matth.5. dicitur. Eſtote perfecti, ſicut & pater veſter cœleſtis perfectus eſt. Hoc dicitur Apoſtolis, & Apoſtolicis viris. Secundo arguitur. Gregorius in quadam Omelia dicit. Cum augētur dona rationes etiam creſcunt donorum, ergo cui datur perfecta charitas videtur teneri ad opera perfectionis. Tertio arguitur. Sicut ſe habet charitas imperfecta ad opera ſimplicis iuſtitiæ, ſic charitas perfecta ad opera perfectæ iuſtitiæ, ſed habens charitatem imperfectam tenetur ad opera ſimplicis iuſtitiæ, igitur. Quarto arguitur. Habēs charitatem, tenetur non deficere: charitas autem proficit, aut deficit, ergo tenetur proficere, ſed qui habet perfectam charitatem non poteſt proficere, niſi in operibus perfectis, igitur. Contra. Sola obſeruantia mandatorum ſufficit ad ſalutem, iuxta illud Matth.19. Si vis ad vitam ingredi, ſerua mandata. Primo notandum, quòd aliqui dixerunt, quòd homo ex quantulacumque charitate reſiſtere poteſt quantęcumque tentationi. Alij autem dixerunt, quòd non. Beatus autem Bonauentura vtitur quadam diſtinctione, quia ſi loquamur de gratia per cōparationē ad libertatem voluntatis, & ad Deum adiuuantē: ſic vera eſt prima opinio. Si vero loquamur per cōparationē

Matth.5.

Matth.19.

ad vitium difficultatis, & pronitatis, ſic verum dicit ſecunda opinio. Quando enim fortis eſt impetus concupiſcentiæ, aut alterius tentationis non ſufficit charitas, niſi ſit à Deo fortis, vt vigore ſuo refrenet à malo. Secundo notandum, quod homo in quantulacunque charitate cōſtitutus, tenetur pro loco, & tempore mortem pro Chriſto ſubire. Vbi conſiderandum ſecundum Bonauēturam, quod ſubire mortem intentione placendi Deo cōtingere poteſt tripliciter. Vno modo quando neceſſitas adeſt, vel deſerendi iuſtitiam, vel amittendi vitam. Secūdo modo quando ſe offert oportunitas diuinam gloriam manifeſtandi, & ædificandi Eccleſiam. Tertio modo ſolum ex hoc, quòd aliquis vitam habet exoſam. Primum eſt iuſtitiæ & neceſſitatis. Secundum eſt perfectionis & ſupererogationis. Tertium autē eſt crudelitatis. Tertio notandum ſecundum Bonauenturam vbi ſupra, quòd quintuplex eſt perfectio. Prima eſt perfectio ſufficientiæ, quæ conſiſtit in adimpletione mandatorum. Et de hac dicitur
Matth 5. Matth.v. Eſtote perfecti, &c. Secūda eſt perfectio religionis, quæ conſiſtit in obſeruantia conſiliorum, de qua dicitur Matth.xix. Si vis perfectus eſſe, vade, & vende om-
Matth.19. nia, quæ habes, &c. Tertia eſt perfectio prælationis, quæ conſiſtit in regimine ſubditorum. Et de hac dicitur Luc.
Luc.6. vj. Perfectus omnis erit ſi ſit ſicut magiſter eius. Quarta eſt perfectio operationis, quæ conſiſtit in oſtenſione exemplorum. Et de hac dicitur Gen.vj. Noe vir iuſtus, at-
Gen.6. que perfectus. Quinta eſt perfectio tranquillitatis, quæ conſiſtit in conſummatione difficillimorum, & optimorum. Et de hac dicitur primæ Ioh. iiij. Perfecta charitas
1.Ioh.4. foras mittit timorem. Similiter quintuplex notari poteſt obligatio. Prima eſt propter mandatum diuinum. Secunda eſt propter votum emiſſum. Tertia propter officium ſuſceptum. Quarta propter euitandum ſcandalum. Quinta propter conſcientiæ iudicium. Dicendum ergo, quòd loquendo de prima perfectione omnes generaliter ad eam obligantur. Ad alias autem perfectiones non obligatur homo etiam exiſtens in perfecta charitate, niſi interueniat aliud vinculum, quàm Dei mādatum, puta votum per quod obligatur homo ad perfectionem religionis, vel officium ſuſceptum, per quod obligantur ad perfe-

ctionem prælationis, vel ſcandalum ratione, cuius obligatur ad perfectionem operationis, vel conſcientiæ dictamen, per quod obligatur ad perfectionem tranquillitatis. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Status charitatis perfectæ, quantum eſt de ſe, nouam obligationem non inducit. Probat Bonauentura vbi ſupra, quia ſtatus charitatis perfectæ non excedit ſtatum charitatis imperfectæ infinitum. Sed peccatum mortale excedit veniale in infinitum, ergo quod eſt veniale viro imperfecto non erit mortale perfecto quantum eſt ex genere ſtatus, igitur. Item ſi ſtatus perfectæ charitatis nouam poneret obligationem de ſe videretur vir perfectus deterioris eſſe conditionis. Ad primum argumentum patet ex tertio notabili. Ad ſecundum argumentum dicendum, quod dictum Gregorij intelligitur quantum ad ea, quæ ſunt neceſſitatis. Eſt præterea dicēdum, quòd Deus non ſemper exigit de neceſſitate ad hominem totum, quod poteſt, ſed de congruo & æquo, & tunc omiſſio non eſt mortalis, ſed venialis, de qua etiam dominus exiget rationem. Ad tertium argumentum dicēdum, quòd non eſt ſimile, quia charitas imperfecta tenetur ad opera ſimplicis iuſticiæ propter diuinum mandatum. Opera autem perfectionis non ſic cadunt ſub præcepto. Ad quartum arg. dicit Bonau. quod cum dicitur, quod charitas, aut proficit, aut deficit, hoc verum eſt de profectu, qui conſiſtit in bonorum operū multiplicatione, & iuſtitiæ exercitatione, non autē de profectu, qui conſiſtit in ipſius charitatis augmento.

Vtrum charitas maneat in patria.

Scot. 3 d. 31. q. 1.

SExto quæritur. Vtrum charitas maneat in patria non autem fides, & ſpes. Primo ar. quòd non, quia dicit apoſtolus primæ ad Corinth. xiij. Euacuabitur quod ex parte eſt. Sed charitas nunc eſt ex parte, quia imperfecta. igitur. Secundo ar. Fides euacuatur, quia eſt circa obiectū latens, ſed circa idem eſt charitas. igitur. Tertio ar. Eodē habitu concupiſco aliquid, & quieſco in illo. Nam ſecun- *Corinth. 13.*

Aug.de tr.9 dum Aug ix.de trini. Appetitus inhiantis ſit amor fruentis,ſed ſpes eſt habitus tendens in terminum ergo etiam eſt habitus quieſcendi in termino. ergo ſpes non euacuabitur in patria. Contra eſt Apoſtolus primę ad Corinth.
1.Corinth.13 xiij.Primo notandum ſecundum Scot. quòd nullus habi-
3.d.31.q.1. tus ponendus eſt manere fruſtra in patria. fruſtra autem eſſet ibi habitus cuius inclinatio tunc eſſet impoſſibilis.fides autem ex ratione ſua tantum inclinat in verum latens
Heb.11. ſecundum gloſam ſuper illud ad Hebr. xj. Fides eſt argumentum non apparentium. Et ſpes tantum inclinat in
Rom.8. bonum commodum abſens.iuxta illud ad Rom.viij. Spes quæ videtur non eſt ſpes accipiendo ſpem pro ſperato. inclinationes autem iſtæ non potuerunt haberi in patria, vbi erit verum patens,& bonum habitum: ergo iſti habitus non manebunt.nec tamen oportet alios habitus ſuccedere, quia non eſt neceſſarium ponere aliquem habitum creatum in patria qui ſit principium videndi vel tenendi obiectum ſaltem alium niſi charitatem. Habitus enim non ponitur in potentia niſi ad facilitandum potentiã ad eliciendum actum præterquam in potentia intellectiua in qua ponitur vt obiectũ ſit præſens. ſed obiectum ibi ſemper erit pręſens,& ſemper agens,& potentia ſumme facilitata. Actus autem videndi, & tenendi qui ſuccedent actibus credendi,& ſperandi non habent propriè impoſſibilitatem ad habitus fidei,& ſpei quòd patet, quia Paulus in raptu habuit actum viſionis, & tamen nõ erat in eo euacuatus habitus fidei.Euacuantur ergo fides, & ſpes, non quia ſuccedat eis aliquid impoſſibile, ſed quia eſſent ſuperfluæ. Secundo notandum ſecundũ Scotũ vbi ſupra.quòd circa prædicta reſtat dubium,quia videtur, quod ſpei, & fidei formale obiectum ſit Deus vt Deus:ſicut aliàs dictũ eſt de obiecto theologiæ ita, quòd latentia vel abſentia non eſt formalis ratio obiecti, & ita poterunt manere iſti habitus. Et eodem modo argui poteſt de actibus.Dicit ergo Scotus,quòd reſpectu eiuſdem obiecti, & ſub eadem formali ratione, poſſunt eſſe multi actus,& non ſolum potentiarum ordinatarum, ſed etiam eiuſdem potentiæ differentes ſecũdum perfectum,& imperfectum nedum in eadem ſpecie ſed etiam vt diuerſæ ſpecies in eodem genere: puta reſpectu Dei in ſe non ſo-

lum ſunt actus intelligendi, & volendi qui ſunt ſubordinati, ſed etiam actus diligendi ſic, & ſic, non tantum differentes ſecundum magis, & minus in eadem ſpecie, ſed etiam vt diuerſæ ſpecies. cuiuſmodi ſunt actus tenſionis, actus deſiderij non propter aliam rationem in obiecto, ſed propter approximationem obiecti ad reliquam cauſam partialem quæ ſufficit ad diſtinguendum ſpecie illos effectus. Et ſimilis diſtinctio poteſt poni habituum inclinantium ad tales actus. Tertio notādum ſecundum Scotum vbi ſupra, quòd credibilia ſunt in triplici differentia. Quædam ſunt, quorum viſio per ſe pertinet ad beatitudinem: cuiuſmodi eſt trinitas perſonarum. Et de iſtis per ſe intelligendum eſt, quòd fidei ſuccedet viſio. Alia ſunt quorum viſio aliquo modo ad beatitudinem pertinet non tamen eſſentialiter, nec etiam ſunt ſcibilia, ſed ſunt facta temporalia: cuiuſmodi ſunt credibilia de incarnatione. Et de talibus concomitanter fidei ſuccedet viſio, non tamen rei in ſe, quia in patria non videbitur Chriſtus in virginis vtero, ſed in verbo. Alia ſunt, nec vnquam viſibilia, nec ſcibilia, quia facta temporalia, nec pertinētia ad beatitudinem principaliter, nec concomitanter: cuiuſmodi ſunt aliqua vera pertinentia ad actus humanos. De talibus autem ſiquis viator haberet fidem concedi poteſt, quòd in illo poteſt manere huiuſmodi fides. Quarto notandum ſecundum Scotum vbi ſupra, quòd habitus charitatis tendit in Deum vt in ſe bonum, nec diſtinctè inclinat ad actum perfectum amandi Deum ſicut amatur quando eſt in ſe præſens: nec ad actum imperfectum ſicut amatur quando eſt imperfectè præſens ſicut in enigmate, ſed inclinat ad hunc actum & ad illum indiſtinctè. Ex quo ergo manebit in patria inclinatio ad diligendum Deum in ſe manebit, & habitus charitatis inclinans ad illum actum. Et ſi obiiciatur, quòd præſentia obiecti poteſt variare actum ſecundum ſpeciem, ergo poſſunt eſſe duo habitus diſtincti ſpeciei quorum vnus ſit principium diligendi Deum in ſe vt præſentatus eſt per fidem, & ille euacuabitur. Alius vt eſt præſens per viſionem: & ille ſuccedet, concedit Scotus, quòd duo tales habitus, poſſunt ſimul eſſe in voluntate, ſed hæc non ponitur ratio charitatis, quod ſit præciſe principium actus

imperfecti circa obiectum latens. ſed quod ſit principiũ indiſtinctè tendendi in Deum, vt in ſe bonum præciſe. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Et ſi fides, & ſpes euacuentur in patria: non tamen charitas. Patet prima pars ex primo notabili. Secunda pars ex quarto. Item ſic probat Bonauen. quia actus charitatis eſt diligere Deum propter ſe, & ſuper omnia: ſed actus ille maximè competit ſtatui gloriæ. igitur. Ad primum ar. dicendum, quod aliæ virtutes ſunt ex parte, quia includunt eſſentialiter in actibus ſuis aliquid quòd neceſſario ſibi determinat imperfectionem quæ tunc euacuabitur. Charitas autem non neceſſario determinat actum ſuum ad aliquid ad quod ſequitur imperfectio, ſed actus inquantum eſt eius eſt indifferens ita, quòd accidit ſibi talis imperfectio vel perfectio poſita. Nec ſequitur ſi habitus charitatis ſit æquè perfectus hic, & in patria, ergo, & actus ſimiliter, quia actus diligendi dependet ſicut à cauſa partiali ab obiecto præſenti per actualem intellectionem, & hoc ſecundum determinatam perfectionem ſecũdum, quòd determinare præſens ſi magis, magis: ſi minus, minus. In via autem de communi lege non poteſt eſſe obiectum præſens ſicut in patria. Ad ſecundum argumentũ dictum eſt quòd actus fidei, & ſpei eſt talis per ſe quod neceſſario concomitatur ipſum imperfectio: non ſic autem actus charitatis. Licet enim nunc ſit circa id quòd latet, & ſic habet imperfectionem tamen ſibi accidit illa imperfectio. Ad tertium arg. dicit Sco. quod poſſet eſſe per ſe vnus habitus reſpiciens Deum inquantum conueniens naturæ rationali: & ſic indiſtinctè inclinaret in ipſum non determinatè, inquãtum Deus eſt clarè viſus vel non. & ſic iſte habitus non variaretur ſiue potentia tenderet in obiectum deſiderando, vel tenendo. talis tamen habitus non ponitur ſpes ſed ponitur præciſe inclinans ad actum imperfectum quod eſt deſiderium.

Vtrum ſpirituale gaudium quod ex charitate cauſatur poſſit in nobis impleri.

Thom. 2. 2. q. 28. art. 3.

SEptimo quæritur de gaudio quòd eſt effectus charitatis. Vtrum ſpirituale gaudium quod ex charitate cauſatur, poſſit in nobis impleri. Primo arg. quòd gaudium non cauſatur à charitate, quia cauſatur à ſpe. ſecundum illud ad Rom. xj. Spe gaudentes. igitur, &c. Secundo arg. contra quaſi tum gaudium beatorum poteſt eſſe maius, Gaudium enim vnius maius eſt quàm gaudium alterius. igitur. Tertio ar. Comprehenſio eſt cognitionis plenitudo. ſed ſicut vis cognoſcitiua creaturæ eſt finita, ſic appetitiua: ergo cum Deus non poſſit ab aliqua creatura comprehendi: videtur, quod non poſſit alicuius creaturæ gaudium de Deo impleri. Contra, Io. xvj. Vt gaudiũ veſtrum plenum ſit. Notanda ſunt tria præambula ſecundum doctrinam Thom. Primum eſt quòd gaudium non eſt aliqua virtus, ſed eſt quidam charitatis actus loquendo videlicet de gaudio ſpirituali, & ordinato. Gaudium quippe ex amore cauſatur: vel propter pręſentiam amati: vel etiam propter hoc, quod ipſi amato proprium bonum ineſt. Econtrario autem ex amore ſequitur triſtitia vel propter abſentiam amati: vel, quia amatum ſuo bono priuatur, aut aliquo modo deprimitur. Charitas autem eſt amor Dei cuius bonum eſt immutabile: & dum amatur eſt præſens amãti iuxta illud. Ioan. iiij. Qui manet in charitate in Deo manet, & Deus in eo. Vnde patet quod ſpirituale gaudium quòd de Deo habetur ex charitate cauſatur. Secundum eſt, quod ex charitate duplex gaudiũ cauſatur de Deo. Vnum principale quo gaudemus de bono diuino ſecundum ſe. & iſtud non habet permixtionem triſticiæ ſicut nec bonum de quo gaudetur habet admixtionem mali. Vnde ſap. viij. dicitur. Non habet amaritudinem conuerſatio illius. Aliud eſt de bono diuino ſecundum, quod participatur à nobis. Et ex hac parte gaudium charitatis poteſt habere admixtionem triſtitię, de eo videlicet quod repugnat paricipationi boni diuini, vel in nobis vel in proximis. Tertium eſt quòd plenitudo gaudij dupliciter intelligi poteſt. Vno modo ex parte rei de qua gaudetur, vt ſcilicet tantum gaudeatur de ea quantum dignum eſt gaudere de ea. & ſic ſolum Dei gaudium plenum eſt de ſeipſo. bonum enim diuinum eſt infinitum, cuilibet autem creaturæ gaudium eſt finitum:

Rom. 11.

Io. 16.

2.2. q. 28. ar. 3

Alio modo intelligitur plenitudo gaudij ex parte gaudentis quando ſcilicet gaudenti nihil deſiderandum reſtat His præmiſſis ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt, Gaudium ſpirituale de Deo eſt effectus charitatis patet ex primo præambulo. Secunda cõcluſio. Gaudium ſpirituale de Deo in creatura non poteſt eſſe plenum ex parte rei de qua gaudetur patet ex tertio notabili. Tertia concluſio. Gaudium ſpirituale in creatura poteſt impleri ex parte gaudentis in patria, ſed non in via. Prima pars patet, quia nihil ibi deſiderandum reſtabit. Secunda pars patet, quia ſemper in via reſtat aliquid deſiderandum. Ad.j.ar. dicendum quòd gaudium, quòd habemus de bono diuino in ſe principaliter procedit ex charitate, licet gaudium quo gaudemus de bono diuino prout à nobis participatur, procedat etiam ex ſpe per quam expectamus diuini boni fruitionem. Ad ſecundum arg. dicendum, quòd in patria vnuſquiſque habet terminum ſibi præfixum à Deo, & ſic vniuſcuiúſque deſiderium plene quietatur licet gaudium vnius ſit maius quàm alterius. Ad tertium argu dicendum. quòd comprehenſio importat plenitudinem cognitionis ex parte rei cognitæ vt ſcilicet res tantum cognoſcatur quantum cognoſcibilis eſt. habet tamen etiam cognitio plenitudinem aliquam ex parte cognoſcentis. ſicut, & de gaudio dictum eſt.

Vtrum pax ſit proprius effectus charitatis.

Thom.2.2. q. 29. ar.3.

QVÆSTIO OCTAVA.

Octauo quæritur de pace. An ſit proprius effectus charitatis. Arg. quòd non, quia diſſentio quæ contrariatur paci poteſt eſſe cum charitate. Paulus, & Barnabas diſſenſiſſe leguntur. Act. xv. Contra dicitur in Pſal. Pax multa diligentibus legem tuam. Notanda ſunt tria præambula ſecundum Thom. in ſecunda.ij. quæſtio xix. Primum eſt quòd concordia eſt quaſi genus ad pacem. concordia enim importat vnionem appetituum diuerſo-

rum appetentium. Pax autem ſupra hanc vnionem importat etiam vnionem motuum appetitiuorum eiuſdem appetentis. Secundum eſt quòd ſicut dicit Augu. & Dyon.ix. cap de diuinis no. Omnia appetunt pacem. quòd ſic declaratur, quia ex hoc, quod homo aliquid appetit conſequens eſt quòd appetat eius conſecutionem, & per conſequens amotionem eorum quæ huiuſmodi conſecutionem impedire poſſunt. Poteſt autem aſſecutio boni deſiderati impediri per contrarium appetitum vel ſui ipſius vel alterius. vtrunque autem tollitur per pacem, ideo neceſſe eſt, quòd omne appetens appetat pacem, inquantum ſcilicet appetit tranquillè,& ſine impedimento peruenire ad id quod appetit. Vnde Auguſti.diffinit pacem eſſe tranquillitatem ordinis. Tertium eſt quod pax vera non poteſt eſſe niſi bonorum, & in bonis. Pax autem quæ malorum eſt, eſt pax apparens, & non vera. Bonum autem verũ habetur dupliciter. ſcilicet perfectè in patria.& imperfectè in via:& ſic duplex eſt pax vera.ſcilicet perfecta in patria quando omnes appetitus quietantur in vno.& imperfecta in via, quia,& ſi principalis animæ motus quieſcat in Deo, ſunt tamen aliqua repugnantia intus, & extra quæ perturbant hanc pacem. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Pax vera à charitate cauſatur probat Thom. quia charitas importat vnionem propriorum appetituum inquantum facit referri omnia in Deum. facit etiam vnionem proprij appetitus cum appetitu alterius inquantum facit diligere proximum ſicut ſeipſum. Vnde dicit Tullius, quòd amicorum idem eſt velle, & idem nolle: in prædicta autem duplici vnione conſiſtit ratio pacis. igitur. Ad argumentum dicendum, quòd ſicut dicit philoſophus. ix. Ethicor. ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus: ſed concordia in bonis conferentibus ad vitam,& præcipuè in magnis, quia diſſentire in aliquibus paruis quaſi non videtur diſſenſus. Nihil ergo prohibet aliquos charitatem habentes in opinionibus diſſentire. nec hoc repugnat paci. opiniones enim pertinent ad intellectum: pax vero ad appetitum. Similiter etiam exiſtente concordia in principalibus bonis diſſenſio in aliquibus paruis, non eſt contra charitatem: nec repugnat paci imperfectè qualis habe-

De ciui. De lib.19.

Lib. de amicitia.

tur in via, licet repugnet paci perfectè qualis habetur in patria, vbi plenè veritas cognoſcitur, & omnis appetitus completur. Patet itaque, quod pax directè eſt opus charitatis. charitas enim ſecundum propriam rationem charitatis cauſat pacem inquantum amor eſt vis vnitiua. vt
Dyon. 4. dicit Dyoniſius. iiij. de di. no Indirectè tamen pax eſt opus iuſtitiæ inquantum iuſtitia remouet impedimentum
Eſa 32. pacis. iuxta illud Eſaiæ triceſimo ſecundo. Erit opus iuſtitiæ pax.

Vtrum miſericordia ſit maxima virtutum

Thom. 2. 2. q. 30. art. 4.

Nono quæritur de miſericordia, quæ Charitatem concomitatur, & ab ipſa cauſatur. Vtrum miſericordia ſit maxima virtutum. Primo arguitur quod miſericordia non ſit virtus, quia gaudium, & pax nō ſunt ſpeciales virtutes, & tamen ex charitate conſequuntur, ſicut & miſericordia. igitur: Secundo arguitur, quòd ſit maxima virtutum, quia præfertur miſericordia cultui diuino: ſecundum illud Ozeæ. vj. Miſericordiam volo, & non ſacrificium, ſed ad virtutem maximè pertinere videtur cultus diuinus. igitur. Tertio arguitur ſuper ad Thim. v. Pietas ad omnia vtilius eſt. Dicit Ambr. Omnis ſumma Chriſtianæ diſciplinæ in miſericordia, & pietate eſt, ſed diſciplina Chriſtiana continet omnem virtutem. igitur. Contra, ad Coloſſ. iij. Cum dixiſſet Apoſtolus. Induite vos viſcera miſericordiæ, &c. Poſtea ſubdit. Super omnia charitatem habere. Notanda ſunt tria præambula ſecundum Thomam ſecunda ſecundæ quæſtione triceſima.
2. 2. q 30. ar. 4 Primum eſt, quòd ſicut dicit Auguſtinus libro ix. de ciuit. Dei. Miſericordia eſt alienæ miſeriæ in corde noſtro compaſſio, qua vtique ſi poſſemus ſubuenire compellimur. Et ſicut dicit Philoſophus ſecundo Rethorices. Miſericordia eſt maximè ſuper malis eius, qui indignus patitur. Secundum eſt, quòd cum paſſio, ſiue dolor, qui dicitur miſericordia, poteſt quandoque nominare motum appetitus ſenſitiui, & ſecundum hoc miſericordia eſt paſſio & non virtus. Aliquādo vero poteſt nominare actum

deſideratiuum voluntatis, ſecundum quod alicui diſplicet malum alterius: hic autem actus, ſiue motus poteſt eſſe ratione regulatus, & ſic per hunc regulari poteſt motus inferioris appetitus. Vnde dicit Auguſtinus libro nono de ciuitate Dei: quod iſte motus animi, ſcilicet miſericordia ſerui rationi, quando ita præbetur miſericordia, vt conſeruetur iuſtitia, ſiue cum indigenti tribuitur, ſiue cum ignoſcitur pœnitenti. Virtutis autem humanæ eſt eſſe regulatiuum, ſiue moderatiuũ motuum animi. Ideo oportet dicere miſericordiam eſſe virtutem ſumendo videlicet miſericordiam pro habitu inclinatiuo ad prædictum compaſſionis actum debite moderatum. Tertium eſt, quòd aliqua virtus poteſt eſſe maxima dupliciter. Vno modo ſecundum ſe. Alio modo per comparationem ad habentem. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Miſericordia ſecundum ſe, eſt maxima virtus, ſed non eſt maxima virtus in homine per comparationem ad habentem: quod miſericordia ſit virtus, patet ex dictis: quod ſit maxima virtus, ſecũdum ſe probat Thomas, quia ad miſericordiam pertinet, quòd alij effundat: & quod plus eſt, quòd defectus aliorum ſubleuet, & hoc eſt maximè ſuperioris. Vnde & miſereri ponitur propriũ Deo. Et in hoc dicitur eius omnipotentia maxime manifeſtari. Altera vero pars concluſionis ſic probatur à beato Thoma, quia, & qui ſupra ſe aliquem habet, maius, & melius eſt coniungi ſuperiori, quam ſupplere defectum inferioris, igitur quantum ad hominem, qui habet Deum ſuperiorem, charitas, per quàm vnitur Deo potior eſt, per miſericordiã, per quam defectus proximorum ſuppleretur. Verum eſt tamen quòd inter omnes virtutes, quæ proximum reſpiciunt miſericordia eſt potiſſima. Ad primum ar. dicendum, quòd gaudium, & pax nihil addunt ſuper rationem boni, quod eſt obiectum charitatis, & ideo non requirũt alias virtutes, quàm charitatem. Miſericordia vero reſpicit quandam ſpecialem rationem, ſcilicet miſeriam eius, cui miſeretur. Ad ſecundum ar. dicẽdum, quòd Deũ non colimus per exteriora ſacrificia, aut munera propter ipſum, ſed propter nos, & propter proximos, non enim indiget ſacrificiis noſtris, ſed vult ea ſibi offerri propter noſtram, & proximorũ vtilitatem, & ideo miſericordia qua

ſubuenitur defectibus aliorum eſt ſacrificium ei magis acceptum, vtpote propinquius vtilitatem proximorum concernens. Ad tertium ar dicendum, quòd ſumma religionis Chriſtianæ in miſericordia conſiſtit quantum ad opera exteriora, & in hoc homo maxime aſſimilatur Deo per ſimilitudinem operationis, Interior tamen affectio charitatis qua Deo coniungitur præponderat dilectioni, & miſericordiæ in proximos, & per eam excellentius aſſimilatur homo Deo tanquam ei vnitus, & in eum quodam modo transformatus.

Vtrum omnibus ſit benefaciendum.

D. Thom. 1.2.q.31. art. 1.

DEcimo quæritur de beneficentia, quæ eſt actus quidam charitatis. Vtrum omnibus ſit benefaciendum. Arg. quòd non, quia dicit Aug. Omnibus prodeſſe non poſſunt, ſed virtus non inclinat ad impoſſibile. Contra, dixit Apoſtolus ad Galathas vltimo. Dum tempus habemus operemur bonum ad omnes. Notandum ſecundum Thom. quòd beneficentia nihil aliud importat, quàm facere bonum alicui. Poteſt autem hoc bonum conſiderari dupliciter. Vno modo ſecundum communem rationem boni. Et hoc pertinet ad communem rationem beneficentiæ, & eſt opus charitatis. In actu enim dilectionis includitur beneuolentia, per quam aliquis vult bonum amico, voluntas autem eſt effectiua eorum, quæ vult ſi facultas aſſit, & ideo beneficentia ſequitur ex dilectione, quæ eſt actus charitatis. Alio modo poteſt bonum, quod quis facit alteri accipi ſub aliqua ſpeciali ratione boni, & ſic beneficentia ſpecialem habet rationem, & pertinet ad aliquam ſpecialem virtutem. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Tho. vbi ſupra, beneficentia conſequitur amorem ex ea parte qua mouet ſuperiorem ad prouiſionem inferiorũ. In hominibus autẽ non ſunt immutabiles gradus ſicut in angelis, quia homines poſſunt pati multiplices defectus, & ſic, qui eſt ſuperior ſecundum aliquid, eſt, vel poteſt eſſe inferior ſecundum aliud. Et ideo cum dilectio charitatis, ſe extẽdat ad omnes, etiam beneficẽtia ſe

Lib. de Doct. Chriſtiana.

2.2.q.31.ar.1.

debet extendere ad omnes pro loco tamen, & tempore, omnes enim actus virtutum ſunt ſecundum debitas circunſtantias limitandi. Tertio notandum ſecũdum Tho. vbi ſuprà, quòd gratia, & virtus imitantur naturæ ordinẽ, qui eſt à ſapientia diuina inſtitutus, eſt autẽ talis ordo naturæ, vt vnumquodque agens naturale porpiùs agat in ea, quæ ſunt ſibi magis propinqua. Exhibitio autem beneficiorum eſt quædam actio charitatis in alios Et ideo oportet, quòd propinquioribus ſimus magis benefici. Propinquitas tamen vnius ad aliud poteſt attendi ſecundum diuerſa, in quibus ſibi ad inuicem homines communicant, vt conſanguinei in naturali cõmunicatione conciues in ciuili: fideles in ſpirituali, & ſic de aliis. Et ſecundum diuerſas cõiunctiones ſunt diuerſimode diuerſa beneficia diſpenſanda. Nam vnicuique magis eſt exhibendum beneficium pertinens ad rem illam, ſecũdum quam eſt nobis magis coniunctus ſimpliciter loquendo, tamen hoc poteſt variari ſecundum diuerſitatem locorũ & temporum & negociorum. Nam in aliquo magis eſt ſubueniẽdum extraneo: puta ſi ſit in extrema neceſſitate quàm etiam patri non tantam neceſſitatẽ patienti. His pręmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Omnibus eſt benefaciendum, quibuſdam tamen magis quàm aliis: patet ex dictis. Ad argumentum dicendum, quòd ſimpliciter loquendo non poſſumus omnibus benefacere in ſpirituali. Nullus tamen eſt de quo non poſſit occurrere caſus in quo oporteat ei benefacere, & ideo charitas requirit vt homo in animi præparatione habeat vt cuicunque benefaciat ſi tempus adeſſet.

Vtrum eleemoſynæ largitio ſit actus charitatis cadens ſub præcepto.

D.Thom 2.2.q.32.art 1.

VNdecimo quæritur: Vtrum eleemoſynæ largitio ſit actus charitatis cadens ſub præcepto. Primo arguitur, ꝙ non ſit actus charitatis, poteſt enim eſſe ſine charitate: ſecundum illud Apoſt. Si diſtribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, charitatem autẽ non habuero nihil mihi prodeſt: igitur: Secundo arg. quòd non 1.Cor.13.

ſit in præcepto, quia cuilibet licet vti re ſua & eam retinere, ſed retinendo rem ſuam aliquis eleemoſynam non dabit, ergo licitum eſt non dare eleemoſynam, ergo dare eleemoſynam non eſt in præcepto. Tertio arg. Omnia præcepta ad præcepta decalogi reducuntur, ſed inter illa præcepta nihil continetur de datione eleemoſynarum: igitur. Contra. 1. Ioan dicitur. Qui habuerit ſubſtantiam huius mundi, & viderit fratrem ſuum neceſſitatem habere, & clauſerit viſcera ſua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo? Primo notandum ſecundum Thom. quòd exteriores actus ad illam virtutem referuntur, ad quam pertinet motiuum ad tales actus: Motiuum autē ad dandum eleemoſynam eſt compaſſio quæ pertinet ad miſericordiam quæ eſt effectus charitatis, vt ſuprà dictum eſt. Sunt autem duplices eleemoſynæ. Quædam ſunt corporales, ſcilicet paſcere eſurientem, potare ſitientem, veſtire nudum, recolligere hoſpitem, viſitare infirmum, redimere captiuum, & ſepelire mortuum. Aliæ verò ſunt ſpirituales, ſcilicet docere ignorantem, remittere offendenti, ſupportare oneroſos, & pro omnibus orare. Poteſt autem huiuſmodi eleemoſynarum comparatio attendi dupliciter. Vno modo ſimpliciter loquendo, & ſecundum hoc eleemoſynæ ſpirituales præeminēt. Spiritus enim eſt nobilior corpore, & donū ſpirituale melius corporali, & ſpirituales actus digniores corporalibus. Alio modo ſecundum aliquē particularem caſum in quo quædam corporalis eleemoſyna alicui ſpirituali præfertur, puta magis eſt paſcendū fame moriētem, quàm docendum: ſicut ſecundum Philoſ. Indigēti melius eſt ditari, quàm philoſophari, quamuis hoc ſit ſimpliciter melius. Secundo notandum ſecundum Tho. vbi ſuprà, quòd cùm dilectio proximi ſit in præcepto, neceſſe eſt omnia illa cadere ſub præcepto ſine quibus dilectio proximi non conſeruatur, ad quam pertinet non ſolùm velle bonū proximo, ſed etiam operari cùm neceſſitas exigit, quòd fit per eleemoſynarum largitionē, ideo eleemoſynarum largitio eſt in præcepto. Sed quia præcepta ſunt de actibus virtutum, neceſſe eſt, quòd datio eleemoſynæ cadat ſub præcepto ſecundum quod eſt de neceſſitate virtutis, ſcilicet ſecundum quod recta ratio requirit ſecūdum quam aliquid eſt con-

1. Cor. 13.

ſideratum ex parte dantis, ſcilicet quòd illud, quod eſt in eleemoſynas erogandum ſit ei ſuperfluum. non ſolùm reſpectu propriæ perſonæ, ſed etiam reſpectu aliorũ quorum cura ſibi incumbit, quia prius oportet, quòd aliquis ſibi prouideat, & his quorũ curam habet, & poſtea de reſiduo aliorũ neceſſitati ſubueniat. Eſt etiam aliquid conſiderandum ex parte recipientis, ſcilicet quòd neceſſitatem habeat, ſed cùm non poſſit aliquis vnus omnibus neceſſitatem habentibus ſubuenire, non omnis neceſſitas obligat ad præceptũ, ſed illa ſola ſine qua ille qui neceſſitatem patitur ſuſtentari non poteſt. Et in hoc caſu locum habet, quod dicit Ambroſ. Paſce fame morientem, ſi non paueris, occidiſti: Sic ergo dare eleemoſynã de ſuperfluo, eſt in præcepto, & dare eleemoſynam ei qui eſt in extrema neceſſitate alias autem eleemoſynas dare eſt in conſilio. Tertio notandum ſecundum Tho. vbi ſuprà, quòd neceſſariũ dicitur dupliciter. Vno modo ſine quo aliquid non poteſt eſſe, & de tali non eſt danda eleemoſyna: puta ſi quis in articulo neceſſitatis conſtitutus haberet ſolum vnde poſſet ſuſtentari familia ſua. Hoc tamen eſt intelligendum niſi fortè caſus immineret vbi ſubſtrahẽdo ſibi, & familiæ ſuæ daret alicui magnæ perſonæ per quam eccleſia, vel res publica ſuſtentaretur. Bonum enim cõmune eſt præferendum proprio. Alio modo dicitur aliquid neceſſarium cùm non poteſt conuenienter vita tranſigi ſecundum conditionẽ, & ſtatum perſonæ propriæ, & eorum, quorum cura incumbit, & huiuſmodi neceſſarij terminus non eſt in indiuiſibili conſtitutus. De huiuſmodi, ergo eleemoſynam dare bonum eſt, licet non cadat ſub præcepto, ſed ſub conſilio. Sunt tamen tria excipienda. Primum eſt, quòd quando quis ſtatum mutat: puta per religionis ingreſſum omnia ſua propter Chriſtum largiens. Secundum eſt quando ea, quæ ſibi ſubtrahit, licet ſint neceſſaria ad conuenientiam vitæ, tamen de facili reſarciri poſſunt. Tertiũ eſt quando occurreret extrema neceſſitas alicuius priuatæ perſonę, vel etiã aliqua magna neceſſitas reipublicæ. In his enim caſibus laudabiliter prætermitteret aliquis id, quod pertinere videtur ad decentiam ſui ſtatus, vt maiori neceſſitati ſubueniret. Quarto notãdum, quòd ſicut dicit Aug. lib. de verbis Domini, de iuſtis labo-

ribus faciēdæ ſunt eleemoſynę,& nō de illicitè acquiſitis. Eſt tamen conſiderandum, vt dicit Tho. vbi ſuprà, quòd tripliciter poteſt aliquid eſſe illicitè acquiſitū. Vno modo ſic, quòd nō poteſt retineri ab eo qui acquiſiuit, ſed alteri à quo acquiſiuit, debet reſtitui, ſicut contingit in rapina, furto, & vſuris, & de talibus eleemoſyna fieri non poteſt. Alio modo eſt aliquid illicitè acquiſitū, ſic quòd ille qui acquiſiuit, retinere non poteſt. Nec tamen debetur ei à quo acquiſiuit, quia ſcilicet contra iuſtitiam accepit, & alter contra iuſtitiam dedit, ſicut contingit in ſymonia, & de talibus eſt eleemoſyna facienda. Tertio modo eſt aliquid illicitè acquiſitum, nō quia acquiſitio, ſiue acceptio ſit illicita, ſed quia opus quo acquiritur, eſt illicitum, ſicut patet de eo, quod mulier acquirit per meretriciū, & hoc propriè vocatur turpe lucrum, & de tali fieri poteſt eleemoſyna, licet non oblatio ad altare. Tum propter ſcandalum. Tum propter ſacrorum reuerentiam. Circa verò illa, quæ per aleas acquiruntur, videtur eſſe aliquid illicitū ex diuino iure, ſcilicet, quòd aliquis lucretur ab his, qui rem ſuam alienare non poſſunt, ſicut ſunt iuniores, & furioſi, & huiuſmodi, & quòd aliquis trahat alium ex cupiditate lucrandi ad ludū, & quod fraudulenter ab eo lucretur. Et in his caſibus tenetur ad reſtitutionem, & ſic de eo non poteſt eleemoſynam facere. Aliquid autem videtur eſſe illicitum ex iure poſitiuo ciuili, quod prohibet vniuerſaliter tale lucrum. Sed quia ius ciuile non obligat omnes, ſed eos ſolos, qui ſunt huiuſmodi legibus ſubiecti, & iterū per diſſuetudinē abrogari poteſt, ideo apud illos, qui ſunt huiuſmodi legibus aſtricti tenentur vniuerſaliter ad reſtitutionem, qui lucrantur, niſi fortè cōſuetudo contraria præualeat, aut niſi aliquis lucratus ſit ab eo, qui traxit eū ad ludum, in quo caſu non tenetur reſtituere, quia ille, qui amiſit non eſt dignus recipere, nec tamen poteſt licitè retinere tali iure poſitiuo durāte. Vnde in hoc caſu debet hoc in eleemoſynas expendere. His præmiſſis, ponenda eſt talis cōcluſio. Eleemoſynam facere eſt actus charitatis quandoque cadens ſub præcepto & quandoque ſub conſilio, patet ex dictis. Ad primum arg. dicendū, quod licet dare eleemoſynā poſſit eſſe ſine charitate, pro quanto eſt actus charitatis materialiter tantū, non tamē formaliter,

videlicet dare eleemoſynas propter Deũ delectabiliter & prompte. Vel aliter poteſt dici, ꝙ conſequentia non valet. Actus enim qui eſt à charitate, poteſt etiam fieri ſine charitate, licet non meritoriè. Ad ſecundum arg. dicendum, quod bona temporalia, quæ homini diuinitus conferuntur, eius quidem ſunt quantum ad proprietatem, ſed quantum ad vſum, debent etiam eſſe aliorum quantũ ad id quod ſuperfluit. Vnde Baſilius dicit: Si fateris ea, ſcilicet bona temporalia tibi diuinitus perueniſſe, cur tu abundas ille vero mendicat, niſi vt tu bonæ compenſationis merita conſequaris, ille vero patientiæ operibus decoretur? Ad tertium arg. dicendum, quod omnis ſubuentio proximi reducitur ad præceptum de honoratione parentum. Apoſtolus enim. 1. Tim. dicit: Pietas ad omnia vtilis eſt, promiſſionem habens vitæ quæ nunc eſt futuræ. Quod ideo dicit, quia in præcepto de honoratione parentum additur promiſſio, vt ſis longęuus ſuper terram Sub pietate autem comprehenditur omnis eleemoſynarum largitio. *1.Tim.4.*

Vtrum fraterna correctio ſit actus charitatis, cadens ſub præcepto.

D.Thom.2.2 q.33.art.1.

DVodecimo quæritur. Vtrum fraterna correctio ſit actus, charitatis cadens ſub præcepto? Arg. quod non, quia contrarij actus non pertinent ad eandem virtutem, ſed ſupportare peccantem eſt actus charitatis, ſecundum illud Apoſt. Alter alterius onera portate, & ſic adimplebitis legem Chriſti, quæ eſt lex charitatis: ergo corrigere peccantem quod eſt contrarium ſupportationi non eſt actus charitatis. Secundo arg. quod non ſit in præcepto, quia nihil impoſſibile cadit ſub præcepto ſecundum illud Hieron. Maledictus qui dicit Deum aliquid impoſſibile præcepiſſe, ſed. Conſidera opera Dei quod nemo poſsit corrigere quem ille deſpexerit. Tertio arg. Omiſsio fraternæ correptionis inuenitur etiã in ſpiritualibus viris. Dicit enim Aug. in primo de ciuit. Dei, ꝙ non ſolùm inferiores verbũ hi qui ſuperiorẽ vitæ gradũ tenẽt ab aliorũ reprehẽſione ſe abſtinẽt propter quædam *Galat.6.*

Lib. de verbis Domini. cupiditatis vincula. Contra dicit Aug. Si neglexeris corrigere peior eo factus es qui peccauit. Primo notandum *2.2. qu.83. art. 1.* quòd ſicut dicit Tho. duplex eſt correctio delinquentis. Vna quidem quæ adhibet remedium peccato inquantum eſt malum peccantis, & iſta propriè dicitur fraterna quæ ordinatur ad emẽdationem delinquentis, & iſta eſt actus charitatis. Repellere enim malum fratris ad charitatem pertinet. Alia vero eſt quæ adhibet remedium peccato, inquantum eſt nocumentum aliorum, & præcipuè boni communis: & talis eſt actus iuſtitiæ, cuius eſt conſeruare rectitudinem vnius ad alterum. Cum autem correctio ſit actus poſitiuus, non cadit ſub præcepto negatiuo, quod obligat ſemper, & ad ſemper, ſed ſub præcepto affirmatiuo, quòd non obligat ad ſemper. Sic ergo cadit ſub prępcepto correctio ſecundum quòd eſt neceſſaria ad emendationem fratris aut ad rectitudinem iuſtitiæ, & non pro ſemper videlicet quòd in omni tempore vel loco oporteat corrigere dilinquẽtem. Prima autem correctio quæ tendit ſpecialiter ad emẽdationem fratris per ſimplicem admonitionem pertinet ad quemlibet habentem charitatem, ſiue ſit ſubditus, ſiue prælatus. Alia vero correctio quæ non ſolum fit per admonitionem ſed etiam interdũ per punitionem pertinet ad ſolos prælatos. Et in correctione fraterna, quæ etiam ad omnes pertinet grauior eſt *De ciui. Dei libro 1.* cura prælatorum, vt Auguſtinus dicit. Secundo notandũ ſecundum Thomam vbi ſupra, quòd correctio, quæ eſt actus iuſtitiæ non conuenit ſubditis reſpectu prȩlatorum, ſed bene correctio fraterna, quæ eſt actus charitatis, dum tamen fiat cum manſuetudine, & reuerentia. Vnde Apo*1. Tim.4.* ſtolus dicit ad Thy. Seniorem ne increpaueris, ſed obſecra, vt patrem. Vbi tamen immineret periculum fidei etiam publicè eſſent prælati à ſubditis arguendi. Vnde Paulus, qui erat ſubditus Petro propter imminens periculum ſcandali circa fidem Petrum publicè arguit, vt patet Gal.2. Tertio notandum, quòd correctio pertinens ad prælatos, quæ ordinatur ad bonum commune, & habet vim coactiuam non eſt dimittenda propter turbationem eius, qui corripitur. Oportet enim principalius prouidere bono communi, igitur. Alia vero correctio, quæ fit per ſimplicem admonitionẽ quandoque eſt omittenda, puta

quando probabiliter æſtimatur, quòd peccator admonitionem non recipiat, ſed ad peiora labatur. Ea enim, quæ ſunt ad finem regulanda, ſunt ſecũdum quod exigit ratio finis Quarto notandum ſecundum Thomam vbi ſupra, quòd circa publicam denunciationem peccatorum, quæ quãdoque ad correctionem exigitur diſtinguendum eſt. Aut enim peccata ſunt publica, aut ſunt occulta. Si ſint publica non tantum adhibendum eſt ei remedium, qui peccauit vt melior fiat, ſed etiam aliis vt non ſcandalizẽtur. Et ideo talia peccata ſunt publicè arguenda, ſecundũ illud primæ ad Tim.5. Peccantem corã omnibus argue, vt cæteri timorem habeant, quod intelligitur de peccatis publicis: vt Auguſtinus dicit. Si vero peccata ſint occulta, ſic videtur habere locum, quod Dominus dicit Matth.18. Si peccauerit in te frater tuus. Et tunc adhuc diſtinguendum videtur. Quædam enim ſunt peccata occulta, quæ ſunt in nocumentum proximorum, vel corporale, vel ſpirituale, puta ſi quis occultè tractat, quomodo ciuitas tradatur hoſtibus, vel ſi hæreticus priuatim auertat homines à fide. Et quia ille, qui ſic occultè peccat non ſolum in te peccat, ſed etiam in alios: oportet ſtatim procedere ad denunciationem, vt huiuſmodi nocumẽtum impediatur, niſi fortè aliquis firmiter æſtimaret, quòd ſtatim per ſecretam monitionem poſſet huiuſmodi malum impediri. Quædam vero ſunt peccata, quæ ſolum ſunt in malum peccantis, & eius, in quem peccatur, & tunc ſolum ad hoc tendendum eſt, vt fratri peccanti ſubueniatur. Ideo primo emendari debet ſi fieri poſſit per ſecretam monitionem, vt fama eius conſeruetur. Quia tamen conſcientia eſt præferenda famæ, ideo voluit Dominus, vt ſaltem cum diſpendio famæ conſcientia fratris per publicam denunciationem à peccato liberetur quando videlicet hoc fieri non poteſt per ſecretam monitionem. Vnde poteſt de neceſſitate præcepti eſſe, quòd ſecreta monitio publicam denunciationem præcedat. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Correctio quandoque eſt actus charitatis, & quandoque iuſtitiæ cadens ſub præcepto, patet ex dictis. Ad primum argumentum dicendum, quòd correctio fraterna non opponitur ſupportationi infirmorum, ſed magis ex ea conſequitur: intantum enim aliquis ſup-

1.Timo.5.

Lib. de verbis Domini.

Matth. 18.

portat peccantem, inquantum contra eum non turbatur, ſed beneuolentiam ad eũ ſeruat volendo eum emendare. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd in omnibus bonis agendis optatio hominis non eſt efficax, niſi diuinum adſit auxilium. Et tamen homo debet facere quod in ſe eſt: Vnde Auguſtinus dicit. Neſcientes quis pertineat ad prædeſtinatorum numerum, & quis non, ſic affici debemus charitatis affectu, vt omnes ſaluos fieri velimus. Et ideo omnibus debemus fraternæ correctionis officium impendere ſub ſpe diuini auxilij. Ad tertium argumentum dicendum, quòd correctio fraterna poteſt tripliciter omitti. Vno quidem modo meritoriè, videlicet ex charitate. Dicit enim Auguſtinus. Si propterea quiſque corripiendis malè agentibus parcit, quia oportunum tempus requirit, vel ipſis metuit ne deteriores fiant, non videtur eſſe cupiditatis occaſio, ſed conſilium charitatis. Alio modo prætermittitur fraterna correctio cum peccato mortali, quando ſcilicet vt ibidem dicit Auguſtinus. Formidatur iudicium vulgi, & carnis excruciatio. Dum tamen hæc ita dominetur in animo, quòd fraternæ charitati præponantur. Et hoc videtur contingere quando quis credit probabiliter, quòd poſſet peccantem à peccato retrahere, & tamen propter timorem, vel cupiditatem prætermittit. Tertio modo, huiuſmodi omiſſio eſt peccatum veniale, quando videlicet timor, & cupiditas tardiorem faciunt hominem ad corripiendum. Non tamen ita, quòd ſi conſtaret ei, quòd fratrem poſſet à peccato retrahere dimitteret propter timorem, vel cupiditatem, quibus in animo ſuo præponit charitatem fratenam. Et hoc modo etiam quãdoque viri ſancti negligunt corrigere delinquentes.

Lib. de corrept. & gratia.

De ciui. Dei libro 1.

De Prudentia.

Vtrum præcipere ſit principalis actus prudentiæ.

S. *Thom.*2.2. *qu.*47.*artic.*13.

QVÆSTIO PRIMA.

DEINDE quæritur ſpecialiter de virtutibus cardinalibus. Et primo de prudentia. Vtrum præcipere ſit principalis actus prudentiæ? Arguitur, quòd non, quia præcipere pertinet ad voluntatem. Prudentia autem non eſt in voluntate, ſed in intellectu, igitur. Contra. Dicit Philoſophus, quòd prudentia præceptiua eſt. Notandum, quòd ſicut dicit Thomas, naturalis ratio dictat vnicuique, vt ſecundum rationem operetur, quod eſt finis virtutum moralium. Sed qualiter, & per quæ homo in operando attingat medium rationis: hoc pertinet ad prudentiam. Ad hoc autem requiruntur tres actus, quorum primus eſt conſiliari quod pertinet ad inuentionem, ſecundus eſt iudicare de inuentis, tertius autem actus eſt præcipere applicando videlicet conſiliata, & iudicata ad operandum. Iſtę autem actus eſt propinquior fini rationis practicæ, ideo eſt principalis. Hoc præmiſſo, ponitur talis concluſio. Principalis actus prudentiæ eſt præcipere. patet ex dictis. Ad argumentum dicendum, quòd pręcipere per modum mouentis pertinet ad voluntatem, ad prudentiam vero per modum dirigentis. *Ethic.lib.6.* *2.2. qu.47. arti.13.*

Vtrum prudentia poßit eſſe in peccatoribus.

Thom.2.2. qu. 49. art.1.2.6.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundo quæritur. Vtrum prudentia poſſit eſſe in peccatoribus? Arguitur, quòd ſic, quia fides eſt nobilior virtus, quàm prudentia, & tamen poteſt eſſe in peccatoribus, igitur. Contra. Impoſſibile eſt prudentem eſſe non entem bonum. Notandum, quòd ſicut dicit Thomas. triplex eſt prudentia. Prima eſt prudentia falſa, & *2.2. q.47.* tantum per ſimilitudinem dicta, & huiuſmodi eſt prudentia, de qua Apoſtolus dicit ad Roma.8. Prudentia *Roma.8.* carnis mors eſt. Alia autem eſt prudentia vera, ſed imperfecta, quando ſcilicet quis diſponit media accom-

moda ad finem verè bonum, ſed tamen ille non eſt vltimus finis humanæ vitæ, ſed alicuius ſpecialis negocij, ſicut dicitur prudens negociator, vel nauta. Aut ſi ille ſit finis vltimus humanæ vitæ, ad quem quis diſponit media, tamen non efficaciter præcipit, licet bene conſilietur, & rectè iudicet. Alio vero eſt prudẽtia vera & perfecta, quæ videlicet ad bonum finem totius vitæ rectè conſiliatur iudicat, & præcipit, & hæc ſola dicitur ſimpliciter prudẽtia. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Prudentia falſa eſt in ſolis peccatoribus. Prudentia autem vera imperfecta communis eſt bonis & malis. Prudentia vero vera & perfecta eſt in bonis tantum, patet ſatis ex dictis. Ad argumentum dicendum, quòd licet fides ſit nobilior, quàm prudentia propter nobilitatem obiecti: tamen prudentia ſecundum ſui rationem magis repugnat peccato, cum ſit præceptiua bonorum operum, quòd non contingit efficaciter, niſi exiſtente appetitu recto.

Vtrum conuenienter aſsignentur tres partes prudẽtiæ.

Thom. 2. 2. quæſt. 49. art. 7.

QVÆSTIO TERTIA.

Tertio quæritur. Vtrum conuenienter aſſignentur tres partes prudentiæ, ſcilicet memoria: intelligentia, & prouidentia? Arguitur, quòd non, quia Macrobius ſecundum ſententiam Platonis attribuit ſex partes prudentiæ, ſcilicet rationem & intellectum, circunſpectionẽ, & prouidentiam, docilitatem, & cautionem. Contra eſt
Retho. lib. 2. Tullius. Notandum ſecundum Thomam, quòd tribus
2. 2. q. 49. modis poſſunt aſſignari partes alicui virtuti. Vno modo
artic. 1. ad ſimilitudinem partium integralium illa videlicet, quæ neceſſe eſt concurrere ad perfectum actum illius virtutis, & ſic poſſunt poni octo partes prudentiæ, ſcilicet ſex, quas enumerat Macrobius, & ſeptima eſt memoria, quã ponit Tullius, & octaua eſt euſtochia, ſiue ſolertia, quam ponit Ariſtoteles. Circa cognitionem enim, quæ ad prudentiam pertinet tria ſunt conſiderãda. Primum eſt ipſa cognitio, quæ ſi ſit præteritorum dicitur memoria, ſi autem

tem præſentium, ſiue contingentium, ſiue neceſſariorum vocatur intellectus, ſiue intelligentia. Secundum eſt ipſa cognitionis acquiſitio, quæ fit, vel per diſciplinam. & ad hoc pertinet docilitas, vel per inuentionem, & ad hoc pertinet euſtochia, quæ eſt bona coniecturatio. Huius autem pars, vt dicitur per Philoſophum, eſt ſolertia, quæ eſt velox coniecturatio medij, vt dicitur in primo poſteriorum. Tertium autem eſt vſus cognitionis, ſcilicet ſecũdum quòd aliquis ex cognitis procedit ad alia cognoſcenda, vel iudicanda. & hoc pertinet ad rationem. Ratio autem ad hoc, quòd rectè præcipiat tria debet habere. Primo quidem, vt ordinet aliquid ad finem accõmodum, & hoc pertinet ad prouidentiam. Secundo vt attendat circunſtantias negocij, quod pertinet ad circunſpectionem. Tertio vt vitet impedimenta, quod pertinet ad cautionem. Secundo modo poſſunt aſſignari partes alicuius virtutis ad modum partium ſubiectiuarum. & hoc modo partes prudentiæ ſunt prudentia, per quam aliquis regit ſeipſum, & prudentia, per quam aliquis regit multitudinem. Et iterum prudentia, quæ eſt multitudinis regitiua diuiditur in diuerſas ſpecies ſecundum diuerſas ſpecies multitudinis. Eſt enim quædam multitudo adunata ad aliquod ſpeciale negocium, ſicut exercitus congregatur ad pugnandum, cuius regula eſt prudentia militaris. Quædam vero eſt multitudo adunata ad totam vitam, ſicut multitudo vnius domus, vel familiæ, cuius regula eſt prudentia œconomica. Et multitudo vnius ciuitatis, vel regni, cuius quidem regula directiua eſt in principe prudentia regitiua. In ſubditis autem politica ſimpliciter dicta. Tertio modo poſſunt aſſignari partes alicuius virtutis ad modũ partium potẽtialium. & hoc modo partes prudentiæ dicuntur virtutes ſibi adiunctæ, ſcilicet Eubolia, quæ eſt circa conſilium, & Sineſis, quæ eſt circa iudicium eorum, quæ ſecundum cõmunes regulas fiunt, & Gnomyn, quæ importat quandã perſpicacitatem iudicij ſecundũ altiora principia quàm ſint regulæ communes. Prudentia vero eſt circa principalem actũ, qui eſt præcipere. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Diuerſimode poſſunt aſſignari partes prudentiæ, patet ex dictis. Sunt autẽ illæ tres partes, quas ponit Tullius, ſcilicet me-

Ethic. lib. 6.

moria præteritorum, intelligentia præſentium,& prouidentia futurorum, ad modum partium integralium. Ad argumentum, patet ex dictis.

De Iuſtitia.

Vtrum iuſtitia ſit virtus generalis, vel ſpecialis.

Thom.2 2. quæſt.58. art.7.

QVÆSTIO PRIMA.

DEinceps quæritur de iuſtitia. Primo. Vtrum iuſtitia ſit virtus generalis,vel ſpecialis. Arguitur,quòd nõ ſit virtus generalis,quia cõdiuiditur aliis virtutibus. *Ethic. lib.5.* Contra. Dicit Philoſo. quòd iuſtitia eſt omnis virtus. Primo notandum, quòd iuſtitia ſic diffinitur à iuriſperitis. Iuſtitia eſt cõſtans,& perpetua voluntas ius ſuum vnicuique tribuens.Et poſſet ſic reduci in debitam formam diffinitionis,vt dicit Thomas. Iuſtitia eſt habitus,ſecundum *2.2. qu.58. artic.7.* quem aliquis conſtanti, & perpetua voluntate ius ſuum vnicuiq; tribuit, & quaſi eſt eadem diffinitio cũ ea, quam *Ethic.lib.5.* philoſophus ponit, dicens, quòd iuſtitia eſt habitus, ſecundum quem aliquis eſt operatiuus iuſti ſecundum electionem. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Thomas vbi ſupra.Iuſtitia habet ordinare hominem in cóparatione ad alium, quod quidem poteſt eſſe dupliciter. Vno modo ad alium ſingulariter cõſideratum. Alio modo ad alium in cõmuni,videlicet ſecundum,quòd ille,qui ſeruit communitati, ſeruit omnibus, qui ſub communitate illa continentur. Ad vtrunq; ergo ſe habet iuſtitia ſecundum propriam rationem.Manifeſtum eſt autem,quòd omnes, qui ſub cõmunitate aliqua continentur cõparatur ad cõmunitatem,ſicut partes ad totũ. Quodlibet autem bonũ partis eſt ordinabile in bonũ totius. Bonum ergo cuiuſlibet virtutis,ſiue ordinantis hominẽ ad ſeipſum,ſiue ordinãtis ipſum ad alias ſingulares perſonas eſt referribile ad bonũ commune, ad quod ordinatur iuſtitia. Et quantum ad hoc, actus omniũ virtutum poſſunt ad iuſtitiam pertinere,ideo ſecundum hoc iuſtitia dicitur virtus generalis.

Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum cõmune, inde eſt, quòd iuſtitia iſta generalis dicitur iuſtitia legalis, quia per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum cõmune. Tertio notandum, ꝙ aliquid dicitur generale dupliciter. Vno modo per prædicationem, ſicut animal eſt generale ad hominem & æquum. Alio modo ſecundum virtutem, vt ſol ad omnia corpora, quæ per virtutẽ eius immutantur. Primo modo generale eſt idẽ eſſentialiter cum his, ad quę eſt generale, non autẽ ſecundo modo. Hoc autem ſecundo modo iuſtitia legalis dicitur generalis virtus inquantum ordinat actus omniũ virtutum ad bonum cõmune, quemadmodũ charitas ordinat actus omnium virtutum ad bonum diuinum. Sicut ergo charitas eſt quædã ſpecialis virtus ſecundum ſuam eſſentiã, ita & iuſtitia legalis, quæ principaliter eſt in principe, in ſubditis vero ſecundario. Eſt tamen aduertẽdum, quòd iuſtitia generalis ſumi poteſt dupliciter. Vno modo pro virtute ordinabili ad bonum commune, & ſic dicitur eſſentialiter de omni virtute ſicut genus de ſpeciebus. Alio modo pro virtute ordinatiua actuum in bonum cõmune, & ſic propriè dicitur iuſtitia legalis. Nec eſt eſſentialiter omnis virtus: ſed oportet præter eã alias eſſe virtutes, quæ immediatè ordinant hominẽ circa particularia bona: quæ quidẽ poſſunt eſſe vel ad ſeipſum vel ad alteram ſingularẽ perſonam. Sicut ergo præter iuſtitiam legalem oportet eſſe aliquas particulares virtutes ordinantes hominẽ in ſeipſo: puta temperantiam, & fortitudinem, ita etiã præter iuſtitiam legalem oportet eſſe particularem iuſtitiam, quæ ordinat hominẽ circa ea quæ ſunt ad alteram ſingularem perſonam. His pręmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Iuſtitia quandoque dicitur virtus generalis, & quandoque ſpecialis: patet ex dictis. Et per hoc ſoluitur argumentum.

De Iuſtitia.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum conuenienter ponantur duæ ſpecies iuſtitiæ particularis &c.

Thom. 2. 2. quæſt. 61. art. 1.

SEcundo quæritur. Vtrum conuenienter ponãtur duæ ſpecies iuſtitiæ particularis ſcilicet commutatiua, & diſtributiua? Arguitur, quòd non, quia vnum, & multa non diuerſificant ſpeciem virtutis: ſed iuſtitia cõmutatiua cõſiſtit in hoc, quòd aliquid redditur vni. Iuſtitia vero deſtributiua in hoc, quòd aliquid datur multis, igitur. Cõtra eſt philoſophus. Ethicor. Notandum ſecundum Tho. quòd iuſtitia particularis ordinat ad aliquam particularẽ perſonam quæ comparatur ad communitatem, ſicut pars ad totum. Poteſt autem ad aliquam partem ordo dupliciter attendi. Vno modo partis ad partem cui ſimilis eſt ordo vnius priuatæ perſonæ ad aliam. & hunc ordinem dirigit cõmutatiua iuſtitia. Alius autem eſt ordo totius ad partes, cui ſimilis eſt ordo eius quod eſt cõmune ad ſingulas perſonas: & hunc ordinem dirigit iuſtitia diſtributiua, in qua nõ accipitur medium ſecundum æqualitatem rei ad rem: ſed ſecundum proportionem rerum ad perſonas, vt ſcilicet ſicut vna perſona excedit aliam: ita etiã res quæ datur vni perſonæ excedit rem quæ datur alteri. Et dicit philoſophus, quòd tale medium eſt ſecundũ geometricam proportionalitatem, qua attenditur æquale nõ ſecundum quantitatem, ſed ſecundum proportionem ſicut ſi dicamus, quòd ſicut ſe habent ſex ad quatuor: ita tria ad duo: quia vtrobique eſt ſex: quia altera proportio in qua maius habet totũ minus, & mediam partem eius. Non eſt autem æqualis exceſſus ſecundum quantitatem. In iuſtitia autem cõmutatiua in qua alicui perſonæ ſingulari redditur aliquid propter rem eius quæ accepta eſt, vt patet in emptione, & venditione oportet adæquare rem rei. vt quanto iſte plus habet quam ſuum. ſic de eo quòd eſt alterius tantũdem reſtituat ei cuius eſt: & ſic fit æqualitas ſecundum arithmeticã proportionem, quæ attenditur ſecundum parem quantitatis exceſſum, ſicut eſt medium inter ſex, & quatuor: in vnitate enim excedit, & exceditur. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter ponuntur duæ ſpecies iuſtitiæ particularis, ſcilicet commutatiua, & diſtributiua: patet ex dictis. Ad argumentum dicendum, quòd non ſolum differunt ſecundum vnum, & multa: ſed ſecundum diuerſam rationem debiti. Alio enim modo debetur alicui, quod eſt

Ethic.5. 2. 2. q.61.art.1.

commune, & alio modo id quod eſt proprium. Multa alia quæri poſſent de prudentia, & iuſtitia, & aliis virtutibus cardinalibus, & earũ annexis, de quibus ad pręſens ſuperſedemus breuitatis gratia. Sed qui de his ampliora ſcire voluerit, videat in ſecunda ſecundæ Doctoris ſancti.

Finis huius quinti tractatus.

SEQVITVR SEXTVS TRACTATVS.

IN precedẽti tractatu nõnullis quæſtionibus de gratia Dei, & virtutibus deciſis. Cõſequenter in hoc ſexto tractatu determinãdæ ſunt aliquæ quæſtiones de ſacramẽtis, quibus infunditur gratia animabus diſpoſitis. Et habet iſte tractatus tres partes principales. In prima faciẽda eſt de ſacramentis in cõmuni tam veteris quã nouæ legis generalis determinatio. In ſecũda fiet ſacramentorũ nouæ legis generalis enumeratio. In tertia vero vidẽda erit vniuſcuiuſq; illorum ſpecialis cõſideratio. In prima igitur parte dicendum eſt de ſacramentis in communi tam veteris quàm nouæ legis. Vbi ſunt tria conſiderãda. Primum eſt ſacramenti diffinitio. Secundũ eſt ſacramenti inſtitutio. Tertiũ eſt ſacramenti efficax operatio.

Vtrum ſacramentum poſſit diffiniri.

Tho.3.p.q 60.ar.2. Dur.4.d.1.q.1.Scot.4.d.1.q.1.

CIrca primum quæritur. Vtrum ſacramentum poſſit diffiniri. Arguitur, quòd non, quia omne diffinibile eſt per ſe vnum: ſed ſacramentum non eſt aliquid per ſe vnũ, quia conſiſtit in rebus & verbis, igitur. Cõtra. Magiſter ſent. in 4. diſt. 1. diffinit ſacramentum, quod eſt ſacræ rei ſignũ. Primo notandum, quòd ſicut dicit Scotus in 4. diſt. 1. cuiuſcunque ſiue entis, ſiue non entis, quod poteſt concipi, & ſignificari: poteſt eſſe aliqua diffinitio, quid

nominis, oſtendens explicitè, & diſtinctè illud quod per nomen importatur implicitè, & confuſe. Diffinitio tamẽ propriè dicta non eſt niſi oratio ſignificans verum, quod quid eſt eſſe rei ſecundum philoſophum. Et ideo non eſt
1. *Topic.* non entis, nec entis rationis, quod eſt tantum ens diminutum, nec alicuius ſimpliciter ſimplicis, neque alicuius ſingularis: quia non poteſt eſſe oratio exprimens quidditatem ſingularis: quin ipſa explicet aliquid, quod non pertinet ad quod quid erat eſſe. Secundo notandũ, ſacramentum dicitur quaſi ſacrans mentẽ. Ponit autem doctor ſubti. vbi ſupra talem ſacramenti diffinitionem. Sacramẽtum eſt ſignum ſenſibile gratiã Dei vel eius effectum gratuitum ex inſtitutione diuina efficaciter ſignificans ordinatum ad ſalutem hominis viatoris. Dicitur autẽ ſignificans gratiam Dei aut effectum Dei gratuitum propter euchariſtiæ ſacramentũ quòd propriè non ſignificat gratiam: ſed effectum gratuitum ſcilicet corpus Chriſti verũ aut myſticum. In prædicta autem ratione ſacramenti includitur aliquid quòd dicitur ens rationis: ſcilicet hoc ꝙ eſt ſignum ex inſtitutione. Iſta enim relatio non ſequitur fundamentũ ex natura rei: quia & ſi in re ſit aptitudo ad ſignificandum: tamen actualis ſignificatio non ſibi conuenit niſi per actum imponentis. Illa ergo diffinitio non exprimit quidditatẽ extra animam: ſed tantum exprimit conceptum per ſe vnum in intellectu quemadmodũ diffinitiones intẽtionum logicalium in quibus inuenitur genus, & differentia eo modo quo logicus loquitur de genere, & differentia. Vnde in ratione prædicta ponitur ſignũ vt genus. Et ponitur efficaciter ſignificans ex inſtitutione vt differentia: ſenſibile vero vt fundamentum relationis: gratia vero vel effectus Dei gratuitus vt correlatiuum ſiue terminus. In hoc autem quod dicitur efficaciter includitur tam certitudinaliter quàm pronoſticè: & hoc accipiendo pronoſticum pro ſigno non tantum priori duratione ſignato: ſed etiam natura. Et quo ad hoc notandum eſt triplex eſſe ſignum ſcilicet memoratiuum: demonſtratiuum, & pronoſticum. Primum eſt reſpectu præteriti. Secundum reſpectu præſentis. Tertium reſpectu futuri. Tertio notandum, quòd plures ponuntur diffinitiones ſacramenti. Duæ primæ ponuntur à Ma-

giſtro, & accipiuntur ab Auguſtin. de ciuit. Dei. Prima eſt. Sacramentum eſt ſacræ rei ſignum. Secunda: ſacramentum eſt inuiſibilis gratiæ viſibilis forma. Et magiſter explanando addit ita vt eius ſimilitudinem gerat, & cauſa exiſtat, vbi ſumitur forma pro ſenſibili ſigno eo modo quo imago Herculis dicitur forma Herculis. Ponitur autem ibi viſibile pro ſenſibili in communi quia viſus eſt excellentior ſenſuum, & plures rerum differentias nobis oſtendit. Et ſi inſtetur, quia gratia non eſt ſimilis ſacramento ſicut nec ſpirituale corporali non bene dicitur vt eius ſimilitudinem gerat. Dicendum, quod licet non ſit ſimilis vniuoce: bene tamen proportionabiliter vel imitatiuè. Tertia diffinitio: ponitur à Hugone lib. de ſacramentis: videlicet. Sacramentum eſt elementum corporale foris ſenſibiliter propoſitum ex ſimilitudine repręſentans ex inſtitutione ſignificans ex ſanctificatione aliquam gratiam inuiſibilem conferens. Quarta vero diffinitio eſt illa quæ ſuperius poſita eſt quæ ponitur à Sco. quæ multum conuenit eſt quaſi eadem cum diffinitione Hugonis. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Sacramentum eſt diffinibile: patet ex dictis. Ad arg. dicit. Scotus, quia licet fundamentum huius relationis plura includat ex quibus nõ ſit per ſe vnum. vt patet de ſucceſſiuo, & permanente: tamen ſacramentum quantum ad formalem rationem, ſcilicet quantum ad relationem ſigni eſt per ſe vnum: quãtuncunque enim diuerſa poſſunt concurrere in fundamento vnius relationis: ſufficit enim, quòd multa ibi concipiantur ab intellectu quaſi vnum in ordine ad aliquid ſignificatum.

PORTIO SECVNDA.

Vtrum ſacramenta debuerint inſtitui à Deo, &c.

Sco. 4. d. 1. q. 3. Thom. 3. p. q 61. art. 1. Dur. 4. d. 1. q. 2.

CIrca ſecundum quæritur. Vtrum pro tempore cuiuſcunque legis à Deo datæ debuerit inſtitui à Deo aliquod ſacramentum. Ar. quòd non: quia temporale legis

naturæ non legitur aliquid ſacramentum inſtitutum fuiſ-
Mor.lib.4. ſe. Vnde dicit Greg. Et ponitur de conſe.iiij. Quòd apud nos valet aqua baptiſmi hoc apud veteres egit vel pro paruulis ſola fides vel pro maioribus virtus ſacrificij. Secundo arg. quòd ſacramẽtum poſſit inſtitui ab alio quàm à deo: quia Deus mediante aliquo miniſtro dedit aliquã legem ſcilicet legem ſcriptam per Moyſem: ergo, & mediante miniſtro poteſt inſtituere ſacramẽta. Tertio Non eſt conueniens viam ſalutis arctari, ſed per inſtitutionem ſacramentorũ arctata eſt homini via ſalutis: igitur. Contra. Dicit Auguſt. contra Fauſtum. In nullum nomen religionis coagulari poſſunt homines niſi aliquorum ſignorum vel ſacramentorum viſibilium conſortio colligentur. Primo notandum, quòd ſicut dicit Scot. in iiij. diſt.j.
quæſt.3. Sacramẽtum debere inſtitui probari non poteſt neceſſario neque à priori: quia Deus extra ſe nihil agit neceſſario neque à poſteriori ſiue à fine: quia abſolute poſſibile eſſet effectum inuiſibile haberi ſine tali ſigno. Sed, quòd congruum ſit ſacramentum aliquot inſtitui ſub omni lege poſt lapſum probari poteſt: quia cõgruum eſt effectũ Dei inuiſibilem ſignificari homini per aliquod ſignum ſenſibile quòd non ſolum eſt quaſi ſignum ſpeculatiuum per quòd ſcilicet poſſit haberi conceptus in intellectu de illo ſignato: ſed ſignum quaſi practicum quòd ſignificat ſignatum eſſe vel fieri. Et præterea oportet ſignum illud eſſe certum, & efficax vt homo ex tali ſigno effectum cognoſcat, & quærat: nec tamen congruit illud ſignum eſſe certum certitudine demonſtratiua: quia cum illud ſignũ debeat adhiberi ab homine, ſequeretur, quòd in poteſtate hominis eſſet ſignum aliquot ad quòd Deus vniuerſaliter cauſaret illum effectum inuiſibilem, quòd auferret à ſuſcipiente debitam præparationem. Congruit ergo tale ſignum eſſe certum certitudine vt in pluribus. j. ſemper niſi indiſpoſitio ſuſcipientis impediat. Et propter hoc dicitur ſignum efficax: tale autem ſignum non poteſt eſſe aliquid ſenſibile ſignificans naturaliter: quia nullum tale habet efficaciam naturalem ad effectum inuiſibilem. Cõgruit ergo, quòd ſit ſignum inſtitutum & hoc accipiendo inſtitutionem non præciſe pro impoſitione ad ſignificãdum practicè: ſed cum hoc etiam cum determinatione

ſigni ad veritatem, & certitudinem. Hoc enim modo ex inſtitutione efficaciam habet: quæ quidem inſtitutio eſt determinatio quædam voluntatis ipſius inſtituentis ad cooperandum illi ſigno. Secundo notandum, quod ſicut dicit Bonau. in iiij.diſtin.j. Inſtitutio ſacramentorũ Deũ decebat,& nobis expediebat, decebat enim ad Dei miſericordiam: quia enim homo labilis eſt à gratia: ideo decuit miſericordiam Dei inſtituere ſacramenta ad quæ recurreret homo propter gratiam recuperandam. Decuit etiam Dei iuſtitiam quæ exigit in homine qui peccauit, humiliationem per quam homo ſe diſponeret ad gratiã. huiuſmodi autem humiliatio eſt in ſacramenti ſuſceptione. Decuit etiam dei ſapientiam vt videlicet ſicut homo lapſus occaſionem ſumpſerat à viſibilibus: ſic diuina ſapientia in viſibilibus remedium inueniret. Nobis etiam expediebat ſacramentorũ inſtitutio:erat enim homo cęcus quo ad vim rationalem:ideo data ſunt ei ſacramenta viſibilia ad eruditionẽ.Erat elatus quo ad iraſcibilẽ: ideo data ſunt ei ſacramenta corporalia ad ſui humiliationẽ. Erat etiam faſtiditus quo ad cõcupiſcibilem,ita vt ei non ſaperent ſpiritualia:ideo ſacramenta data ſunt ei ad exercitationem. Et aſſignantur iſtæ tres rationes à magiſtro ſententiarum vbi ſupra.Fuit ergo neceſſarium ſacramẽta inſtitui neceſſitate ſimpliciter dicta,quia Deus potẽtiam ſuam non alligauit ſacramentis, vt Magiſter dicit vbi ſupra.Tertio notandum ſecũdum Scotum,vbi ſupra,quòd ſacramentum vno modo diſtinguitur diuiſione vocis in ſignificationes, in ſacramentum propriè dictum, & impropriè.Alio modo diſtinguitur quaſi ſuperius in inferiora.Et hoc quidẽ poteſt eſſe tripliciter. Cum enim ſacramentum ſit ſenſibile ſignificans aliquid poteſt eſſe aliud, & aliud ſacramẽtum,quia aliud,& aliud ſenſibile vel quia aliam ſignificationem habens: & hoc dupliciter. vel ſimpliciter aliam reſpectu alterius, & alterius, ſignificati.vel ſecundum quid,aliam reſpectu eiuſdem variati ſecũdum magis, & minus. His præmiſſis ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Loquendo de ſacramento propriè quòd eſt ſignum quo mediante infallibiliter confertur gratia niſi ponatur obex,ſolus Deus poteſt inſtituere ſacramentum. Probat Scotus, quia ſacramentum eſt cer-

4.Sen.d.1.

tum ſignum gratiæ habendæ. Non eſt autem gratia in poteſtate alicuius creaturæ: ergo, nec ordinare poteſt creatura, quòd infallibiliter conferatur gratia recipienti ſacramentum: licet itaque alius à Deo miniſterialiter, & vt cauſa ſecunda, potuerit inſtituere ſacramentum vt ſignum practicum: non tamen vt efficax, & certum. licet bene ſacramenta à Deo inſtituta diuulgauerit, quę diuulgatio inſtitutionem præſupponit. Secunda concluſio. Pro quocunque ſtatu viæ poſt lapſum congruum fuit ſacramenta inſtitui. Probat Scotus, quia pro quocunque ſtatu viæ poſt lapſum eſt morbus in natura humana: ergo oportuit ſacramentum inſtitui per modum medicinæ. Tertia concluſio. Loquendo de ſacramento impropriè dicto in qualibet lege: fuerunt ſacramenta non tamen omnia diſtincta à ſacramentis alterius legis, ſed pluribus legis aliqua fuerunt communia. Sed loquendo de ſacramento proprè dicto, decuit eſſe aliud, & aliud ſacramentum in alia, & alia lege. Hic non curando de aliis ſacramentis ſaltem hoc fuit congruum de ſacramento, quod inſtituebatur contra morbum peccati originalis. Aliud inquam, quantum ad ſenſibile ſignum, & quantum ad ſignificationem, non ſimpliciter, ſed ſecundum quid. Prima pars concluſionis patet de genu flexionibus, inclinationibus, proſtrationibus ad terram, & huiuſmodi, quæ poſſunt dici generaliter ſacra ſigna, & ita impropriè ſacramenta. Secunda pars patet videlicet, quòd ſacramentum inſtitutum in remedium peccati originalis debuerit eſſe aliud & aliud. Probatur à Scoto, quia lex poſterior ſemper fuit perfectior, ergo oportuit in lege poſteriori ſignum inſtitutum euidentius ſignare ſignatum: & ſacramentum legis perfectioris perfectiorem gratiam ſignificare. Ex quo etiam ſequitur, quod debuit eſſe aliud, & aliud ſignum ſenſibile, non enim decuit primum ſignum impoſitum ad ſignificandum imperfectiorem gratiam imponi ad ſignificandum maiorem, ſed aliud euidentius, & expreſſius. Ad primum argumentum dicendum, quod tempore legis naturæ, fuit aliquod ſacramentum correſpondens circuncifioni, licet non inueniatur bene expreſſum quale, vel quod fuerit. Gregor. autem intelligit dictum ſuum, quia tale ſacramentum erat efficax ex

fide operantis, vel forte, quia illud non ſe extendebat ad omnes paruulos ſicut nec circuncifio, ſed ſolum ad mares: de fœminis autem verum eſt, quod eis ſubueniebat fides parentum ſine tali ſacramento. In adultis autem bene oportebat ad ſalutem ipſorum vt aliqua ſacrificia offerrent Deo licet illa ſacrificia non eſſent ſacramentum curatiuum originalis. Ad ſecundum dicendum quod ſolus Deus fuit legiſlator licet Moyſes fuerit diuulgator, & ſic etiam ſolus Deus eſt ſacramentorum inſtitutor, licet alij fuerint diuulgatores. Ad tertium dicendum ſecundum Bonauen. quod, & ſi plures eſſent viæ tamen nulla eſt tam vtilis, tam efficax, & tam compendioſa. Et prætere a homo viam ignorabat, & neſciebat, & ad inquirendum piger erat, ideo expediebat vt ſibi oſtenderetur, ad eam per præceptum inuitaretur maximè quando homo neceſſario indiget effectu ſacramenti.

Vtrum ſacramentum habeat cauſalitatem ex gratia.

Thom.3.p.q.62.ar.1.4. Dur.4.d.1.q.4.

CIrca tertium quæritur primo. Vtrum ſacramentum habeat cauſalitatem actiuam reſpectu gratiæ conferendæ. Arguitur, quòd ſic, quia dicit Auguſti. ſupra Iohannem. Quæ eſt iſta virtus aquæ, vt corpus tangat, & cor abluat? Et magiſter in.iiij.diſt.j. dicit ſacramentum eſſe ſignum gratię, ita vt eius ſimilitudinem gerat. & cauſa exiſtat. Et per hoc aſſignat differentiam inter ſacramenta nouæ legis, & veteris, quia illa veteris erāt tantum ſigna gratiæ, iſta vero efficiunt, quod figurant. Contra dicit Auguſt. lib.lxxxiij. quæſtionum, quædam ſunt quæ Deus efficit per ſeipſum, ſicut illuminare animas, & creare gratiam. Et Bern. in ſermone de cœna domini. Sicut inueſtitur Canonicus per librū: Abbas per baculum: Epiſcopus per anulum. ſic diuiſiones gratiarum diuerſæ traditæ ſunt à ſacramentis, ſed planum eſt quòd illa ſunt tātum ſigna, & non cauſæ. Primo notandum, quòd opinio Thom. eſt, quòd omnes coguntur ponere ſacramēta nouæ legis eſſe aliquo modo cauſa gratię propter auctoritates Auguſt. & aliorum ſanctorum. Nec poteſt dici, quod 4.d.1.q.1.

ſint tantùm cauſa ſine qua, non quia cauſa ſine qua non, quæ nihil poteſt facere ad effectum efficiendo, vel diſponendo nihil cauſalitatis habet ſupra rem niſi ſicut cauſa per accidens, quia ſic eſſe cauſa non pertineret ad ſacramenti diffinitionem. Secundo dicit iſta opinio, quòd ſacramentũ non poteſt eſſe cauſa principalis effectiua gratiæ, ſed inſtrumẽtalis. Non quidem attingens gratiam, vt ipſam creat Deus in anima, quia creatura creare non poteſt nec principaliter nec inſtrumentaliter, ſed prout eſt inſtrumentum diuinæ miſericordiæ attingit ad aliquam diſpoſitionem ſpecialem ipſius animæ ad gratiam, quæ quidem diſpoſitio eſt caracter, vel aliquis ornatus ſpiritualis. Tertio dicit iſta opinio, quòd oportet virtutẽ aliquam abſolutam ſupernaturalem ineſſe ſacramento, quæ eſt ipſi ſacramento ratio agendi, & eſt in ſacramento non ſecundum eſſe fixum, ſed in fieri tanquam ens incompletum ſiue intentionale eo modo quo intentio coloris ad immutãdum viſum ponitur in medio moto ab ipſo corpore colorato. Et ſicut virtus artis eſt quodammodo inſtrumento moto ab artifice, quemadmodum ſemen agit in virtute animæ, vt dicitur xj. de animalibus. Cõtra hanc opinionem ſic arg. Scot. quia creatura non poteſt agere inſtrumentaliter ad terminum creationis, vt etiam ponit ipſe Thom. ſed diſpoſitio prima ad gratiam eſt terminus creationis. Eſt enim forma ſimpliciter ſupernaturalis ſicut & gratia, & non educibilis de potentia animæ. Arg. etiam Sco. contra illam virtutem quam ponit iſta opinio ineſſe ſacramento, quia aut illa eſſet ibi indiuiſibiliter, vel diuiſibiliter. Non diuiſibiliter, ſic videlicet, quòd pars ſit in parte, quia cùm ſit ſpiritualis partem, & partem non habens ſimplex eſt. Item ſi pars eſſet in parte, tunc corrũperetur ad corruptionem partis, & ita nihil faceret ad effectum, qui fit in inſtanti terminationis verborum Non enim poteſt dici, quòd migret de parte in partem, ſiue de ſubiecto in ſubiectũ. Sequeretur etiam, quòd talis virtus eſſet extenſa ſaltem per accidẽs, quod repugnat ſpirituali virtuti, cuiuſmodi debet poni iſta virtus. Si enim poneretur corporalis, tunc non plus poſſet attingere effectum, quàm virtus naturalis ipſorum ſacramentorum. Nec dici poteſt, quòd ſit ibi indiuiſibiliter, ita quòd tota ſit in qua-

libet parte, quia inter omnes formas perficientes materiam corporalem ſola anima rationalis ponitur talis. Itẽ oporteret, quòd de parte migraret in partem, vel omnino deficeret deficiente parte,& ſic non eſſet talis virtus in vltima parte,puta in vltima ſyllaba. Et ſi dicas,quòd ſunt plures tales virtutes in diuerſis partibus.Ex hoc ſequitur, quòd virtus ſacramenti vnius non ſit vna niſi tantùm aggregatione,quod non videtur cõueniens. Item ſic arguitur, aut illa virtus influitur verbis ſacramẽtalibus in principio,vel medio.vel in fine. Non in principio, vel in medio,quia ſacramentum nondum habet effectum ſuum,& ita fruſtrà infunderetur. Et præterea verba ſequentia ſuperfluerent.Si dicas,quòd in fine verborum influitur:aut accipis finem verborum, prolationem vltimæ litteræ,vel ſyllabæ. Aut inſtans ad quod terminatur iſta prolatio. Si primum cum illa prolatio ſit ſucceſſiua,poteſt argui,ſicut prius de prolatione verborum. Si ſecundum, tunc verba non ſunt, formatio enim verbi non eſt in inſtanti, ſicut nec motus.Dicit ergo Scotus,quòd non eſt aliqua virtus, quæ ſit forma realis in ſacramento, ſed tantùm eſt ibi relatio conformitatis ad ſignificatum, quæ dici poteſt virtus,pro quanto virtus dicitur vltimum de potẽtia: ſecundo cœli & mundi.Vltimum autem potẽtiæ ſigni practici eſt quòd ſignificet efficaciter. Secundo notandum,quòd alia eſt opinio Henrici in quolibet negãtis quidem illam virtutem abſolutam, ſed tamen ponentis quod ſacramẽta ſunt cauſa effectiua gratiæ,quia videlicet cõtinent cauſam effectiuam gratiæ.Deus autem,cuius eſt cauſare gratiam eſt in ipſis ſacramẽtis ſpecialiter inſiſtens. Sed contra hoc arguit Scotus, quia Deus non eſt aliter per eſſentiam,præſentiam, & potentiam in ſacramento, quàm in alio corpore, ſi ergo ponitur aliter, hoc non eſt niſi ad aliquem effectum cauſandum, quod non poteſt eſſe per aliquam cauſalitatem ſacramenti. Sacramentum enim nullo modo eſt cauſa determinans Deum ad cauſandum effectum; ergo eſt tantùm ibi aliter ex determinatione propriæ voluntatis, qua diſponit ſic cooperari tali corpori. Hæc autem diſpoſitio manifeſtata eccleſiæ dicitur promiſſio,vel pactio: nihil ergo videtur facere talis inſiſtẽtia ad gratiam,ſed ſolum pactum. Et tamen ipſe Hen-

ricus improbat opinionem de pacto. Tertio notandum, quòd alia eſt opinio etiam probabilis, quod ſacramētum eſt cauſa gratiæ non effectiua, ſed meritoria, & exigitiua per modū meriti de condigno, & operis acceptati à Deo ad ſalutem ſuſcipientis, ſic enim eſt cauſa gratiæ paſſio Chriſti à qua ſacramentum efficaciam habet. Sed contra

4.ſen.d.1.q.1. hoc, ſic arguit Ioannes de Baſſoliis, quia ſi ſuſceptio ſacramenti eſſet meritum de cōdigno non eſſet meritum, niſi recipientis. Sed non poteſt dici, quod gratia ſit ex merito recipientis, paruulus enim mereri non poteſt. Et ſimiliter argui poteſt de merito congrui quantum ad paruulos. Item nullùs de condigno meretur primam gratiam, nec poteſt dici ſacramentum meritum miniſtrantis, quia frequenter eſt in peccato mortali. Quarto notandum, quod opinio Scot. eſt quod in ſacramētis non eſt aliqua actio propriè dicta reſpectu gratiæ, neque reſpectu diſpoſitionis ſupernaturalis præuiæ. Dicuntur tamen ſacramenta cauſa gratię non tantùm per accidens. Et hoc probat per talem rationem, quia omnis diſpoſitio neceſſitans ad aliquam formam, quæ quidem diſpoſitio non eſt ratio recipiendi formam poteſt dici quodammodo actiua ſiue cauſa inſtrumentalis, reſpectu formæ. Conceditur enim quod meritum eſt cauſa inſtrumentalis reſpectu prēmij, & motus ponitur aliquo modo cauſa reſpectu termini, ſed ſacramentum, ſiue ſuſceptio ſacramenti, eſt diſpoſitio neceſſitans ad effectum ſignatum per ſacramentum, non quidem per aliquam formam intrinſecam, vel aliquam diſpoſitionem præuiam, ſed tantùm per aſſiſtentiam Dei creantis illum effectum nō neceſſario abſolutè: ſed neceſſitate reſpiciente potentiam ordinatam. Nec obſtat, quia ſuſceptio ſacramenti eſt circa corpus ſuſcipientis: gratia autē in anima, quia ſufficit, quod diſpoſitio, & forma ſint in eodem ſuppoſito, maximè quando diſpoſitio non eſt ex natura rei: ſed in ordine ad agens extrinſecum voluntariè cauſans terminum. Sed contra hanc opinionem, licet ſit pulchra, & ſubtilis arguit Ioannes de Baſſo, ſatis efficaciter, vt videtur, quia non ens in actu non eſt cauſa realis alicuius: ſed quando gratia ponitur in actu, ſacramentum non eſt. Verba enim non ſunt in inſtanti terminatiuo prolationis verborum, in quo inſtanti ponitur

gratia. Item aliquis fictus recipiēs characterem baptiſmalem, non autem gratiam poſtea recedente fictione, recipit gratiam baptiſmalem: ſed tunc non eſt ſacramentum: ſed præcedit fortè per multum tempus. Poſſet tamen ad iſta reſponderi, quòd bene probant ſacramētum non eſſe per ſe cauſam effectiuam gratiæ: ſed non probant quin ſit cauſa per modum diſpoſitionis neceſſitātis. Et ſi inſtetur iterum, quòd impoſſibile eſt, quòd non ens diſponat, ſiue ſit diſpoſitio per modum receptiui, ſiue non. Dicendum, quòd verum eſt de diſpoſitione, quæ ex natura rei diſponit. Quinto notandum, quòd alius eſt modus dicendi multū probabilis quem videtur approbare Bonau. & Ioānes de Baſſo, videlicet quòd adhibito ſacramento niſi ſit obex in ſuſcipiente habetur gratia. Et hoc ex volitione efficaci Dei, & ex pacto ſuo, de quo certificata eſt eccleſia per fidem, & dicta ſanctorum, ita quòd ſacramētum nihil efficit ad hoc, ſed tantùm concomitatur, vel præcedit. Exemplum eſt de bulla Papę, qua habita acquiritur alicui præbenda, cùm tamen bulla Papæ nihil efficiat, nec in ea ſit aliqua virtus, ſed tantummodo per eam ſit intimatio voluntatis papalis. Sic in propoſito in ſacramentis non oportet ponere virtutem per quam ſint cauſa gratiæ, vel diſpoſitionis ad gratiam. Modo tamen vulgari ſacramenta poſſunt dici cauſa gratiæ, & virtutem aliquam habere eo modo, quo bulla Papæ dicitur habere virtutem collationis vel adeptionis præbendæ non ex natura rei, ſed ex ordinatione conferentis. Et fit ſimiliter ordinatio efficax ſacramenti à voluntate diuina ad hoc, vt ipſo adhibito, obice non impediente, habeatur gratia in ſuſcipiente, dicitur virtus ſacramenti. Et non eſt niſi reſpectu rationis obiecti voliti à Deo, vel ordinati. His præmiſsis, ponenda eſt talis concluſio. Sacramenta non ſunt cauſa effectiua gratiæ, nec virtutem aliquam habent inhærentię, propriè loquendo de cauſa & virtute, bene impropriè, & largè loquendo, patet ſatis ex dictis. Ad primum argumentum dicendum de illa virtute aquæ, ſicut de virtute bullæ. Eſt tamen in hoc diſsimile, quia bulla manet cum collatione præbendæ. Sacramentum verò, vt in pluribus non manet cum collatione gratiæ. Ad ſecundum argumētum dicendum, ꝙ Magiſter accipit cauſam largè modo ſupra dicto,

pro aliquo priori ad quod ſequitur aliud, licet non ab illo. Et ad hoc quod adducitur de differentia ſacramentorum nouæ legis,& veteris,dicendum, quòd in ſacramẽto nouæ legis ad opus operatum ſequitur gratia: in aliis autem requirebatur fides,vel deuotio operantis. Præterea multò perfectior confertur gratia in ſacramentis nouæ legis quàm veteris,neutra tamen ſunt cauſa realis gratiæ, licet magis dicendum ſit de ſacramẽtis nouæ legis, quòd ſint cauſæ gratiæ, quàm de aliis, quia in ſacramentis veteris legis conferebatur gratia ex opere operantis,vel ſuſcipientis ſi erat adultus, cuius requirebatur fides ſaltem informis,vel parentum,aut circũcidentis puerum, oportebat enim quod haberent fidem Chriſti venturi. Sed in ſacramentis nouæ legis ex opere operato confertur gratia, nec oportet, quod operans credat, ſed ſufficit, quod operetur intendens facere quod facit eccleſia chriſtianorum,licet non credat hoc valere.

Vtrum in Circumciſione conferebatur gratia.

D.*Thom.3.p.quæſt.70.art.4. Duran.4.d.1. quæſt.7.Scot.4.diſt.1.quæſt.3.*

QVÆSTIO II.

SEcundo quæritur.Vtrum in circunciſione,quæ fuit ſacramentum veteris legis conferebatur gratia. Arguitur,quod non ad Rom.iiij.ſuper illo.Signaculum accepit circuncißionis.Dicit gloſa.Ibi peccata dimittebantur,ſed gratia ad bene operandum adiutrix non conferebatur. Secundo.Circunciſio non aperiebat ianuam,ſed habenti gratiam patet ianua regni. Tertio.Sacramentũ non cauſat,niſi quod ſignat: ſed circunciſio ſignat tantùm ablationem peccati, & non aliquid poſitiuum, quia nihil ibi apponebatur, ſed tantùm amouebatur. Quarto. Circunciſio erat ſacramentum legis figuralis: ergo ſolùm figurabat gratiam,& non conferebat. Quinto. Si circunciſio contuliſſet gratiã, tunc circunciſio fuiſſet reputata Abrahæ ad iuſtitiam, ſed hoc non eſt verum ſecundum Apoſtolum:ſed magis fides eſt ei reputata ad iuſtitiam: igitur.

Sexto.

Sexto. Si circunciſio contulit gratiam, & non ſufficiebat fides poſt eius inſtitutionem, ſequitur, quod populus qui natus eſt in deſerto per quadraginta annos, qui non fuit circunciſus, vt legitur Ioſue v.non habuit gratiam, & ſic illi omnes, qui mortui ſunt damnati ſunt, quod videtur inconueniens. Contra. Beda ſuper illud Lucæ ij. Poſtquã conſummati ſunt dies octo. Dicit idem ſalutiferę curationis auxilium circunciſio in lege agebat, quod baptiſmus tempore gratiæ agere conſueuit. Primo notandum, quod ſicut dicit Scot.in iiij.diſt j. Supponendum eſt tanquam certum, quod circunciſio peccatum originale deleat. Nullo enim tẽpore reliquit Deus genus humanum ſine remedio neceſſario ad ſalutem maximè illos quibus ipſe legem dedit alias,fruſtrà data fuiſſet lex talis. Non videtur autem aliud remedium ibi eſſe inſtitutum,quàm circunciſio,quæ data eſt Abrahæ. Vnde non fuit præciſè remedium legis Moſaicæ: ſed tamen lex non euacuauit eam,ſed confirmauit. Secundo notandum ſecũdum eundem Scot.vbi ſuprà, quòd ex illo ſuppoſito non ſequitur neceſſario abſolutè gratiam in circunciſione conferri. Poſſet enim Deus de potentia abſoluta dimittere culpam originalem non cõferendo gratiam cum gratia non opponatur formaliter peccato originali,nec modo dimittitur peccatum illud per collationem gratiæ, niſi quia gratia æquiualenter includit iuſtitiam originalem, quæ formaliter peccato originali opponitur. De facto tamẽ non eſt poſſibile de potẽtia ordinata culpam originalem, nec aliam culpam mortalẽ dimitti ſine infuſione gratiæ, quia ſecundum legem diuinæ ſapientiæ poſt lapſum nullum eſt medium inter gratum, qui eſt filius regni, & peccatorem,qui eſt filius perditionis:ideo nullum liberat à culpa, niſi cui dat gratiã,& principalius intendit gratiam, quam liberationem à culpa, quia non intenditur illa carentia niſi propter gratiæ perfectionem. Tertio notandum ſecundum eundem Scotum, vbi ſuprà, quòd in lege veteri multa erant ſacramenta impropriè dicta, ſcilicet purgationes ab immundiciis contractis ſecundum legem, & oblationes hoſtiarum,& hæc non cauſabãt gratiam, tanquam ſigna efficacia reſpectu gratiæ: obſeruantes tamen ea ex charitate merebantur gratiæ augmentum ſi eam

habebãt, ſed non propter hoc ſequitur, quòd propriè eſſent ſacramenta. Sacramentum enim propriè dictum, ex virtute operis operati confert gratiam, ita quòd non requiritur ibi bonus motus inferior, qui mereatur gratiam: ſed ſufficit, quòd ſuſcipiens non ponat obicem. In prædictis autem conferebatur gratia tantùm: ex virtute boni motus interioris tanquam meriti. Sed præter iſta in illa lege erat circuncìſio, quæ fuit propriè ſacramẽtum. Vnde etiam Magiſter ſentẽtiarum ab illa vniuerſali regula Auguſtini ſuper Pſalm.73. Sacramenta veteris legis tantùm permittebant, & figurabant gratiam excipit circunciſionem. Hæc enim per modum ſacramenti ex virtute operis operati contulit gratiam, licet non tantam, quanta confertur in baptiſmo. Dicunt tamen aliqui, quòd circũciſio efficaciam habebat non ex opere operato, ſed ex opere operantis, ſicut ponit Ioannes de Baſſo, vt patet in præcedenti quæſtione in ſolutione vltimi argumenti. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. In circunciſione conferebatur gratia, patet ſatis ex dictis. Et ſi quæratur vtrum ante inſtitutionem circunciſionis fuerit aliquod ſacramentum correſpondens circũciſioni. Dicit Scotus, quòd ſic, quia omni tempore poſt lapſum neceſſaria fuit ad ſalutem deletio originalis, ergo quocunque tempore fuit aliquod remedium efficax ab hoc. Licet enim potuit deleri in adultis per bonum motum intrinſecum, non tamen in paruulis. Oportuit ergo in paruulis ipſum deleri per aliquem actum aliorum circa ipſos, vel ad ipſos relatum. Non poterat autẽ eſſe certum, quòd talis actus paruulo ſufficeret ad ſalutem, niſi hoc eſſet inſtitutum à Deo. Et magis probabile eſt, quòd fuerit aliquod ſignum ſenſibile, quàm aliquod ſignum intelligibile tantùm, quia pro toto ſtatu naturæ lapſæ congruunt homini ſigna ſenſibilia reſpectu ſpiritualium, licet autem ſcriptura de hoc expreſſè non loquatur, tamen potuit Deus tale ſacramentum reuelaſſe patribus. Nã etiam legitur, quòd pro tempore illo placuerunt Deo ſacrificia, quod non eſſet, niſi à Deo fuiſſent inſtituta, immo reputarentur præſumptuoſi, ſi talia feciſſent ſine diuino pręcepto, vel inſpiratione. Ad primum arg. dicendũ, quòd illa auctoritas eſt intelligẽda ſecundum ea, quæ dicta ſunt in tertio notabili. Ad ſecun-

Aug. ſuper Pſalm.73.

dum dicendum, quòd non fuit defectus circunciſionis, quòd nõ aperuit ianuam, ſed quia pro tempore illo non erat ſolutum precium. Ad tertium dicendum, quòd ſacramentum magis propriè ſignat effectum illum in anima, ad quem confertur gratia in ſacramento, quàm ſignificet ipſam gratiam. Vnde gratia exiſtente vna in vna anima, ſacramenta tamen ſunt diuerſa penes diuerſos effectus eiuſdem gratiæ. Effectus autem gratiæ tam in circunciſione, quàm in baptiſmo eſt ablutio animæ à peccato, licet concomitetur alius, ſcilicet acceptatio ad vitam æternam. Ad quartum dicendum, quod circunciſio figurabat gratiam, & cõferebat, ſed non ita perfectam, ſicut baptiſmus. tempore enim legis ſcriptæ fuit gratia, ſed non ita perfecta, ſicut tẽpore legis nouæ. Ad quintum dicendum, quòd circunciſio non eſt reputata Abrahæ ad iuſtitiam principaliter, ſed potius fides, licet aliquid gratiæ ſibi cõtulerit. Ad aliud dicendum, quòd populus in deſerto excuſabatur à circunciſione. Tum potiſſimè, quia ſuper hoc erat diſpenſatio diuina. Tum, quia neſciebant quando mouenda eſſent caſtra. Tum, quia non erant mixti inter infideles, & ita non erat neceſſarium ſignum circunciſionis diſtinctiuum ipſorũ ab infidelibus, ſicut in Ægypto. Probabile eſt autem dicere, quòd in deſerto nullus mortuus eſt incircũciſus, ſed illi, qui circunciſi fuerãt in Ægypto. Vel ſi aliqui incircunciſi, idem eſt iudicium de ipſis, & de paruulis decedentibus ante baptiſmum, vel circunciſionem, niſi pro tanto, quia à circunciſione pro tunc excuſabantur, & poterat fides propria, vel parentum ſubuenire.

Vtrum ſacramenta habeant efficaciam ex paſſione Chriſti.

Scot.4.d.2.quæſt.1.Thom.3.p.q.64.art.2. Duran.4.d.2.q.1.

TErtio quæritur. Vtrum ſacramenta habeant efficaciam ex paſſione Chriſti. Arguitur quòd non, quia dicitur Phil. quòd cauſa in actu, & effectus in actu, ſimul ſunt, & non ſunt, ſed paſſio Chriſti non eſt in actu, igitur. Secundo ſi habent efficaciam à paſſione, aut vt futura, aut vt exhibita. Non vt futura, quia ſacramenta veteris legis *5.Metaph. & 2.Phyſic.*

tantam, vel maiorem habuiſſent efficaciam, ſicut gratia, nec vt exhibita, quia tunc baptiſmus, & euchariſtia non habuiſſent efficaciam ante paſſionem Chriſti. Tertio. Aut ab illa tanquam à cauſa principali, aut tanquam meritoria. Non primum, quia ſolus Deus poteſt eſſe cauſa principalis effectus ſignificati per ſacramentum. Nec ſecundo modo, quia reſpectu gratiæ nulla eſt cauſa meritoria, ſi enim ex meritis iam non eſſet gratia. ad Rom. 9. Quarto ſi à paſſione Chriſti ſacramenta habent efficaciam, hoc maximè videretur ratione vulneris lateralis, à quo fluxerunt ſacramenta, ſecundum Auguſtinũ, ſed hoc non, quia in illo vulnere nihil meruit Chriſtus, cùm iam eſſet mortuus. Contra eſt Auguſtinus. Notandum, quòd ſicut dicit Scotus. Sacramentum habere efficaciam eſt ipſum habere regulariter effectum ſignificatum concomitantem. Ab illo ergo efficaciam habet, à quo prouenit, quod effectus regulariter concomitetur. Hoc autem poteſt eſſe ab aliquo dupliciter, vel tanquam à cauſa principali cauſante, huiuſmodi concomitãtia, vel tanquam à cauſa meritoria, quæ ſcilicet meretur, vt ſit talis concomitantia. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Sacramẽta à ſolo Deo efficaciam habent tanquam à cauſa principali. A Chriſto autem patiente, ſiue à paſſione Chriſti efficaciam habent tanquam à cauſa meritoria. Prima pars patet, quia ſolus Deus inſtituit ſacramenta: efficacia autem ſacramenti non poteſt eſſe ab aliqua cauſa inferiore, quàm ſit cauſa conſtituens. Item Deus non poteſt determinari ab alio ad agendum, ſed effectus ſacramenti eſt à ſolo Deo, ergo ſolus ſe poteſt determinare ad effectus ſacramentorum regulariter concomitantes ſacramenta: igitur. Secunda pars patet, quia Chriſtus per ſuam paſſionem à Deo acceptatam meruit, vt talia ſacramenta qualia fuerunt antiqua ipſam præcederent. Et talia, qualia ſunt ſacramenta nouæ legis ipſam concomitarentur, vel etiam ſequerentur, & diuerſimodè efficaciam haberent, vel virtutem. Ad primum argumentum dicendum, quòd & ſi paſſio Chriſti non ſit nunc in actu, eſt tamen in acceptatione diuina, & hoc ſufficit, vt ſit cauſa meritoria. Ad ſecundum dicendum, quòd omnia ſacramenta nouæ legis efficaciam habent à paſſione Chriſti, vt iam exhibita, non quidem in

Rom. 9.

De ciu. Dei lib. 15.

De ciu. Dei lib. 15. c. 26.

4 d. 2. q. 1.

actu exteriori, ſed interiori. A primo enim inſtanti conceptionis erat illa paſſio à Chriſto volita. Ad tertium dicendum, quòd gratia non habet cauſam meritoriam de condigno in illo, cui confertur, tamen poteſt habere cauſam meritoriam de congruo in eodem, & meritoriam de condigno extrinſecam. Vnde cõcedi poſſet, quòd in omnibus operibus Dei non fuit aliquod opus merè gratiæ, niſi ſola incarnatio filij Dei, ſicut dicit Scot. Et hoc ſi ad illã nulla præceſſerunt merita, quod vtique verũ eſt in illa diuina ordinatione primaria de illa incarnatione, quia ſi tempore conceptionis præceſſerint aliqua bona merita Mariæ, non tamẽ erãt merita abſolutè reſpectu incarnationis, ſed fortè reſpectu accelerationis, vt impleretur illa incarnatio præordinata. Ad quartum dicendum, quod ſi Chriſtus meruit aliquid ex ipſo vulnere hoc fuit ratione volitionis, & acceptationis à Chriſto, dum viueret, & ſic à paſſione Chriſti ratione illius vulneris poſſunt ſacramenta habere efficaciam, ſicut à cauſa meritoria. Prętera dicendum, quod ab illo vulnere ſpecialiter dicuntur fluxiſſe ſacramenta ſecundum quandam ſimilitudinem expreſſionem eorum, quæ ibi fluxerunt ad ſenſibilia, quæ ſunt, in quibuſdam ſacramentis. Sanguis enim ſpecialius aſſimilatur ſpeciei vini, ſub qua eſt ſanguis in euchariſtia, vel etiam ipſi ſanguini Chriſti ibidem contento, & aqua ſpecialius aſſimilatur materię baptiſmi, quę duo ſunt principalia ſacramenta: Et iſte intellectus poteſt haberi extra de celebra. miſſa. in fine.

SEQVITVR SECVNDA PARS

Vtrum conuenienter enumerentur ſeptem ſacramenta noua legis.

Tho. 3 p q. 65 art. 1. Dur. 4. d. 2. q. 2. Scot. 4. d. 2 q. 2.

SVperius in prima parte huius tract. deciſæ ſunt aliquæ quæſtiones de ſacramentis in communi, tam veteris, quàm nouæ legis conſequenter in hac ſecunda parte videnda eſt enumeratio, & diſtinctio ſacramentorum nouæ legis. Vbi quæritur. Vtrum conuenienter enumerẽtur

ſeptem ſacramenta nouæ legis. Arguitur,quod non,quia ſacramentũ euchariſtiæ continet totam gratiam,& gratię autoré,ergo alia ſuperfluunt.Secundo.Lex Euãgelica ſuauis eſt, ſed leuius eſt obſeruare vnum ſacramẽtum, quàm plura:igitur. Tertio. Aduenięte veritate debet ceſſare ſignum & figura:ergo in noua lege nulla debẽt eſſe ſacramenta. Contra eſt communis determinatio ſanctorum.

4 d.2.q.2. Notandum,quod ſicut dicit Scotus. Lex Euangelica,cùm ſit vltima eſt perfectiſſima lex, quam Deus diſpoſuit dare homini pro ſtatu viæ : ideo in ſtatu iſtius legis oportuit eſſe perfectiſſima ſacramenta tanquã perfectiſſima adiutoria ad gratiam præparatiua.Debent autem intelligi iſta ſacramenta perfectiſſima , & quantum ad intenſionem, quæ conſiſtit in perfectè ſignificando, & in gratiam perfectam conferendo, & etiam quantum ad extenſionem, ſcilicet quantum ad multitudinem ſacramentorum, quæ ſic declaratur. Sicut in vita naturali primum eſt generatio,deinde ſequitur nutritio, & corroboratio, & ſanitatis perditæ recuperatio . Et hæc quatuor ad quamlibet perſonam ſingularẽ requiruntur. Præter hæc autem requiritur aliquid pertinens ad communitatem, quo videlicet aliquis conſtituatur in gradu neceſſario ad aliquẽ actum neceſſarium communitati . Ita ſpiritualiter ad perfectionem vitæ ſpiritualis completam extenſione oportet eſſe aliquod adiutorium , pertinens ad generationem ſpiritualem . Et ſecundo aliquod pertinens ad nutritionem. Et tertio pertinens ad roborationem.Quarto ad reparationem poſt lapſum.Præter autem hæc quinto requiritur aliquid,quo exiens finaliter præparetur,quia vita illa ſpiritualis quædam via eſt ordinans, vt bene viuens in ea de ipſa ſine impedimento tranſeat ad vitam glorioſam.Hęc ergo quinque requiruntur cuicunque perſonæ per ſe. Ad bonum autem communitatis conſeruatis iſtam legem requiritur multiplicatio carnalis , quia iſta præſupponitur bono ſpirituali, ſicut natura gratiæ . Et multiplicatio ſpiritualis aliquorum in iſta lege . Sic ergo congruum fuit ſeptem adiutoria cõferri obſeruatoribus legis Euangelicæ.Et hæc ſunt, vt dicit Magiſter. Baptiſmus pertinẽs ad generationem ſpiritualem . Euchariſtia ad nutritionem.Confirmatio ad roborationem. Pœnitentia ad lapſi

4.d.2.

reparationem. Extremaq; vnctio ad finalem exeuntium præparationem. Matrimonium ad multiplicationem in eſſe naturæ, vel carnali. Et ordo ad multiplicationem in eſſe gratiæ, vel ſpirituali. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter enumerantur ſeptem ſacramēta nouæ legis, patet ex dictis. Ad primum argumentum dicendum, quòd licet in euchariſtia contineatur totus Chriſtus, qui eſt auctor omnis gratiæ, non tamen ibi cōtinetur gratiæ plenitudo virtute ſacramenti ad omnem effectum, ſed ad effectum cibationis tantum. Ad ſecundū dicendum, quòd licet multiplicatio ſacramentorum, quæ ſunt ſigna tantum ſit oneroſa, non tamē eorum, quæ gratiam conferunt. Vnde dicit Bonau. quòd opus diuinum debet habere facilitatē in ſignum potentiæ, & congruitatem in ſignum ſapientiæ, & vtilitatem in ſignū bonitatis: licet autē via eſſet facilior in vno, non tamen ita congrua. Ad tertium dicendum, quòd antecedens verū eſt de ſigno quod præfigurat tantum veritatem futuram, & non de eo, quod exhibet eam præſentem.

Finis ſecundæ partis.

SEQVITVR TERTIA PARS.

Vtrum diffinitio baptiſmi ſit bene data.

Scot. 4. diſt. 3. quaeſt. 1.

POSTQVAM in ſecūda parte principali huius tractatus viſum eſt de enumeratione ſacramentorum nouæ legis, reſtat in hac tertia parte agere de ſingulis eorū in ſpeciali. Et primo de baptiſmo. Vbi primo quæritur. Vtrum diffinitio baptiſmi quam ponit Magiſter ſit vera. Baptiſmus eſt tinctio, id eſt ablutio corporis exterior facta in aqua ſub forma verborum præſcripta. Arguitur, quòd non, quia pars non prædicatur de toto, ſed ablutio eſt pars ſacramenti baptiſmi, quia ſecundum Auguſtinum prima q. prima detrahe. Accedit verbum ad elementum, & fit ſacramentum, igitur. Contra eſt auctoritas Magi- 4 di. 3.

ſtri. Notandum, quòd materiale ſacramenti baptiſmi proximum, & immediatum, ſuper quo immediatè fundatur reſpectus ſigni quod eſt formale in baptiſmo, non eſt aqua ipſa, ſed magis ablutio in aqua, talis enim ablutio magis propriè, ſignificat ablutionem animæ. Si ergo totum materiale ſacramenti baptiſmi ſit ablutio ipſa, ita quòd verba non ſint pars materialis, licet non ſit perfectum ſacramentum, niſi concurrentibus verbis, ſic vera eſt illa prædicatio. Baptiſmus eſt tinctio, vel ablutio. Si autem ipſa ablutio, non ſit totum materiale baptiſmi, ſed pars tantum, & verba ſint alia pars materialis, ſicut magis videtur probabile, & ſecundum mētem Auguſtini, tunc non videtur iſta prædicatio faciliter ſuſtineri, quia ſcilicet baptiſmus eſt ablutio, quia pars integralis non prædicatur de toto in recto: ſecundum autē hanc viam, videlicet ponendo, quòd verba ſint pars fundamenti, ſic poteſt deſcribi. Baptiſmus quantum ad ſuum formale cōcernendo tantum materiale ſuum. Baptiſmus eſt ſacramentum ablutionis animæ à peccato, conſiſtens in ablutione corporis hominis aliqualiter cōſentientis, facta ab alio, in aqua cum verbis certis ſimul ab eodem abluente cum debita intentione prolatis. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Ponendo, quòd ablutio circunſtantionata ſit tota materia baptiſmi conueniens eſt diffinitio poſita à Magiſtro. Non autem ponendo totum fundamentum baptiſmi ſimul conſiſtere in ablutionē, & verbis, quod bene poſſibile eſt non obſtante vnitate baptiſmi cum ſit relatio rationis, patet ſatis ex dictis. Ad argumentum etiam patet ex dictis.

Vtrum hæc ſit forma baptiſmi, Ego baptizo te, &c.

Scot. 4. diſt. 3. qu. 2. Thom. 3. p. quæſt. 66. artic. 5. Durand. 4. diſt. 3. qu. 1.

SEcundo quæritur. Vtrum hæc ſit forma baptiſmi. Ego baptizo te in nomine patris, &c. Arguitur, quòd non, primo. Cuiuſcunq; habentis formam, & materiam forma eius eſt in materia: ſed hæc verba non ſunt in aqua, nec in ablutione, igitur. Secundo. Si iſta eſt forma aut vt vera

aut vt falſa non vt falſa, quia nihil falſitatis eſt in ſacramentis veritatis. nec vt vera, quia veritas eius ſequitur ordine naturæ collationem ſacramenti baptiſmi, veritas enim orationis ſequitur eſſe eius quòd ſignificatur per ipſam .∵ Tertio. Secundum Priſcianum verbum primæ perſonæ dat intelligere nominatiuum, ergo debet ſufficere (baptizo) non dicendo ego. Quarto. Aug.v. de tri.cap.7. Idem eſt patrem eſſe, & genitorem eſſe ergo æquiualeret ſi diceretur (in nomine genitoris, & geniti) ſicut (patris, & filij) contra habetur extra de baptiſmo, & eius effectu c. Si quis puerum ter in aqua merſerit, & in nomine patris, & filij, & ſſ. & non dixerit. Ego baptizo te in nomine patris, & filij, & ſpiritus ſancti amen : non eſt puer baptizatus. Primo notandum, quòd ſecundum Scot. propriè loquendo de forma prout eſt altera pars compoſitę, forma ſacramenti eſt ipſa relatio ſigni qua formaliter eſt tale ſacramentum, & materia eſt tantum illud fundamentum iſtius relationis. Veruntamen ſi in fundamento illo ſint plura ex quibus aliquo modo fit ſacramentum, & alterum ſit quaſi primum, & determinabile. Alterum vero quaſi poſterius, & determinatio præcedentis. Primum poteſt dici materia, & alterum forma. Materiæ enim eſt præcedere ſecundum originationem, & determinari : formæ autem ſequi, & determinare : ſimiliter quòd eſt principalius, & actualius poteſt dici forma reſpectu potẽtialioris. Ad propoſitum. In fundamento relationis baptiſmi concurrunt ablutio, & verba, ſiue tanquã partes fundamẽti ſecundum vnam opinionem, ſiue tanquam fundamentum, & circunſtantias fundamenti ſecundum aliam. Si primo modo: pars principalior in ſignificãdo ſunt verba, quia ſecundum Aug lib.de doctri. Chriſtiana: verba inter homines obtinuerunt principatum in ſignificando. Si autem ſecundo modo verba ſunt determinatiua, reſpectu ablutionis, & ſiue ſic, ſiue ſic : patet, quòd verba ſunt ſpiritualiora ablutione, aut alio ſigno viſibili, ideo ſecũdum iſtas metaphoras dicuntur forma. Secundo notandum ſecundum eundem Scot. vbi ſupra, quòd in ſacramentis eſt aliquid neceſſarium dupliciter. Vno modo ſimpliciter ex parte ſacramenti, ſine quo videlicet non eſſet ſacramentum. Alio modo ſecundum quid ex parte miniſtri, ſine

quo videlicet miniſter diſpenſando ſacramentum peccaret. Hoc autem ſecundo modo forma neceſſaria in baptiſmo in tota Eccleſia Romana eſt illa, quæ poſita eſt in titulo quęſtionis: illam enim impoſuit Eccleſia Romana ſeruandam miniſtris. Apud Græcos vero forma talis eſt, Baptizetur ſeruus Chriſti in nomine patris, & filij, & ſpiritusſancti, amen. Loquendo vero de forma neceſſaria ex parte ſacramenti, dicendum, quòd non eſt eadem quãtum ad omnia verba prædicta forma videlicet. Ego baptizo in nomine patris &c. quod patet, quia Græci ſub alia forma baptizant, & tamen baptiſmus apud eos habet efficaciam ſicut apud nos. Tertio notandum ſecundum eundem Scot. quia in prædicta forma ſunt aliqua verba principaliter ad eam pertinentia, & aliqua non principaliter. Illa enim forma exprimit miniſtrum, actum, & ſuſcipientem. Non eſt autem neceſſarium miniſtrum exprimi, quia non eſt in verbis Chriſti Matth. vltimo. Alia vero duo neceſſe eſt exprimi, licet alio modo exprimi poſſint. Poſſet enim actus exprimi verbo alterius modi, quã indicatiui, & ſuſcipiens vocabulo alterius perſonæ, quàm ſecundæ. Ratio autem huius neceſſitatis ſumitur ex illo verbo Matth. vltimo. Baptizantes eos &c. Vbi exprimitur actus, & ſuſcipiens. Quarto notandum ſecundum Sco. vbi
5. Phiſ.t.c.7. ſupra, quòd ſicut ſecũdum philo. quadruplex eſt mutatio, ſcilicet ſecundum ſubſtantiam, qualitatem, quantitatem, & vbi, ſic in iſtis verbis poteſt fieri quadruplex variatio: videlicet ſecundum ſubſtantiam alia verba ponendo pro iſtis: ſecundum quantitatem apponendo, vel ſubtrahendo: ſecundum qualitatem, auferendo aliquam terminationem requiſitam ad congruam locutionem, & ſecundũ vbi tranſponendo. De quacunq; autem iſtarum variationum dicendum, quod ſi variãs intendit vti verbis quibus vtitur tãquam forma baptiſmi præciſa, non baptizat, quia deficit intentio vtendi verbis, quibus vtitur tanquam forma eccleſiæ. Intendit enim vti verbis illis aliqualiter variatis tanquam forma præciſa baptiſmi: ſupponendo vero quòd non deficiat intentio videndum eſt ex parte verborum in ſe, quæ iſtarum variationum ſtare poſſit, cum forma, & quæ non. De prima igitur variatione dicendum, quòd poteſt intelligi dupliciter, vel quòd ali-

quod verbum aliud ſecundum quid ponatur loco alicuius verborum, puta alia vox ſub eadem ratione ſignificans, vel aliud verbũ ſimpliciter, ſcilicet alia vox, & aliud ſignificatum habens. Et hoc iterum dupliciter, quia vel habet ſignificatum omnino diſparatum, vel eſt ſignificatum habens in re idem ſubſtractum. Et hoc dupliciter, vel exprimit diſtinctè tres perſonas ſub aliis rationibus, vel illæ perſonæ ſignificãtur implicitè Et hoc dupliciter, vel in toto collectiuo, ſicut in hoc nomine trinitas, vel in quodam importante perſonas ſecundum correſpondentiam effectus ad cauſam, ſicut importantur per nomẽ Chriſti. Hoc enim nomen ſignificat filium ſecundum naturam humanam, qui vnctus eſt, & dat intelligere patrem à quo vnctus, & ſpiritum ſanctum, quo vnctus eſt. De primo autem quando videlicet eſt nomen aliud ſecundum vocem tantum: patet, quia manet eadem forma, quia in qualibet lingua poteſt fieri baptiſmus. De ſecundo autem ſcilicet quando eſt aliud nomen habens ſignificatum omnino diſparatum, patet, quia omnino forma non ſeruatur. De tertio aũt videlicet de nominibus ſignificantibus proprietates, & non perſonas vt genitor. Dicẽdum, quòd non ſeruatur in eis forma, quia Chriſtus, voluit perſonas nominari nominibus perſonarũ. De quarto, ſcilicet de nomine trinitatis dicẽdum etiam, quòd nõ ſeruatur forma, quia Chriſtus voluit explicitè tres perſonas exprimi. De quinto autẽ ſcilicet de nomine Chriſti. patet quia aliquãdo fuit licitum baptizare. Actuum 19. & 10. Sed an modo aliquis eſſet baptizatus ſi ſic baptizaretur. dicendũ primo, quòd ſic baptizans peccaret mortaliter infringendo legem Chriſti baptizando in illa forma communi. In nomine patris, & filij, & ſpiritusſancti. In qua quidem lege licet diſpenſauerit pro tempore primitiuæ eccleſiæ, quia fuit ratio diſpenſandi vt diuulgaretur nomen Chriſti tamen illa ratione ceſſante, ceſſauit diſpenſatio. Secundo dicendum, quòd dubium eſt an talis eſſet baptizatus. Circa quod tale remedium habendum eſt ſicut, & in aliis dubiis, quòd baptizetur iſtis verbis præmiſſis. Si baptizatus es non te baptizo: ſed ſi non es baptizatus ego te baptizo. In nomine patris, & filij, & ſpiritusſancti. Et vniuerſaliter in omnibus

Actuum 19.

dubiis ſunt tres maximè obſeruandæ. Prima eſt ſi poſſibilitas adeſt tutiſſima via eſt eligenda. Secunda ſi non adeſt poſſibilitas via tutiſſimè proxima eſt tenenda. Tertia eſt ceſſante impoſſibilitate cautè ſupplendum eſt quod omiſſum fuerat. De ſecunda autem variatione principali, ſcilicet, ſecundum quantitatem dicendum, quòd ſi addatur aliquid repugnans verbis principalibus vel diminuēs illa nihil ſit, quia non ſeruatur debita forma. Verbigratia. Si dicatur. In nomine patris maioris, & filij minoris. Si etiam interponatur aliqua alia cōditio, vt pote ſi ego ſum epiſcopus, ego te batpizo, &c. Vel ſi oratio diſiungatur vt ſi dicatur. In nomine patris cogniti vel opiniati, &c. Vel ſi ponatur alia ratio diſiunctiua eſt contra rationem formæ: quia diſiunctiua non ponit determinate alteram partem. De interpoſitione autem ſi interrūpat vnitatem debitam formę non manet forma quando videlicet eſt longa interpoſitio. De ſubſtractione vero iam dictum eſt, quòd ſi ſubſtrahatur verbum aliquod de principalibus. Si autem ſubſtrahatur aliqua ſyllaba perſyncopam, nō propter hoc deſtruitur forma. Non enim Deus voluit determinare hominem ad verba in ſacramentis proferenda vltra illum modum, quo verba ſufficiunt ad exprimendū conceptum: ſufficiunt autem cum ſyncopa. Hoc tamen multum eſt cauendum in verbis ſacramentalibus: De tertia autem variatione principali, ſcilicet ſecundum qualitatem quantum videlicet ad terminationes dictionum. patet per illud. c. Retulerunt. de conſe. diſtin. iiij. Vbi Papa reſpondet de Sacerdote qui baptizauit, In nomine patria, & filia, & ſpiritualia ſancta, quòd ſi hoc fecerit eximperitia linguæ latinæ, non intendens inducere errorem, vere baptizauit. Quòd intelligendum eſt, quando eſt talis incongruitas in fine dictionis quæ non prohibet quin poſſit capi conceptus ſignificatus per dictionem. De quarta vero variatione principali, ſcilicet ſecundum vbi. Dicendum, quòd aliqua tranſpoſitio omnino variat ſententiam orationis. vt ſi diceretur. Ego patris baptizo te in nomine filij. Et iſta tranſpoſitio impedit. Alia autem tranſpoſitio in qua tranſpoſita tenētquaſi eandem virtutem vt ſi diceretur. In nomine filij, & patris, &c. Et iſta non impedit, quia licet congruum ſit ſeruare ordinem

proferendo perſonas, & neceſſarium ſit quantum ad miniſtrum tamen non videtur neceſſarium ex parte ſacramenti, quia perſonæ quocunque ordine nominante ſunt vnum efficiens principale in baptiſmo, & vt ſic inuocantur. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Hæc forma baptiſmi. Ego baptizo te in nomine patris, &c. eſt omnino obſeruāda in eccleſia Romana neceſſario ex parte miniſtri, licet nō ex parte ſacramenti. patet ex dictis. Ad primum argumentum patet ex primo notabili. Ad ſecundum dicendum, quòd verba aliqua materialiter ſumpta poſſunt eſſe forma in aliquo ſacramento. Vel dicendum, quòd oratio eſt vera non pro tempore prolationis ſed pro vltimo inſtanti ſicut inferius dicetur in materia de Euchariſtia. Ad tertium dicendum, quòd illud pronomen (ego) non eſt ſimpliciter de neceſſitate formæ. Ad quartum dicendum, quòd Auguſti. ibi intelligit, ꝙ idem eſt genitor, & pater quantum ad hoc quòd eſt dici ad alterum, ſed non ſunt idem quantum ad primum conceptum ſignificatum vtrobique, quia pater ſignificat primo, & per ſe ſuppoſitum in natura diuina genitor autem ſignat primo, & per ſe proprietatem.

Vtrum ſola aqua ſit conueniens forma baptiſmi.

Scot. 4. d. 3. q. 4. Tho 3. p. q 66. ar. 3. Dur. 4. d. 2. q. 4.

TErtio quæritur. Vtrum ſola aqua pura naturalis, ſit conueniens materia baptiſmi. Ar. quòd non, quia aqua artificialis habet eadem accidentia cum aqua naturali puta humiditatem, & perſpicuitatem, & huiuſmodi. Secundo. Aqua artificialis eſt ſubtilior elementari, ergo non eſt aliquod mixtum. ergo eſt elementum, & non niſi aqua. igitur. Tertio. Aqua naturalis ex ſecundo Metheorum eſt ſubtilior aqua vſuali, ergo non poterit aqua vſualis eſſe materia baptiſmi. Contra. Iohan. iij. Niſi quis renatus fuerit ex aqua, & ſpirituſancto, &c. *Ioan. 3.*
Notandum ſecundum Scotum, quòd materiale proximum in ſacramento baptiſmi eſt ablutio viſibilis, non quidem ablutio quaſi formalis quæ eſt ipſe contactus corporis ab aqua, ſed ipſa ablutio effectiua fa-

cta ab aliquo abluente. Nec oportet, quòd ſit ablutio mouens ſordes à corpore, ſed ſufficit lotio in cõmuni dicta corporis ab aqua alio hoc agente, Aqua autem eſt materia remota Et huius ratio non eſt alia niſi, quia ſic inſtitutum eſt vt patet Iohan.iij. Quare autem ſic inſtitutum eſt, ſunt aliqua congruentia, quia videlicet aqua eſt frigida, fluida, lucida, & communis. Baptiſmus autem reprimit ardorem concupiſcentiæ. & ordinatur ad flectendum rigorem inobedientiæ: & ad illuminandum claritatem fidei diuinæ, & communis eſt omnibus ſaluari volentibus. Hoc præmiſſo ponenda eſt talis concluſio. Aqua naturalis, & pura eſt conueniens materia remota baptiſmi non autem aqua artificialis aut impura. Prima pars patet ex dictis. Secunda Pars probatur, quia aqua artificialis eſt alterius ſpeciei ſimpliciter ab aqua naturali. habet enim à tota ſpecie alias proprietates naturales Pro tertia vero parte concluſionis notandum ſecundum Scot. quòd impuritas in aqua poteſt intelligi duobus modis. Vno modo propter mixtionem, ſecundum iuxta poſitionem, vt aqua lutoſa dicitur impura: & hæc impuritas non prohibet quin ſit materia baptiſmi dum tamen non impediat quin ſit conueniens ad lauandum, quia videlicet adhuc eſt aqua fluida. Alio modo, poteſt eſſe impuritas per alterationem extra ſpeciem aquæ, & ſic omnino non eſt materia baptiſmi. Ad primum argumẽtum dicendum, quòd & ſi habeat aqua ſimilia accidentia, habet tamen à tota ſpecie aliquod diſſimile, vel plura. Ad ſecundum dicendum, quòd licet aqua artificialis videatur ſubtilior ratione virtualitatis actiuæ, per quam magis penetrat, non tamen ratione ſimplicitatis. Ad tertium dicendum, quod non valet conſequentia, quia aqua vſualis non eſt alterius ſpeciei ab aqua naturali.

Iohan.3.

Vtrum paruuli baptizati recipiant effectum baptiſmi.

Scot. 4 d. 4. q. 2.

QVÆSTIO QVARTA.

QVarto quæritur. Vtrum paruuli baptizati recipiant effectum baptiſmi? Primo ar. quòd non, quia Marci

vlt. dicitur. Qui non crediderit condemnabitur. ſed paruulus non poteſt credere nec etiam habere fidem, cum fides ſit ex auditu. vt habetur ad Romanos x. Paruuli autē non poſſunt accipere fidem: igitur. Item nullus recipit gratiam à Deo niſi aliquo modo ſibi coniungatur: ſed prima coniunctio ad Deum, eſt per fidem, ergo non habenti fidem non datur gratia in baptiſmo: ſed paruulus non habet fidem ante baptiſmum: ergo non datur ei gratia in baptiſmo. Contra. Auguſti. A paruulo recenter nato *Enchi. lib.* I. vſque ad decrepitum ſicut nullus prohibetur à baptiſmo: ita nullus eſt qui non moriatur peccato in baptiſmo: ſed nullus moritur peccato niſi recipiat gratiam: igitur Notandum, quòd error Pelagij fuit, quod paruuli non habent originale peccatum: & ideo non ſunt baptizandi. Sed improbatio iſtius erroris ſatis patet ex his, quæ dicta ſunt in tertio tractatu de peccato originali. Hoc præmiſſo ponenda eſt talis concluſio. Paruuli ſunt baptizandi, & per baptiſmum infunditur eis gratia. Prima pars probatur per Augu. lib. de fide ad Petrum. Firmiſſimè tene paruulos qui ſine ſacramento baptiſmi trāſeunt æterno ſupplicio eſſe puniendos: quia originale peccatum carnali conceptione contraxerūt. Secunda pars patet per auctoritatem Augu. in Enchir. ſupra poſitam arguendo in oppoſitum. Item efficacius eſt ſacramentum baptiſmi quàm circuncíſio, ſed circunciſio ſic remouebat culpam, quod conferebat gratiam: vt patet ex ſupradictis igitur. Ad primum arg. dicendum, quòd licet paruuli non habeant actum credendi: poſſunt tamen habere habitum. Præterea dicendum, quòd illud euangelicum, qui non crediderit, &c. debet intelligi de adultis. Et cum probatur, quòd paruuli non habent fidem eo, quod fides eſt ex auditu. Dicēdum, quod illud Apoſtoli eſt intelligendum de fide acquiſita: aut etiam de fide accepta pro actu credendi, & non de fide infuſa. Et ſi iterum inſtetur, quod habens habitum poteſt vti eo cum voluerit non impeditus. ſed paruulus baptizatus non poteſt exire in actum fidei: igitur. Dicendum, quod maior eſt principaliter intelligenda de habitibus acquiſitis qui habilitant ad opus. Habitus autē infuſi ponuntur in anima ad eam decorandum, & configurandum Deo. Ad ſecundum dicit. Scot. quod nulli de

facto datur gratia niſi per aliquam cauſam meritoriam quæ meretur coniunctionem eius primam cum Deo. Et hæc cauſa meritoria eſt Chriſtus:ſed præter iſtam non oportet dare aliquam cauſam intrinſecam in recipiente qua coniungatur Deo antequam recipiat gratiam.

Vtrum paruulus in vtero poſſit baptizari.

Sco.4.d.4.q.5.

QVÆSTIO QVINTA.

QVinto quæritur. Vtrum paruulus in vtero poteſt baptizari? Ar. quod ſic:quia filius paruulus in vtero poteſt liberari à ſeruitute temporali ex manumiſſione matris:ergo,& à ſpirituali. Contra. Dicit. Iſidorus, quod qui natus ſecundum Adam non eſt: renaſci per baptiſmũ non poteſt. Notandum, quòd aliqui dicunt ſicut Petrus de Tarentaſia, quod quia paruulus in vtero matris ſit ei coniunctus, localiter tamen eſt cauſæ corruptionis ſuæ: ideo mundari non poteſt. Sed contra hoc arguit Scot. quòd licet paruulus in vtero matris ſit ei coniunctus localiter: tamen eſt diſtinctus ab ea perſonaliter. Diſtinctio autem perſonalis ſufficit ad diſtinctionem ſecũdum peccatum non peccatũ. Item ex hoc ſequeretur,quod paruulus in vtero matris non poſſet habere baptiſmum ſanguinis vel flaminis quorum vtrunque eſt falſum. Quòd de baptiſmo flaminis patet Hieron.j. de Hier. Et Luce j.de Iohanne baptiſta. De baptiſmo autem ſanguinis patet: quia ſi quis perſequitur matrem grauidã,eadem de cauſa perſequitur paruulũ in eius vtero: ergo ſi mater occiditur propter iuſtitiam:ſimiliter, & paruulus etiam extra vterum non baptizatus pro iuſtitia vel fide occideretur, haberet baptiſmum ſanguinis: ergo rationabile eſt dicere, quod etiam occiſus in matris vtero pro ſimili cauſa habeat baptiſmum ſanguinis. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Puer exiſtens in vtero matris ſecundum omnes ſui partes baptizari non poteſt. Apparens vero extra vterum ſecundum aliquam partem baptizari poteſt. Prima pars probatur à Scot. quia baptiſmus eſt ablutio

4 d.4.q.3.

Ier.1.

Luc.1.

tio in aqua,ſed paruulus ſic in vtero matris lauari nō poteſt:quia non poteſt immediate tangi ab aqua. Et ex hoc ſequitur, quod paruulus corio inuolutus, ita ꝙ aqua non tangeret corpus eius non eſſet baptizatus: ſimiliter proiectus de ponte non eſſet baptizatus,quia hoc non eſt ordinatum ad vitam,vel lotionem,ſed ad mortem.Secunda pars probatur ab eodem:quia in qualibet parte corporis eſt anima tota. Eſt tamen diſtinguendum,quia aut apparet pars principalis vt caput,& tunc eſt ſimpliciter baptizatus, nec oportet ipſum ſi naſcatur baptizare, aut apparet pars minus principalis, puta manus, vel pes:& tunc ſi naſcitur,viuus eſt ſub conditione baptizandus,quia in illa parte non ſunt omnes ſenſus,ſicut in capite.De tali autem ſi non naſcatur viuus, credendum eſt, quòd Deus ſupplicat id quod in potentia impedit,vnde talis ſepeliēdus eſt in terra benedicta.Ad argum.dicit Scotus, quòd quātum ad ſeruitutem temporalem, filius dum eſt in vtero, non eſt diſtinctus à matre. Non enim habet dominus dominium in paruulo,niſi quia in matre, ſed quantum ad ſeruitutem, vel libertatem ſpiritualem non eſt ſimile, quia reſpiciunt diſtinctionem perſonarum.

Vtrum adultus non conſentiens,poſſit recipere effectum baptiſmi.

Scot. 4. d. 4. q. 4.

QVÆSTIO SEXTA.

SExto quæritur. Vtrum adultus non conſentiens poſſit recipere effectum baptiſmi?Arguitur, quòd nō, quia in baptiſmo fit quoddam votum abrenunciandi Satanæ, & adhærendi Deo: ſed nullus inuitus vouet: igitur. Contra. Dicitur extra de Baptiſmo, & eius effectu.c. Maiores,qui terroribus violenter attrahitur, & ne detrimentum incurrat baptiſmi,ſuſcipit ſacramentum talis,ſicut & ille qui fictè accedit caracterem ſuſcepit chriſtianitatis impreſſum. Et ipſe tanquam conditionaliter volens,licet abſolute non velit,cogendus eſt ad obſeruantiā fidei chriſtianæ.Notandum,quòd Sco.ſic diſtinguit de a- *4.d 4.q.4.*

dulto. Aut non vtitur ratione, nec vnquam fuit vſus vt fatuus,& furioſus à natiuitate,aut non vtitur nunc ratione, tamen quandoque eſt vſus, aut tertio nunc actualiter vtitur ratione:& tunc poteſt intelligi non cõſentiens dupliciter vel negatiue,quia non habet actualiter conſenſum. Et contrarie, quia habet actualem diſſenſum. Et hoc dupliciter. Quia vel ſimpliciter diſſentit,aut ſecũdum quid. Et intelligendum eſt ſimpliciter, quod ille, qui vt fugiat aliquod incommodum vult licet ſecundum quid ſit nolens, hoc eſt ſub conditione nolens, quia videlicet nolet ſi poſſet alio modo vitare incommodum His præmiſſis, ponendæ ſunt quatuor concluſiones. Prima eſt. Adultus non vtens ratione, nec vnquam vſus: & ſic non conſentiens negatiue, ſi baptizetur recipit effectum baptiſmi. Patet,quia idem eſt iudicium de ipſo, & de paruulo:nulli enim Deus excludit remedium ad ſalutem. Dicit tamen Scot. quòd ſi ſperetur aliquando vſurus ratione expectãdum eſt tempus illud, niſi immineat periculum, vt cum maiori reuerentia ſuſcipiat ſacramentum. Secunda concluſio. Adultus vtens ratione actualiter non conſentiens, ſed contrariè diſſentiens tam ſimpliciter, quàm ſecundũ quid non recipit ſacramentum:patet,quia Deus per Sap.
Prouer.3. di.Prouer.iij.Fili præbe mihi cor tuum: non enim vult aliquem omnino inuitum aſcribi familiæ ſuæ. Eſt tamen aduertendum ſecundum Scotum, quod quantum ad iudicium eccleſiæ iudicantis tantum de manifeſtis, & eum qui tacet coſentire præſumentis non reclamans proteſtãdo, videlicet ſuum diſſenſum cogetur ad obſeruantiã religionis chriſtianæ, nec in hoc fit ei iniuria, quia minus malũ eſt ſibi,quòd inuitus ſeruet legem chriſtianã,quàm quòd impune permittatur agere contra eam: reclamans vero non cogetur. Tertia concluſio. Adultus ratione vtẽs ſecundum quid diſſentiens,ſed ſimpliciter cõſentiens in ablutione eo modo qua illam intẽdit facere Eccleſia,ſimpliciter recipit ſacramentum, quia ſimpliciter eſt volens: licet ſecundum quid nolens. Vnde ceſſante diſſenſu illo ſecundum quid non eſt iterum baptizãdus. Et conformiter ad iſtas duas vltimas concluſiones dicendum eſt de adulto nunc non vtente ratione,qui tamen aliquando eſt vſus, quia ſicut dicit Scot. nunc ſupponitur habitualiter

conſentiens,vel diſſentiens ſecũdum quòd habuit actualiter in ſanitate ante impedimẽtum vſus rationis immediate.Quarta concluſio. Adultus ratione vtens,non conſentiens negatiue tantum recipit ſacramentum. Probat Sco. quia noluit Deus obligare hominem ad impoſſibile,vel ad nimis difficile,nunc autem non diſtrahi videtur nimis difficile homini pro ſtatu iſto,ergo,&c.Ad argum. dicendum,quòd & ſi adultus baptizandus ex voto intendit renunciare diabolo,& pompis eius: tamen illud votũ præcedens ſuſceptionem baptiſmi, non eſt de neceſſitate ſacramenti,ſed tantum pertinens ad eius ſolemnitatem.

Vtrum adultus fictus recipiat effectum baptiſmi.

Scot.4.d.4 q 5.Tho.3 p q.69.ar.10. Dur.4.d.4 q 4.

QVÆSTIO SEPTIMA.

SEptimo quæritur. Vtrum adultus fictus recipiat effectum baptiſmi.Ar.quòd ſic,quia dicitur Apoſ.Quotquot in Chriſto baptizati eſtis, Chriſtum induiſtis:ſed nullus induit Chriſtum, niſi accipiendo gratiam qua fiat conformis Chriſto:igitur. Contra. Dicit Auguſtin.lib.de potentia. Omnis qui iam voluntati ſuæ arbiter conſtitutus eſt quando accedit ad ſacramẽtum fidelium, niſi pœniteat eum veteris vitæ nouam non poteſt inchoare.Notandum,quòd ſicut dicit Scotus,fictus dicitur eſſe,qui aliquid oſtẽdit exterius,& habet aliud interius. Poteſt igitur aliquis in ſuſcipiendo baptiſmum, fictus eſſe dupliciter.Vno modo,quia oſtendit ſe velle ſuſcipere illam ablutionem eo modo quo intendit eccleſia eam conferre, & tamen habet oppoſitum in animo.Alio modo oſtendendo ſe eſſe diſpoſitum ad recipiendum ſacramentũ, & tamen eſt indiſpoſitus interius, quia videlicet non habet rectam fidem,vel habet peccatum mortale: tunc in actu, vel præteritum, de quo nullo modo atteritur. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Fictus primo modo non recipit ſacramentum. Fictus vero ſecundo modo ſacramentum quidem recipit, ſed non gratiam ſacramẽti. Prima pars patet, quia talis ſimpliciter eſt nolẽs reſpectu

ablutionis ſacramentalis,ideo recedēte fictione eſt baptizandus. Compellendus tamen eſt ab eccleſia ſeruare legē Chriſti.Secunda pars patet, videlicet, quòd fictus ſecūdo modo recipiat baptiſmum,quia intendit recipere, quòd eccleſia intendit conferre, ideo ſuſcipit ſacramentum baptiſmi exterius, & caracterem interius: vt dicitur extra de baptiſmo, & eius effectu. c. maiores. Vndetalis recedente fictione non eſt rebaptizandus. Tertia pars videlicet,quòd talis ſic fictus non recipiat gratiam ſacramenti.Patet, quia Deus non iuſtificat nolentem ſecundū illud Auguſt. Qui creauit te ſine te,nō iuſtificabit te ſine te. Talis autem, qui habet actualiter obicem contra gratiam, diſſentit ipſi gratiæ, igitur. Vnde de tali intelligitur illud Sap. j.Spirituſſanctus diſciplinæ effugiet fictum. Recedente tamen tali fictione per veram pœnitentiā virtute baptiſmi, recipit gratiā delentē omnem culpā, & omnem pœnam ſatisfactoriā dēpta pœna illius peccati,quod fuit cauſafictionis,pro quo pœnitentia imponēda,nec ex hoc importat commodum cum in tempore intermedio proficere potuerit ad melius. Ad arg.dicit Scot. ꝙ omnis baptizatus induit Chriſtum quātum ad hoc,quod Chriſti familiæ aſcribitur, ſed non induit Chriſtum per charitatem,& gratiam. Et primum quidem indumentum poteſt dici cōmune omnibus de familia.Secundū vero eſt indumentum filiorum,vel poteſt dici,quod iſte non eſt baptizatus in Chriſto,ſed in Chriſti nomine tantum.

Vtrum iam iuſtificati teneantur ad ſuſceptionem baptiſmi.

Scot. 4. d 4. q. 6.

QVÆSTIO OCTAVA.

OCtauo quæritur. Vtrū iam iuſtificati teneantur ad ſuſceptionem baptiſmi? Primo arg.quod non:quia non legitur de apoſtolis,nec de beata virgine, quòd fuerint baptizati.Item ſi iuſtificatus baptizaretur fieret iniuria ſacramento,quod patet, quia iniuria eſt ſacramento, quod ipſum ſit ſignum falſum: ſed talis ſuſcipiens baptiſmum,facit,hoc quia caret ſignificato,quia tūc baptiſmus

non dat gratiam:igitur. Contra.Iohan.iij.Niſi quis renatus fuerit ex aqua Notandum,quod ſicut recitat Scot.glo. ſuper illud.Iohan.xiij. Qui lotus eſt,&c. Videtur dicere, quòd apoſtoli fuerunt baptizati. Et hoc videtur probabile, quia nulla videtur neceſſitas, quòd Chriſtus cum apoſtolis in hoc diſpēſauerit. Nec per hoc fuiſſent efficaciores doctores eccleſiæ,immo minus efficaces. Similiter etiam ſupponendū eſt de beata virgine, niſi forte cum ea Deus diſpenſauerit,quando in cōceptione filij ſui habuit illam plenitudinem gratiæ,ad quam Deus diſpoſuit eam peruenire.Hoc præmiſſo, ponēda eſt talis cōcluſio.Quilibet viator qualitercunque iuſtificatus niſi cum eo Deus diſpenſet poſt baptiſmum promulgatū per modū præcepti,tenetur ad baptiſmum.Probat Sco. Tum quia omnes ad legem Chriſti ſunt aſtricti,ideo debent recipere ſignū Chriſti: ſcilicet characterē baptiſmalem. Tum quia quilibet debet eſſe membrum eccleſiæ militantis, non ſolum latenter,ſed etiam patenter,ne ſcandalizet alios. Ad primum argumentum patet ex notabili,Ad ſecūdum dicendum,quòd non fit iniuria ſacramento, nec per hoc fit, ꝙ ſit ſignum falſum, quia vel ibi confertur aliqua gratia de nouo per quam augetur præcedens: & tunc eſt ſignum practicum, vel nulla ſi iam erat prius gratia perfecta: & tunc etiam eſt ſignū practicum verum non reſpectu gratiæ in fieri,ſed in eſſe.Et ſimiliter reſpectu ablutionis interioris,non quæ tunc fit, ſed prius factæ.

Vtrum baptizati recipiant æqualiter effectum baptiſmi.

Scot. 4.d. 4.q.7.

QVÆSTIO NONA.

NOno quæritur.Vtrum baptizati recipiant æqualiter effectum baptiſmi. Arg.quòd ſic, quia effectus baptiſmi videtur magis dependere à miniſtrante, quàm à ſuſcipiente, ſed nullam ſortitur inæqualitatem ex parte miniſtrantis: igitur. Contra.Actus actiuorum ſunt in patiente diſpoſito. ij. de anima: ergo in magis diſpoſito perfectius recipitur effectus.Notandum ſecundum Scot.

quòd cum ad effectum baptiſmi concurrat cauſa principalis, ſcilicet Deus, & cauſa meritoria, vt paſſio Chriſti. Et ipſe ſuſcipiens baptiſmum ex parte cuiuſlibet iſtorum attendi poteſt æqualitas, vel inæqualitas. Hoc præmiſſo, ponendæ ſunt quattuor concluſiones. Prima eſt. Omnes baptizati æqualiter recipiunt effectũ baptiſmi quantũ ad culpæ originalis remiſſionem, & quantũ ad caracteris impreſſionem. Primum patet, quia æqualis eſt culpa in omnibus originalis. Secundũ patet, quia æquè perfectus eſt caracter in vno, ſicut in alio, & æquè perfectè impreſſus, ſcilicet indelebiliter: vt poſtea dicetur. Secunda cõcluſio. In recipientibus baptiſmum poteſt eſſet inæqualitas gratiæ receptæ ex parte cauſæ principalis. Probatur ſecundum Sco. quia licet Deus diſpoſuerit regulariter cõferre gratiam in baptiſmo: ita quod nulli minorẽ, & illam dici poſſit conferri virtute baptiſmi, quia virtute veritatis illius ſigni, ſi non ſit obex in recipiente, & ex vi ſacramẽti, non conferatur maior tamen, quia Deus aliquos prædeſtinauit ad maiorem gloriam, & alios ad minorem. Hic eſt quòd aliquando in baptiſmo confertur maior gratia vni, quàm alteri ex beneplacito diuinæ voluntatis. Tertia concluſio. Ex parte cauſæ meritoriæ poteſt eſſe in baptizatis inæqualitas gratiæ ſuſceptæ. Probat Scotus, quia cũ Chriſtus nouerit omnes electos, & gloriã quam Deus diſpoſuit eis dare potuit efficacius offerre paſſionem ſuam pro illis quibus diſpoſuit Deus cõferre maiorem gloriã. Quarta concluſio. Ex parte diſpoſitionis recipiẽtis poteſt eſſe inæqualitas gratiæ receptę in baptiſmo in adultis, nõ autem in paruulis, ex parte ipſorum: licet bene ex parte miniſtrantis, vel aſſiſtentium. Primum patet, quia poteſt eſſe vnus adultus magis diſpoſitus per motum proprium ad ſuſceptionem gratiæ, quàm alius. Secundũ patet, quia paruuli nullum habent motum propriũ quo diſponãtur ad gratiam. Tertium patet, quia in miniſtrantibus, vel aſſiſtentibus, vel parentibus vnius, poteſt eſſe maior motus propter quem Deus vni paruulo poteſt conferre maiorem gratiam, quàm alteri: ſed hoc non virtute baptiſmi, ſed meriti. Et quo ad hoc, vt dicit Scotus magis optãdum eſt puerum baptizari à ſacerdote bono, quàm à malo. Ad argumentum di. Sco. quòd baptiſmus dependet

à miniſtro ad hoc, vt ſit ſacramentum, quia in eo ſimpliciter requiritur intentio non ſic in ſuſcipiente, quia quãdoque non poteſt vti ratione, ſed quo ad hoc, vt hic effectus maior, vel minor ſuſcipiatur magis dependet à baptizato.

Vtrum paruuli infidelium ſint baptizandi.

Scotus 4.d.4 q.9. Thom.3 p q.68.art.10. Duran.4 d 4 q 6.

QVÆSTIO DECIMA.

DEcimo quæritur. Vtrum paruuli infidelium ſint baptizandi etiam inuitis parentibus. Arg. quòd non, quia aut redderentur parentibus, & tũc baptiſmus eorum eſſet in contumeliam fidei chriſtianæ, quia poſt ea nutrirentur in errore parentum. Aut non redderentur, & tunc fieret parentibus iniuria, quia dum ſunt paruuli ius habẽt parentes in eis, & ideo contra iuſtitiam naturalem eſſet, quòd tales pueri baptizarentur, & detinerẽtur inuitis parentibus. Cõtra. Quilibet homo magis eſt Dei, quàm patris carnalis, ergo non eſt iniuſtũ ſi pueri infidelium Deo conſecrentur per baptiſmum inuitis parentibus. Notandum, quòd aliqui dixerũt, ſicut Tho. & Richar. quòd non ſunt baptizandi filij infidelium inuitis parẽtibus propter rationem adductam in pede quæſtionis. Sed contra hoc dicit Scot. quòd licet fortè illa ratio concludat de perſona priuata, quòd non poſſit paruulos infidelium auferre, & baptizare, non tamen videtur concludere de principe cui in regimine rei publicæ tales ſunt ſubditi. Nam in paruulo dominus habet maius ius dominij, quàm parentes, ergo maximè debet princeps zelare, pro dominio ſeruando ipſius Dei, & ſic non ſolùm ſibi licet: immo debet auferre paruulos à dominio parentum infidelium, & applicare eos cultui diuino. Cum tali tamen cautela, vt parentes non per hoc inducantur occidere paruulos poſtquam illud cognouerint, immo quod plus eſt credendum eſt religioſè fieri, ſi ipſi parentes cogerentur minis, & terroribus ad ſuſcipiendum baptiſmum, quia eſto, quòd non eſſent verè fideles in animo, tamen minus malũ eſſet eis

non poſſe impune legem ſuam illicitam ſeruare, quàm poſſe eam liberè cuſtodire. His præmiſſis, ponenda eſt talis cõcluſio. Poſſent paruuli infidelium licitè inuitis parentibus baptizare, nec vltra parentibus reddi, patet ex dictis. Ad argumentum patet ex dictis.

Vtrum ſolus ſacerdos poſſit baptizare.

Scot.4.d.6.q.1.

QVÆSTIO XI.

VNdecimo quæritur. Vtrum ſolus ſacerdos cum intentione actuali poſſit aliquem aliud à ſe baptizare. Arg. quòd ſic, quia ſolus ſacerdos poteſt conſecrare euchariſtiam, ergo & baptizare. Secundo arg. de intentione actuali, quia non minus requiritur actus interior ſacerdotis, quàm exterior: ſed actus exterior requiritur, puta prolatio verborum, & ablutio, ſimul ergo actus interioris intentionis actualiter requiritur. Tertio arg. quòd poſſit aliquis ſeipſum baptizare, quia poteſt aliquis ſibiipſi euchariſtiam dare, vt patet in miſſa: igitur. Contrà, quòd non ſolus ſacerdos baptizare poſſit de conſecr. diſt. iiij. Romanus dicitur. Spiritus Dei miniſtrat gratiam baptiſmi, etiam ſi paganus ſit, qui baptizat. Videtur etiam, quòd bonus angelus poſſit baptizare, quia poteſt eccleſia dedicare, quod maius eſt, ſicut patuit de ſancto Michaële, qui prohibuit Epiſcopo ſuam eccleſiam dedicare, quia eam dedicauerat. Primo notandum, quòd cùm quæritur: An ſolus ſacerdos poſsit baptizare, hoc poteſt intelligi dupliciter. Vel de facto ſecũdum legem communem à Deo inſtitutam, & ſic quodlibet humanum ſuppoſitum habens vſum rationis potens abluere, & verba ſacramentalia baptiſmi proferre, baptizare poteſt. Vnde ſequitur, quòd angelus baptizare nõ poteſt niſi ſibi committeretur à Deo, ſecundum diſpenſationem. Alio modo de iure, & ſic ſolus ſacerdos ab eccleſia toleratus poteſt baptizare, præterquam in caſu neceſsitatis, in quo etiã de iure poſſunt alij baptizare. Secundo notandũ, quòd ſicut dicit Scot. intentio dicitur dupliciter. Poteſt enim miniſter intendere actum quem exercet, vel illum finem propter quem eſt

exercendus. Vtraque autem iſtarum intentionum poteſt haberi tripliciter. Primo actualiter quando quis habet actum elicitum, reſpectu eius, quod intendit. Secũdo modo habitualiter quando habet habitum, vel poteſtatẽ inclinantem ipſum ad talem actum qualem poteſt habere dormiens. Tertio modo virtualiter quando videlicet aliquis exercet actum in virtute intentionis actualiter præhabite. His præmiſſis, ponẽdæ ſunt ſex concluſiones. Prima eſt. Solus ſacerdos de iure poteſt ſolemniter baptizare, ſed ſecũdum legem communem à Deo inſtitutam poteſt de facto quælibet humana perſona habens vſum rationis baptizare. Prima pars patet, quia ſolis ſacerdotibus commiſſa eſt de iure ſolẽnis diſpenſatio ſacramentorum tãquam miniſtris Chriſti, ad quos pertinet aliquos aſcribere ad familiam Chriſti. Secũda pars probatur, quia baptiſmus eſt ſacramentum maxime neceſſitatis: ideo non fuit conueniens, vt arctaretur poteſtas baptizandi ad perſonas determinatas, aut ad aliquem ſpecialem ſtatũ, immo conueniens eſt, vt quicunque habens vſum rationis, & potens abluere, & verba ſacramentalia proferre baptizare poſſit. Secunda concluſio. In baptiſmo non ſufficit intentio habitualis, nec neceſſario requiritur intentio actualis, ſed ſufficit virtualis. Prima pars patet, quia actus baptizandi eſt actus humanus, requirens aliquãdo vſum, vel actum rationis in baptizante. Secunda pars patet, quia Deus non obligauit miniſtrãtem ad non diſtrahi in actu baptizandi, ſicut nec in aliis ſacramentis. Hoc enim non eſt omnino in poteſtate hominis. Tertia pars ſatis ſequitur ex duabus primis, quia certũ eſt, quòd requiritur intentio in miniſtro, ſic videlicet, quòd intendat facere id, quod facit Eccleſia ſiue credat Eccleſiam aliquid facere, ſiue non, & non ſufficit habitualis, nec ſequitur actualis, ergo ſufficit virtualis. Tertia concluſio. Oportet verba ſimul proferri cum ablutione, vel ſimultate totali, vel partiali. patet, quia ſecundum Auguſtinum oportet verbum accedere ad elementum, & ſic eſt ſacramentum. Quarta concluſio. Nullus poteſt ſeipſum baptizare. Ratio huius eſt inſtitutio Chriſti, & hoc inſinuauit Matth. vlt. Baptizãtes (inquit) eos in alia perſona. Non enim dixit baptizãtes vos. Et ratio huius eſt, quia in baptiſmo contrahitur co- *Matth. vlt.*

gnatio ſpiritualis, quia baptizãs efficitur pater ſpiritualis baptizati. Nullus autẽ poteſt eſſe pater ſuiipſius. Quinta concluſio. Vnus poteſt plures baptizare proferẽdo verba, & aſpergendo illos aqua, licet non, niſi occurrẽte neceſſitate, hoc fieri debeat, quòd hoc poſſit fieri videtur, quia probabile eſt, quòd Apoſtoli plures ſimul baptizabant, quia aliquando tria milia in die, ſicut in die Pentecoſtes, neque oportet ſemper exprimi ad neceſſitatem baptiſmi perſona baptizati in ſingulari, dicendo: Ego baptizo te, ſed in caſu neceſſitatis poſſunt plures exprimi in plurali, ceſſante tamen neceſſitate, debet ſeruari forma Eccleſiæ, dicendo: Ego baptizo te, & baptizando ſingularem perſonam. Sexta concluſio. Poſſunt eundem plures baptizare quilibet dicendo verba, & abluendo, hoc videtur probabile. Tum, quia ſecundum dominum Innoc. de offic. miſſæ, plures ſacerdotes poſſunt ſimul eandem hoſtiam conſecrare, ſicut conſecrante Papa ſimul conſecrant omnes Epiſcopi, & præſbyteri cardinales ſibi aſtãtes. Tum, quia ſi vnus proferret verba, & ablueret cum intentione baptizandi ipſe baptizaret, ergo pari ratione quilibet, quia non videtur, quòd vnus impediat aliũ. Et tunc poſſet dici, quòd materialiter eſſent ibi plures baptiſmi, licet vnus tantùm formaliter, quia in omnibus iſtis fundatur tãtùm vnus reſpectus rationis, qui eſt ſignum ad gratiam ſignatam. Vnde patet, quòd idem non eſt pluries baptizatus. Et ſi inſtetur, quòd eiuſdem effectus non poſſunt eſſe plures cauſæ totales in eodem ordine. Dicẽdum, quòd licet hoc ſit verum de cauſis, quę ſunt realiter, & propriè cauſæ, non tamen de cauſis miniſtralibus. Tales enim poſſunt eſſe plures eiuſdem effectus ſecundum beneplacitum Dei inſtituentis. Ad primum argumentũ dicendum, quòd non eſt ſimile, quia euchariſtia non eſt ſacramentum tantæ neceſſitatis, quantę baptiſmus. Ad ſecundum neganda eſt maior: actus enim exterior requiritur ex inſtitutione Chriſti, non ſic autem interior, quia facilius diſtrahitur baptizans ab actu interiori, quàm ab exteriori. Non ergo requiritur, quòd actu inſit, ſed ſufficit, quòd aliquãdo infuerit & virtualiter inſit. Ad tertium dicẽdum, quòd non eſt ſimile. Datio enim, & manducatio euchariſtiæ non eſt ſacramentum, ſed ſacramentalis.

Scotus 4.d.6.q.9. Thom.3.p.q.63 art.3. Durand.4.d.4.q.1.

QVÆSTIO XII.

DVodecimo quæritur. Vtrum in baptiſmo imprimatur caracter. Arguitur, quòd non, quia circuncisio non impreſſit caracterem, ergo nec baptiſmus. Cõtra. Omne ſacramentum non iterabile imprimit caracterem, ſed baptiſmus eſt huiuſmodi, igitur. Primo notandum, quod ſicut dicit Scotus transferendo verbum ex verbo caracter idem ſignificat, quod figura. Sed in propoſito nomine caracteris intelligũt Theologi communiter quoddam ſpirituale impreſſum ſuſcipienti ſacramentum non iterabile. Et habet multas proprietates. Primo enim caracter eſt forma aſſimilatiua alteri habẽti. Secundo eſt forma diſtinctiua à non habente, & iſtæ duæ ſunt communes omni formæ, vel figuræ. Tertio, caracter eſt ſignum rememoratiuum ſuſceptionis ſacramenti. Quarto eſt ſignum conformatiuum Deo. Quinto eſt ſignum obligationis ipſius recipientis ad obſeruãtiam legis, cuius eſt illud ſacramentum, in quo imprimitur caracter. Sexto eſt indelebilis. Secundo notandum, quod ſicut dicit Scot. vbi ſuprà, licet caracterẽ in eſſe animæ, probari non poſſit per rationem naturalem, neque etiam ex creditis manifeſtis, ſiue quæ ſunt explicitæ de ſubſtantia fidei. Poteſt tamẽ poni, quia non repugnat animæ talem habere formam. Neceſſitas autem ponendi caracterem eſt propter Eccleſiæ ſolam auctoritatẽ, habetur enim extra de hæreticis. cap. Ad abolendam. Sentiendum eſt de ſacramentis Eccleſiæ, ſicut Romana ſentit Eccleſia. Romana autẽ Eccleſia videtur ſentire caracterem imprimi animæ in baptiſmo, ſicut dic Inno. 3. extra de baptiſmo, & eius effect. c. Maiores. Qui fictè accedit ab baptiſmũ caracterẽ ſuſcepit chriſtianitatis impreſſum. Planũ eſt autem, ꝙ talis gratiam non ſuſcipit. Et ibidẽ in fine. Tunc caracterem imprimit ſacramentalis operatio, cum obicem voluntatis contrariæ non inuenit obſiſtentem. Tertio notandum, 4.d.6.q.9.

quòd aliqui dixerunt quemadmodum Thomas, quòd caracter eſt forma abſoluta, quòd probant, quia acquiritur per aliquam ſui mutationem, ſed mutatio non terminatur, niſi ad aliquid abſolutum, nec poteſt dici, quòd mutatio illa terminetur ad gratiam, quia baptizatur aliquis, qui non accipit gratiam, ſed tantum caracterem. Item caracter eſt fundamentum multarum relationum realiũ, puta aſſimilationis diſtinctionis, & huiuſmodi, ſed relatio non eſt fundamentum relationis, tunc ei eſſet proceſſus in infinitum. Item relatio non eſt principium agendi, vel patiendi, ſed caracter eſt poteſtas, & principium agẽdi, vel recipiendi aliquid in Eccleſia, puta conuenienter miniſtrandi, vel recipiendi aliqua ſacramenta. Sed iſtæ rationes non cogunt. Poteſt enim ad eas reſponderi ſecundum Scotum. Primo ad primam, quod ad reſpectum intrinſecus aduenientem non eſt mutatio primo, ſed ſolum pręſuppoſita mutatione in ſubiecto, vel extremo penes aliquid abſolutum, ſed ad reſpectum extrinſecus aduenientem poteſt eſſe mutatio primo. Ad ſecundam dici poteſt, quòd vna relatio realis bene eſt fundamentum alterius, ſicut ſuper vnam relationem fundatur ſimilitudo ad aliam eiuſdẽ ſpeciei, nec ſequitur ex hoc proceſſus in infinitum, quia aliqua eſt relatio vltima, in qua non poteſt fundari alia relatio realis. De relationibus tamen rationis bene concedendum eſt, quòd ibi poteſt eſſe proceſſus in infinitum, quia quælibet relatio, ſiue realis, ſiue rationis, poteſt vlterius fundare aliam rationis. Ad tertiã dicendum, quòd caracter, propriè loquendo, non eſt potentia actiua, vel paſſiua, quia ſine caractere abſolutè loquendo, poſſet habens caracterem agere, vel recipere quicquid agit, vel recipit, ſed pro tanto dicitur poteſtas, quia habens ipſum ex ordinatione diuina eſt idoneus ad miniſtrandum aliquid, vel ſuſcipiendum. Et de tali poteſtate non oportet, quòd ſit forma abſoluta, ſicut patet etiã in rebus humanis. Officialis enim poteſtatem habet exequendi officium ſententiando, & tamen nullam formam ex hoc recipit abſolutam, immo nec aliquam formam realem, ſed ſolummodo voluntas inſtituentis. Non obſtantibus igitur iſtis rationibus poteſt poni, vt dicit Scotus, caracterem eſſe tantummodo reſpectum extrinſecus

aduenientem ipſi animæ à Deo immediatè in ſuſceptione ſacramenti non iterabilis: ſic enim ponendo ſaluantur omnes conditiones, quæ communiter attribuuntur caracteri. Sed tamen dubium eſt quomodo poſſunt caracteres diuerſorum ſacramentorum ab inuicem diſtingui. Ad quod dicit ipſe Scotus, quòd ſicut ponendo caracterem formam abſolutam dicerentur diſtingui caracteres ſeipſiſ formaliter, ita ponendo ipſum eſſe reſpectum, licet ab aliquo extrinſeco diſtingui poſſint extrinſecè, tamen formaliter ſeipſis diſtinguuntur. Et ſi quæras quare ergo ſunt tantum tres caracteres? Patet ſicut dicit ipſe Scotus in politiis mundanis. Nullus enim habet determinatum gradum in familia regis, quia comedit, vel bibit, nec quia poſt offenſam Domini reconſiliatur ſibi, nec quia multiplicat perſonas in illa politia. Nam actus iſti cõmuniter ineſſe poſſunt omnibus in quocunque ſtatu. Sed alium gradum habet aliquis quando recipitur in familia domini. Alium quando vlterius proficit, & conſtituitur miles ad defendendam rempublicam. Alium quãdo conſtituitur vt ſupremus ſub domino ad conſtituendum alios in gradibus determinatis. Sic in propoſito tria ſacramenta, ſcilicet euchariſtia ad nutritionem ſpiritualem, matrimonium ad procreationem corporalem, pœnitentia ad reconciliationem, in nullo certo gradu conſtituunt in Eccleſia. Sed primus gradus in Eccleſia, & quidem vniuerſaliſſimus eſt recipi in familiam Chriſti, quod fit in baptiſmo. Secundus ſpecialis gradus conſtituit militem ad defenſionem fidei chriſtianæ, quod fit in confirmatione. Tertius conſtituit patrem, & paſtorem ad introducendũ alios in Eccleſia, quod fit in ordine. Et ſicut in politia mundana non cõgruit illas tres dignitates iterari, ita tria prædicta ſacramenta iterari non licet, ſiue decet. Quarto notãdum ſecundum Scotum vbi ſupra, quòd ad quæſtionem factam dici poteſt, quòd ſicut non poteſt probari aliquam formam realem imprimi in ſuſceptione baptiſmi aliam à gratia, & virtutibus, neque per rationem naturalem, neque per rationem euidentem ex creditis manifeſtis. Ita probari non poteſt caracterem ſi ponatur forma realis eſſe formam realem abſolutã, vel reſpectiuam, quia vtrunque ſaluari poteſt. Si autem ponatur reſpectus

realis, dicendum eſt, quòd ſit reſpectus extrinſecus adueniens. Si autem ponatur forma abſoluta, neceſſe eſt dicere, quòd pertinet ad genus qualitatis, & poteſt poni in ſecunda ſpecie, vel etiam in prima. Licet enim in ſecunda ſpecie philoſophus non loquatur, niſi de potentia naturali, exemplificãdo tamen potentia ſupernaturalis, ſiue abſoluta, & accidentalis pertinere, bene poteſt ad illud genus intermedium ſub qualitate cum potentia naturali, ſicut & habitus ſupernaturalis pertinet ad idem genus intermedium, ſicut habitus naturalis. Nec eſt inconueniẽs, quòd habitus ſupernaturalis de difficili mobilis ſit principium agendi, vel reſiſtendi corruptiuo, & ſic habeat rationem potentiæ ſupernaturalis. Quinto notãdum, quòd ſicut dicit Scotus, licet aliqui puta Thom. poſuerint caracterem in eſſentia animæ, quemadmodum & gratiam, tamen probabilius eſt dicere caracterem eſſe in voluntate, ſicut in ſubiecto proximo. Tum, quia diſponit ad gratiam, quæ eſt in voluntate. Tum, quia eſt ſignum obligationis ad obſeruationem legis. Ad voluntatẽ autem præcipuè pertinet obligatio. Sexto notandum, quòd ſecundum Scotum colligi poteſt vna ratio baptiſmi colligens omnia, quæ ſunt ſimpliciter neceſſaria ad rationem baptiſmi. Et hoc dupliciter, vt ipſe dicit. Primo ponendo relationem ſigni, quam importat baptiſmus fundari in ablutione, vt in fundamento totali habente tamen habitudinem ad verba, & alia concomitantia, & ſic ratio baptiſmi poteſt poni talis. Baptiſmus eſt ablutio hominis viatoris actualiter, vel virtualiter conſentientis, vel nunquam vſu liberi arbitrij diſſentientis facta in aqua elementari fluida ab alio, ſimul abluente, & proferente certa verba, actum, & ſuſcipientem cum inuocatione Trinitatis deſignãtia proferente inquam, tam in abluendo, quàm in proferendo intendente facere quod Chriſtus inſtituit faciendum, vel quod intendit facere Eccleſia chriſtiana. Alio modo ponendo relationem, quam importat baptiſmus fundari in ablutione, & verbis tanquam in fundamento totali inſtituto ad ſignificandum vnum effectum, & tunc poteſt poni completa ratio baptiſmi talis. Baptiſmus eſt ſacramentum ablutionis animæ à peccato, conſiſtens in ablutione hominis viatoris aliqualiter conſen-

tientis, vel nunquàm vſi libero arbitrio, factam in aqua elementari fluida cum prolatione verborum, actum, & ſuſcipientem cum inuocatione Trinitatis deſignantium ab alio miniſterialiter, ſimul abluente, & verba illa proferente, & intẽdit facere quod facit Eccleſia chriſtiana. His præmiſſis, ponẽdæ ſunt quinque concluſiones. Prima eſt: In baptiſmo imprimitur caracter, patet ex ſecundo notabili. Item talem congruentiam ponit Scotus, quia congruit receptum in familia Chriſti diſtingui à non recepto per aliquod intrinſecum ſibi, licet enim Chriſtus poſſet diſtinguere ſine tali intrinſeco, tamen perfectior eſt diſtinctio eius & in ſe, & in comparatione ad Eccleſiam militantem, ſcilicet & triumphantem, ſi fiat per aliquam formam intrinſecam manentem, quàm ſi non ſic fiat. Secunda concluſio. Non eſt neceſſe ponere caracterem eſſe formam realem abſolutam, ſed probabiliter dici poteſt illum eſſe formam reſpectiuam, patet ex quarto notabili. Tertia concluſio. Congruum eſt ponere caracterem eſſe formaliter in voluntate, patet ex quinto notabili. Quarta concluſio. Secundum potentiam Dei ordinatam, caracter eſt indelebilis, licet de potentia Dei abſoluta ſit delebilis. Primum patet, quia Deus ordinauit nunquàm delere ipſum ab anima quantuncunque peccatrice, & damnata, non enim eſt incompoſſibilis culpæ. Secundum patet, quia caracter eſt annihilabilis, cum ſit creatura. nihil enim creatum Deus de neceſſitate conſeruat, ſicut nec aliquid de neceſſitate creat. Quinta concluſio. Sacramenta caracterem imprimentia ſunt irreiterabilia, non quia caracterem imprimant, ſed quia Chriſtus ſic inſtituit: patet, quia ſi caracter eſt forma augmentabilis, non videtur quin poſſit ſacramentum reiterari, & caracter augmentari ſicut gratia, vel ſi non eſt forma augmentabilis, quare non poſſent ſimul eſſe in anima plures caracteres eiuſdem rationis? Sed aliter ordinauit Deus ſcilicet, quòd baptiſmus, & cõfirmatio, & ordo ſint irreiterabilia, nec habeant effectum niſi ſemel circa aliquem. Et aſſignatur congruentia de baptiſmo quia eſt in remedium peccati originalis per ſe, quòd non habetur niſi ſemel. Item cum baptiſmus remittat culpam, & pœnam ſi iteraretur daretur hominibus occaſio, & incentiuum

delinquendi. Ad arg. dicendum, quòd concedi poteſt, ꝙ in circuncisione imprimebatur caracter ſicut in baptiſmo, imperfectior tamē quemadmodum gratia circunciſionis differt à gratia baptiſmi. Et tunc ſi ponerentur illi caracteres eiuſdem rationis, tunc in ſuſceptione baptiſmi à circunciſo non imprimeretur nouus caracter, ſed primus perficeretur vel ſi ſint alterius, & alterius rationis poſſent ſimul eſſe in eodem ſubiecto.

Vtrum confirmatio ſit ſacramentum nouæ legis neceſſarium ad ſalutem.

Scot.d.4.7.q.1.2. Thom.3.p.q.72. art.1. Duran. 4. diſt.7. quæſt. 1.

De Confirmatione.

DEINDE quærendum eſt de ſacramento confirmationis. De quo primo quæritur. Vtrum confirmatio ſit ſacramentum nouæ legis neceſſarium ad ſalutem. Primo arg. quòd non ſit ſacramentū nouæ legis, quia non cōfert gratiam: illa enim gratia aut eſſet eadem cum gratia baptiſmali, & tunc his eadem gratia conferretur. aut alia gratia, & tunc duo accidentia eiuſdem rationis eſſent in eodem ſubiecto. Secundo arg. quòd non ſit neceſſarium ad ſalutem, quia ſine cōfirmatione poteſt baptizatus ſaluari. Contra. quantum ad primum eſt auctoritas magiſtri in 4. diſt.5.7. Et quantum ad ſecundum arg. quia confeſſio fidei ad quam ordinatur confirmatio, eſt neceſſaria ad ſalutem. Primo notandum, quòd ſecun-
q.1.2. dum Scot. in 4.diſtin.7. ponit talem rationem confirmationis. cōfirmatio eſt vnctio hominis viatoris aliqualiter conſentientis, vel libero arbitrio nunquam vſi facta in fronte in figura crucis cum criſmate ſanctificato, & hoc à miniſtro idoneo ſimul cum intētione debita in vnguēte, & certa verba proferente, ſignificans efficaciter ex inſtitutione diuina vnctionem animæ per gratiā roborantem ad confitendum cum fiducia fidem chriſti. Et ſi dicatur, quòd Apoſtoli confirmantes non vtebātur criſmate, nec inungebant, ſed imponebant manus. dicendum, quòd
Apoſtoli

Apoſtoli non confirmabant ſacramentaliter, ſed æquipolenter conferentes ſpiritum ſanctum per impoſitionē manuum: vel, quòd diſpenſationem à Deo habebant illo tempore quod ſufficiebat pro ſigno ſenſibili impoſitio manuum, quia ad eam ſequebātur aliqua ſigna ſenſibilia, vt deſcenſus ſpiritusſancti in ſigno ſenſibili, & donum linguarum, & huiuſmodi. Sed à tempore apoſtolorum ceſſantibus talibus miraculis neceſſarium fuit, & ordinatum à Deo, & ab apoſtolis diuulgatū vt in tali modo, & forma miniſtri confirmarent, licet non habeatur hoc expreſſe in ſcriptura. Secundo notandum, quòd conuenienter inſtitutum eſt, quòd criſma ſit materia remota huius ſacramenti. habet enim ſimilitudinem cum effectu huius ſacramenti. Criſma enim conficitur ex oleo, & balſamo. oleum autem nitorem habet, & ſupereminet liquidis, & eſt materia proxima incendij. per primum ſignificat caſtitatem, vel mundiciam, per alia duo charitatem: per balſamum vero, quòd habet bonum odorem ſignificat bonā famam. Balſamo etiam corpora mortuorum condiuntur ne putrefiant: ideo ſignificat incorruptibilitatem. Per iſtam ergo materiam de oleo, & balſamo iuxta prædicta ſecundum Scot. ſignificatur, quòd confirmatus debet habere mundiciam charitatem: & bonam famam, quia ſine iſtis non eſt multum auctentica cōfeſſio fidei Chriſtianæ. Tertio notandum quòd ſacramētum confirmationis neceſſarium eſt adulto non quidem ſimpliciter, quia baptizatus per ſolum baptiſmum ſaluatur. vt patet de conſe. di.5. ſed ſecundum quid videlicet ad non contemnendū, & pro tempore congruo ſuſcipiendum. Iudicaretur enim contemptus ſi omnimoda oportunitate habita non ſuſciperetur. Et hoc eſt quod dicitur, de conſe. diſtin.5. Omnes fideles poſt baptiſmum, per manuum epiſcoporum impoſitionem ſpiritū ſanctum ſuſcipere debent vt pleni Chriſtiani inueniantur. Vnde extra de ſacra. vnct. dicit gloſa, quòd non eſt plenus Chriſtianus qui contemnit.

His præmiſſis ponendæ ſunt tres cōcluſiones. Prima eſt. Conueniens materia confirmationis eſt criſma. patet ex ſecundo notabili. Secunda concluſio. Loquendo de baptiſmo, & confirmatione per ſe accipiendo quodlibet illorum præciſe: ſecundum illud quod pertinet ad ipſum

baptiſmus eſt nobilius ſacramentum ſimpliciter, & confirmatio ſecundum quid. Prima pars patet. Tum, quia baptiſmus confert maiorem gratiā. Tum quia aperit ianuam. Secunda pars patet. Tum quia ſibi determinat nobiliorem miniſtrum, ſcilicet epiſcopum. Tum, quia nobiliorem habet materiam. Tum etiam, quia conſtituit in gradu altiori, ſcilicet in ſtatu militis, licet non niſi præſupponendo baptiſmum. Tertia concluſio. Sacramentū confirmationis non eſt ſimpliciter neceſſariū ad ſalutem. patet ex tertio notabili. Ad primum argu. dicendū, quòd gratia confirmationis aduenien gratiæ baptiſmali cedit, cum ipſa in vnam perfectiorem gratiam, & auget ipſam, & eſt eiuſdem rationis cum ipſa. Vnde patet, quòd nec duæ gratiæ eiuſdē rationis diſtinctè ſunt ſimul in anima licet hoc non videatur repugnare: nec eadē gratia totaliter his acquiritur. Ad ſecundū, patet ex tertio notabili.

Vtrum ſacramentum confirmationis poßit iterari.

Scot. 4. diſt. 7. quæſt. 4.

SEcundo quæritur. Vtrum ſacramentum confirmationis poſſit iterari. Videtur, quòd ſic, quia morbus contra quem eſt iteratur. Poteſt enim aliquis poſt confirmationem fieri puſillanimis, igitur. Contra. Confirmatio imprimit caracterem. Notādum, quòd confirmatio non poteſt habere effectum ſuum circa eundem ſuſcipientem niſi ſemel, non quia ſit hoc neceſſarium ex eo, quòd imprimit caracterem: ſed quia Chriſtus ſic inſtituit, & eccleſia hoc diuulgauit de conſe. diſtinct. 4. Nobis viſum eſt confirmationem ſicut & baptiſmum iterari minimè debere. Eſt autem ad hoc congruentia vt dicit Scot. quia per iſtud ſacramentum inſtituitur aliquis in gradu determinato eccleſiæ, ſcilicet in gradu bellatoris. Dicit ergo Scot. quòd ſcienter iterans mortaliter peccat non tamen efficitur irregularis, quia non inuenitur in iure irregularitas inflicta iterantibus ipſum ſiue miniſtrando ſiue ſuſcipiendo. Secus eſt de baptiſmo de quo inuenitur bene expreſſum de iure, extra de Apoſtatis ex literarum, quòd debet intelligi de iterante baptiſmum ſcienter, & aduer-

tenter de facto Canoniſtæ tamen dicunt, quòd ſuſcipiens iterato quantumcunque ignorans quòd aliàs fuerit baptizatus incurrit irregularitatem, ſed tamen miniſtrans non incurrit ſi habet ignorantiam facti. Sed dicit Scot. quòd ſicut ignorantia excuſat miniſtrantem ita, & ſuſcipientem. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Sacramentum confirmationis non eſt iterabile, patet ex dictis. Ad argumentum dicendum, quòd morbus vt contra ipſum eſt in medicina non iteratur, licet aliter iterari poſſit.

Vtrum Euchariſtia ſit ſacramentum nouæ legis.

Scot. 4. diſt. 8. qu. 1 Thom. 3 p qu. 73. art. 1. Dura. 4. diſt. 8 quæſt. 1.

De Euchariſtia.

QVÆSTIO PRIMA.

CONſequenter inquirendum, eſt de ſacramento Euchariſtiæ de quo primo quæritur. Vtrum euchariſtia ſit ſacramentum nouæ legis. Argu. quòd non, quia ſacramentum nouæ legis eſt ſignum gratiæ collatæ in eo, ſed euchariſtia non eſt huiuſmodi ſignum, quia manet in altari poſt conſecrationem, & nulli per ipſam datur gratia, ergo. Secundo, ſacramenta nouæ legis efficiunt quòd figurant, non ſic euchariſtia, quia figurat verum corpus Chriſti contineri ſub illis ſpeciebus, ipſæ autem ſpecies, hoc non efficiunt. Tertio. Sacramenta nouæ legis habent certa verba pro forma non ſic euchariſtia, quia verba quæ ſunt forma ſacramenti oportet ſimul eſſe cum ſacramento. verba autem euchariſtiæ non ſunt ſimul cum ea. Tum, quia euchariſtia manet illis verbis non manentibus. Tum, quia dũ verba ſunt in prolatione, euchariſtia non eſt ſed in termino prolationis. Quarto. Dicitur 4. metaphyſicæ. Quòd non vnum ſignificat, nihil ſignificat, ſed euchariſtia non eſt vnum ſacramentum, nec ſignificat vnum ſignificatum. Aliud enim eſt ſignum ſpecies panis quæ ſignificat corpus Chriſti, & aliud ſpecies vini, quæ ſignificat eius ſanguinem. Contra. De conſec. diſt. 2. In

ſacramentorum oblationibus, & loquitur de euchariſtia. Et ibidem. Non oportet in ſacramento domini,&c. Primo notandum, quòd ſecundum Scot. ratio nominis euchariſtiæ talis eſt. Euchariſtia eſt ſacramentum corporis, & ſanguinis Chriſti, veraciter contenti ſub ſpeciebus panis, & vini, poſt conſecrationem factam à ſacerdote ſub certis verbis, cum debita intentione prolatis ex inſtitutione diuina, veraciter ſignificans Chriſti corpus, & ſanguinem, ſub illis ſpeciebus realiter contineri. Pro cuius maiori declaratione notat Scot. in 4. diſt.8. quòd corpus Chriſti poteſt accipi ſtrictè prout tantum includit partes animatas cuiuſmodi non eſt ſanguis, licet ſit in potentia propinqua vt conuertatur in carnem animatã, & ſic corpus eſt aliquid aliud eſſentialiter à ſanguine, & ſic poteſt eſſe aliquid ſignificatum, & per conſequens aliquid eſt huius proprium ſignum. Alio modo poteſt accipi vt includit omnia illa quæ pertinent ad totum corpus organicum ſiue ſint partes animatæ ſiue non, vt humores,& ſpiritus,& huiuſmodi. Et hoc modo ſanguis eſt aliquid corporis. Primo igitur modo accipiendo corpus,licet ipſum & ſanguis ſint diuerſa ſignificata.Primo tamen cõſtituunt vnum ſignificatũ totale quod eſt corpus, ſecundo modo dictum. Et ita ſignũ proprium corporis primo modo, & ſignum propriũ ſanguinis poſſunt eſſe vnum ſignũ, vnitate integritatis non indiuiſibilitatis. Non enim nutrit ſufficienter cibus ſine potu, nec econuerſo. Ex dictis patet quadruplex differentia,& excellentia huius ſacramenti ad alia, quarũ triplex eſt in ſignificando. Prima eſt, quòd eſt ſimpliciterveraciſſimũ in ſignificando,alia em̃ ſacramẽta veraciſſima ſunt quantũ eſt de ſe,ſed tamen quandoq; nõ habent ſuum effectũ ſignificatum propter indiſpoſitionẽ ſuſcipientis. Iſtud autẽ nunquam caret ſuo ſignificato. Secunda eſt, quia quod ſignificat hoc ſacramentũ illud realiter continet: alia vero nõ. Tertia eſt excellentia ſignificati. alia enim ſacramẽta ſignificant gratiã accidentalẽ inhęrentem ſuſcipienti, Iſtud autẽ ſignificat gratiam ſubſiſtentem, ſcilicet verũ Chriſti corpus ibi exiſtẽs. Quarta differentia eſt in modo eſſendi,quia alia ſacramenta cõſiſtunt in vſu, & fieri ita, quòd ibi eſt idẽ ſacramentum, & perceptio ſacramẽti, ſicut baptiſmus & perceptio baptiſ-

quæſt. 1.

mi,nec permanet aliquid quod ſit ſacramentum ceſſante tali vſu ſeu perceptione. Hoc autẽ ſacramẽtum eſt quoddam permanens etiam ante vſum,& hoc congruum erat, quia Chriſtus permanenter voluit eſſe nobiſcũ. Secundo notandum,ꝙ materia conſecrationis corporis Chriſti eſt panis triticeus de farina videlicet triticea,& aqua naturali elementari cõfectus. Et ratio huius pręciſa eſt quia Chriſtus ſic inſtituit. Sed an requiratur, quòd panis ſit fermẽtatus vel azimus. Dicunt Græci, quòd neceſſario oportet panẽ eſſe fermentatum. Vnde etiam tenent quòd Latini non cõficiunt. Dicunt enim,quòd Chriſtus ſic inſtituit.ꝙ probant,quia,Chriſtus ſecundũ ipſos paſſus eſt luna quartadecima vt impleretur figura legis de agno Paſchali qui immolabatur luna quartadecima. Planum autẽ eſt,quòd die præcedente paſſionem, Chriſtus hoc ſacramentum confecit. Tunc autẽ,ſcilicet luna tredecima panis fermẽtatus apud Iudæos erat in vſu. Secundo hoc probãt,quia Ioan.18. dicitur,quòd Iudæi non introierunt in prætoriũ Pilati vt non contaminarentur, ſed manducarent Paſcha. Paſcha autem dicitur, agnus paſchalis,qui debebat manducari luna quartadecima ad veſperam. ergo luna quartadecima traditus eſt Chriſtus Pilato, & per conſequens luna tredecima confecit ſacramẽtum euchariſtiæ. Tertio. Ioan.13. dicitur, Ante diem feſtum Paſchæ,&c. Et quod ſequitur totũ illud eſt de cœna,& inſtitutione euchariſtiæ ſed dies feſtus Paſchæ dicitur dies manducationis agni paſchalis. Quarto, Matth 26. dicitur, quòd Iudæi cõcordauerunt occidere Chriſtũ dicentes. Non in die feſto.qui dies feſtus principalis erat luna decimaquinta. vt patet numeri.28. Sed hæc opinio græcorũ eſt falſa. Vnde cõtra eos primo dicit Scot. quòd Chriſtus paſſus eſt luna decimaquinta: & per conſequens fecit cœnã,& inſtituit ſacramentũ luna quartadecima. Quòd probatur expreſſe per illud Matth.26. vbi dicitur, quòd prima die azimorum quæſierunt diſcipuli. Vbi vis paremus tibi comedere Paſcha? Marci 14. Primo die azimorum quando Paſcha immolabant dixerunt. Quo vis eamus, & paremus, ſcilicet vt manduces Paſcha? Et Lucæ.22. Venit dies azimorum in qua neceſſe erat occidi Paſcha. Ex quibus omnibus patet, quòd prima die azimorum, ſcilicet luna quartade-

Ioan.13. *Matth.26.* *Matth.26.* *Luc.22.*

cima comedit Chriſtus agnum paſchalem, & in craſtino fuit occiſus. Ex quibus apparet, quòd Chriſtus non confecit in fermentato, ſed in azimo. Tunc enim Iudæi azimis vtebantur. Non eſt tamen de neceſſitate ſacramẽti, quòd panis conſecrabilis ſit azimus, ſed abſolutè poteſt eſſe fermentatus. Azimus enim, & fermentatus non differunt ſubſtantialiter ſecundum Anſelmum in ſuo libello de fermentato, & azimo. Et ideo non negamus græcos veraciter conficere, quòd etiam patet, quia tempore Leonis Papæ fuit conſtitutum ad tempus, quòd conficeretur in fermentato. Et hoc ad extinguendum hæreſim Ebionitarum qui dicebant, quòd neceſſarium erat Chriſtianos iudaizare, & per conſequens Paſcha ſuum in azimo conficere ſicut fecerunt Iudæi. Ceſſante vero illa hęreſi, rediit eccleſia occidentalis ad primam conſuetudinem, quæ eſt conformis inſtitutioni Chriſti, & promulgationi factæ per eius vicarium Petrum. Non eſt igitur de neceſſitate ſacramenti conficere in azimo: ſed hoc eſt de neceſſitate miniſtri in eccleſia latina. Et fortè etiam grauiter peccant græci qui non ſe conformant eccleſiæ Petri, maximè cum hic habeatur fundamentum ſolidum, quia ſic Chriſtus inſtituit hoc ſacramentum celebrãdum, licet non neceſſario, quin aliter fieri poſſet. Ad probationem autem Græcorum ſoluendas, notandum ſecundum Innocentium de officio Miſſæ, parte 3. ca. 4. quòd Paſcha multipliciter accipitur. Vno modo pro ſolemnitate azimorum, quæ erat Luna 15. primi menſis. Secundo modo pro die in cuius veſperè comedebatur agnus paſchalis Luna videlicet 14. Tertio pro hora determinata immolationis agni. Quarto pro ipſo agno, qui immolabatur. Quinto pro panibus azimis, qui comedebantur per totum tempus ſolemnitatis azimorum. Ad primum ergo, ſcilicet ad figuram de agno paſchali, qui immolabatur Luna 14. & figurabat Chriſtum. Dicendum, quòd non fuit figura mortis Chriſti quantum ad tempus determinatum occiſionis agni, licet bene quantum ad occiſionem. Vel dicendum, quòd illa fuit figura immolationis Chriſti in ſacramento altaris, quod fuit inſtitutum Luna xiiij. Ad ſecundum dicendum, quòd Iohannes decima octaua, accipitur Paſcha non pro agno paſchali: ſed pro

pane azimo. Ad tertium dicendum, quòd ibi ſumitur paſcha non pro die immolationis agni, ſed pro die ſolemnitatis, quæ erat Luna xv. Ad quartum dicendum, quòd iudæi non perfecerunt ſicut concordauerant quantum ad tempus, vel diem: ſed in die feſto Luna xv. De materia autem conſecrationis ipſius ſanguinis dicendum, quòd eſt vinum naturale de vite, & nullum aliud. Et principalis ratio eſt, quia Chriſtus ſic inſtituit: bona autem congruentia eſt, vt dicit Scot. quia ſecunda pars principalis nutritionis, id eſt potius principaliter conſiſtit in vino, vt in potu principali, vt habetur de conſec. diſt. ij. Vinum autem debet eſſe expreſſum de vua, quia quandiu liquor eſt in vua magis habet rationem comeſtibilis, quàm potabilis. Huic autem vino apponere aquam non eſt neceſſariũ ſimpliciter de neceſſitate ſacramenti, quia etiam quando appoſita eſt, non conuertitur in ſanguinem, niſi prius ſit conuerſa in vinum. Et ideo modica aqua eſt ponenda. Græci autem non apponunt aquam, vt dicit in no. parte. iij. Eſt tamen aqua de neceſſitate miniſtri propter præceptum Romanæ Eccleſiæ. Vnde etiam Chriſtus vinum cui mixta aqua fuit conſecrauit; iuxta illud Damaſc. in. iiij. Chriſtus calicem ex vino & aqua tradidit diſcipulis, &c. Congruentia autem eſt propter miſterium, vt ſignificetur populus vniri Chriſto, vt patet de conſecratione, diſtinctione ſecunda. Cum omne. Tertio notandum ſecundum. Scotum, quòd nulla verba ſunt forma euchariſtiæ, ſed verba aliqua dicuntur forma conſecrationis euchariſtiæ. Sunt autem duæ cõſecrationes partiales, & vna totalis vnitate integritatis, nõ indiuiſibilitatis. Sũt ergo diſtinctæ formæ partiales, quarum etiam vna eſt efficax, ſiue alia. Verba autem conſecrationis corporis ſunt quatuor, videlicet, hoc eſt corpus meum. Coniunctio enim non eſt de eſſentia formæ, ſed ponitur ad continuandum, ne verba quæ ſunt de forma, proferantur ſine præcedentibus. Hæc enim verba ſine præcedentibus prolata ex vi propria non ſignificarent corpus Chriſti ibi contineri, immo de vi ſermonis ſignificaretur corpus loquentis ibi contineri. Verba autem ſacramentalia ex vi verborũ debent ſignificare illud quod efficitur ex vi verborũ ſacramenti. Licet ergo illa præcedentia verba non pertineant

4. d. 8.

eſſentialiter ad neceſſitatem conſecrationis, ſunt tamen neceſſario præmittenda ex vi ſermonis, vt iſta verba (hoc eſt corpus meum) dicantur in perſona Chriſti. De verbis autem conſecrationis ſanguinis, dubiũ eſt, quia formam qua vtimur, nullus euangeliſtarum recitat. Et Græci alia forma vtuntur dicentes. Hic eſt ſanguis meus, qui pro vobis, & pro multis in remiſſionem peccatorum eſt effuſus. Non eſt tamen dubitãdum, vt dicit Scot. quin forma noſtra ſit certa. Multa enim tradita ſunt eccleſiæ ab Apoſtolis, quæ non ſunt ſcripta in euangelio. Euangeliſtæ enim intendebant narrare rem geſtam, non autem tradere formam conſecrandi. Dicit præter ea Sco. quòd non eſt nobis traditum certitudinaliter omnino quòd ad formam conſecrationis ſanguinis pertineant alia verba pręter iſta (hic eſt enim calix ſanguinis mei) ideo periculoſum eſt hoc aſſerere, de quo ſufficiens auctoritas non habetur. Non eſt autem periculoſum ignorare, quia videtur ignorantia inuincibilis. Ex hoc patet improbatio illius dicti minus diſcreti, quòd videlicet neceſſarium eſt in quolibet ſacramento ſcire præciſe, quę verba ſunt de forma ad hoc, vt quis conferat ſacramentum: hoc enim eſt manifeſte falſum, non ſolum in propoſito, ſed etiã in baptiſmo, & pœnitentia, & ſacramento ordinis. Certum eſt itaque, quòd ſacerdos intendens facere, quod facit eccleſia, legens diſtinctè verba canonis à principio vſque ad finem, vere conficit. Secura ergo eſt ſimplicitas proferre iſta verba ea intentione, qua Chriſtus ea inſtituit eſſe proferẽda, videlicet, quæ ex Chriſti inſtitutione ſunt de forma, vt de forma, & quæ ad reuerentiam, vt ad reuerentiã. Certum eſt tamen, quod illa verba (hæc quotieſcunque feceritis) non ſunt de neceſſitate conſecrationis. Tum quia non ſunt de neceſſitate in cõſecratione corporis, nec ponuntur ibi, ergo neque ſanguinis, Tum quia Chriſtus illis verbis dedit Apoſtolis poteſtatem conficiendi. Tum quia ibi datur præceptum de vſu conſecrationis. Præceptum autem de vſu conſecrationis non eſt forma conſecrationis. Sed dubium eſt de illis verbis (noui & æterni, &c.) vſque illuc (hæc quotieſcunque, &c.) Si ergo quæras, ſi ante omnia verba prolata contingeret ſacerdotem mori, nũquid habendus eſt ſanguis, vt vere conſecratus? Dicit Sco. quod

in hoc caſu, & ſimiliter ſi ſacerdos proferret hæc verba (hoc eſt corpus meum) non prædicens verba præmiſſa, non eſt adorandum niſi ſub conditione, ſi eſt vere cõſecratum. Nec imminet periculum ſacerdotis, ſi non iteretur conſecratio, nec abſolute, nec ſub conditione, ſed ſacerdos poſt communionem ſuam in miſſa ſua poteſt illã recipere materiam ſub intentione conditionata. Quarto notandum, quòd ſicut di. Sco. vbi ſuprà Sacerdos profert illa verba quaſi materialiter, quia recitat ea ſicut à Chriſto dicta. Pro cuius declaratione notanda ſunt ſecundum ipſum Scotum multa præambula. Primum eſt, quòd conceptus, qui cauſatur per orationem prolatam, non habetur per eam, niſi in vltimo inſtanti prolationis totius orationis, patet, quia ante illud inſtans non habetur conceptus omnium partium orationis. Secundum eſt. Non in eodem inſtanti prolationis, vel tempore cauſari conceptum in audiente per orationem prolatam, & veritatem illius conceptus intelligi: patet, quia ſi dicam (Deus creauit mundum) conceptus huius orationis cauſatur in vltimo inſtanti, & tamen veritas eius, ſiue vnio illorum extremorum intelligitur pro primo inſtanti temporis. Non eſt igitur idem dicere in quo inſtanti concipitur oratio, & pro quo. Tertium eſt pro illo inſtanti denotantur extrema vniri, quod ſignatur per verbum copulans extrema: nihil enim aliud eſt ibi, quod ſignificet tẽpus. Quartum eſt verbum cuiuſcunque temporis poteſt ſignare tempus, vel inſtans: patet, quia alioquin nõ poſſet exprimi conceptus de vnione præſenti præterita, & futura: quandoque enim talis vnio non poteſt eſſe niſi in inſtanti, & quandoque non eſt niſi in tempore. Poteſt ergo dici, quòd totus intellectus complexionis, ſiue propoſitionis intelligitur pro vltimo inſtanti prolationis, & pro illo demonſtrat illud, quod tunc eſt ſub iſtis accidentibus, videlicet hoc ſingulare ens, vel ſingularem ſubſtantiam. Verum eſt autem, quòd illud eſt corpus Chriſti, nec propter hoc erit ſenſus propoſitioni (corpus meum eſt corpus meum) immo iſta (hoc eſt corpus meum) poteſt eſſe conuerſiua, ſiue effectiua, quia ſignificatiue agit pro illo inſtanti, pro quo conuertens realiter agit, non ſic autem eſt de alia. Eſt itaque ſenſus

(hoc eſt corpus meum) id eſt hæc ſubſtantia eſt corpus meum, nec eſt oratio illa effectiua, quod hæc ſubſtãtia ſit corpus Chriſti, ſed quia hæc ſubſtantia, quæ eſt corpus Chriſti ſit hic, vel ꝙ ſubſtantia panis conuerſa eſt in corpus Chriſti. Quinto notandũ, quod ſicut dicit ipſe Sco. vbi ſupra, qualitercũque logicus ſoluet iſtam propoſitionẽ eſſe veram, ſecundũ prædicta, tamen non eſt oratio ſacramentalis, vt vera: ſed vt tale ſignum ſenſibile inſtitutum à Deo præcedens forte tempore, & ad minus naturaliter ſuam veritatẽ. Non eſt ergo oratio illa conuerſiua, neque vt vera, neque vt falſa: ſed vt neutra, & prior veritate ſua. Iſta autem prioritas ſic patet, quia omne fundamentum prius eſt naturaliter relatione accidentali, ſed propoſitio, ſeu conceptus eſt fundamẽtum reſpectu veritatis, quæ eſt relatio accidentalis, quia poteſt ineſſe, & non ineſſe, ſicut poteſt eſſe conformis, & difformis rei. Tenendum eſt ergo pro certo, quòd illa oratio, vt ſignum vocale, & vt in fieri, eſt ſignum efficax, reſpectu conſecrationis, quia eſt diſpoſitio prçuia, cui Deus ex pacto aſſiſtit ad cauſandum effectum efficaciter in termino: ſufficiat itaque miniſtro proferre orationem illam eo modo, quo Chriſtus inſtituit eam proferendam. Si autem quærat aliquis, quare in conſecratione ſanguinis ponitur calix. Dicit Scot. quòd ideo hoc ſit, quia conſecratur ſanguinis in ratione potus: liquor autem non habet rationem potus, niſi vt in vaſe. His præmiſſis, ponenda eſt talis cõcluſio. Euchariſtia eſt ſacramẽtum nouæ legis, cuius materia eſt panis triticeus, & naturale vinum de vite, patet ex dictis. Ad primum ar. dicendum, quòd Euchariſtia eſt ſignum gratiæ ſubſiſtentis. Ad ſecundum di. quòd maior eſt intelligenda, prout efficere idem eſt, quòd efficaciter ſignare, & nõ proprie. Ad tertium dicẽdum, quòd licet Euchariſtia non habeat verba pro forma, tamen eius conſecratio habet aliquam formam verborum, quæ poſſunt dici verba ſacramẽtalia, quia ad ſacramentum pertinent tanquam forma conſecrationis eius, quæ conſecratio eſt inceptio ſacramentalis. Ad quartum patet ſolutio ex primo notabili.

Vtrum corpus Chriſti ſit ſub ſpecie panis, & vini.

Scot.4.d.10 q.1. Tho.3.p.q.75 ar.1. Dur.4.d.10.q 1.

SEcundo quæritur. Vtrum corpus Chriſti ſit realiter,& veraciter præſens ſub ſpecie panis facta conſecratione? Et eodum modo poteſt quæri, de ſanguine ſub ſpecie vini. Arguitur, quòd non, quia maius non poteſt contineri à minori:ſed ſpecies eſt minor, quàm corpus, igitur.Secundo. Impoſſibile eſt aliquid contineri ſub aliquo de nouo, niſi facta mutatione aqua in continente, vel in contento: ſed nulla ibi fit mutatio, quæ valeat ad propoſitum,nec in ſpecie, quia ſolum per conſecrationẽ fit ſine ſubiecto:nec in corpore Chriſti,quod non mutat locum ſuum in cœlo. Tertio. Aut corpus Chriſti ſub illa ſpecie eſt quantum,vel non quãtum.Non poteſt eſſe non quantum,quia cum ſit quantum in cœlo,ſimul eſſet quantum, & non quantum. Nec poteſt eſſe quantum, quia non eſt ibi modo quantitatiuo:modo enim quantitatiuo non poteſt eſſe maius in minori. Quarto. Aut ibi pars corporis eſt extra partem,aut non:ſi ſic, ergo non eſſent omnes partes ſimul ſub eadem parte hoſtiæ. Si autem non ſit pars extra partem, ergo non eſt ibi quantum. Quinto. Si corpus Chriſti ſimul eſt ſub plurimis hoſtiis, ſequitur, quòd plures hoſtiæ ſunt ſimul, quod eſt falſum. Contra Matth. xxvj. & Luc. xxij. dicit Chriſtus, hoc eſt corpus meum. Primo notandum, quòd aliquid dicitur eſſe in loco proprie,videlicet quod continetur à loco. Aliquid vero non ſic proprie, quia videlicet non continetur à loco ſicut Deus, cœlum, & anima. Poteſt itaque aliquid eſſe in loco præſentialiter tantum, ſicut Deus, & aliquid præſentialiter, & diffinitiue,quod videlicet,ita eſt in vno loco, quòd non in alio. Aliquid vero eſt in loco præſentialiter diffinitiue,& circunſcriptiue, quod videlicet coextenditur, & commenſuratur loco. Ad quodlibet autem iſtorum vbi poteſt mutatio aliqua terminari nullo abſoluto adueniente nec in ſubiecto mutato, nec in extremo terminatiuo talis habitudinis. Et quodlibet iſtorũ, vbi eſt de prædicamento,ſibi & per conſequens reſpectus extrinſecus adueniens. Secundo notandum, ꝙ ſicut dicit Sco. aliquod quantum poteſt intelligi habere duplicem

poſitionem. Vnam, quæ eſt differentia quantitatis, & eſt poſitio partium in toto partium inquam quãtitatiuarum in tota quantitate, & ſecundum hanc poſitionẽ dicimus, quòd vna pars quãtitatis eſt extra aliam. Alia eſt poſitio, quæ eſt diſtinctum prædicamentum, quod dicitur Situs: & eſt poſitio partium quãti in loco, vel in partibus loci, ſecundum quam vna dicitur eſſe in alio ſitu, quàm alia: & iſta poſitio eſt reſpectus extrinſecus aduenìens: ſecũdum ergo primam poſitionem partes ordinantur in toto, & ſecundum aliam in loco. Tertio notandum, quòd vna eſt opinio, videlicet beati Thom. & aliorum multorũ, quòd Deus nõ poſſet facere corpus ſuum præſens ſacramentaliter ſub ſpecie panis, niſi conuerteretur ſubſtantia panis in ipſum. Vnde dicunt conuerſionem eſſe præciſam rationem talis præſentiæ aliàs fruſtrà poneretur talis conuerſio, quia fruſtrà fit per plura, quod æquè bene, aut melius fieri poteſt per pauciora. Sed contra hoc arguitur ſecundum Scotum, quia reſpectus extrinſecus adueniens, poteſt poni poſito fundamento, & termino, & agente applicante vnũ alteri ſine quocunque alio: ſed hic ſine conuerſione poteſt poni fundamentum, ſcilicet corpus Chriſti, & terminus, puta ſpecies, & agens applicans, ſcilicet Deus potens cauſare talem reſpectum. Item cõuerſio ſubſtãtiæ panis, & acquiſitio præſentiæ corporis Chriſti ſunt duæ mutationes, habentes duos per ſe terminos eſſentialiter diſtinctos, quorum vnus eſt prior natura alia. Terminus enim primæ eſt ſubſtantia corporis Chriſti, terminus autem ſecundæ eſt præſentia eius ſub ſpecie: igitur. Item nõ eſt minus poſſibile Deo facere quantitatẽ panis cum corpore Chriſti, manente quãtitate cum ſuo modo naturali, quàm ſine ſuo modo naturali: immo videtur facilius primum, quàm ſecundum: ſed Deus poteſt facere corpus Chriſti præſens quantitati panis manẽtis ſine ſuo modo naturali, ſcilicet ſine inhærẽtia ad ſubiectum, ergo etiam cum ſuo modo naturali, & per conſequẽs ſine conuerſione panis. Dicendum ergo, quòd abſolutè loquẽdo, poſſibile eſt corpus Chriſti eſſe præſens ſpeciei panis ſacramẽtaliter ſine conuerſione panis in ipſum, nec tamen fruſtrà ponitur conuerſio panis. Ex ordinatione enim diuina ponitur, vt ſit aliquid præuium, ſicut etiam Deus

poſſet cauſare gratiam ſine ſacramēto, nec tamen fruſtrà ponitur ſacramentum. Patet itaque,quòd talis præſentia corporis Chriſti poteſt eſſe ſine conuerſione panis, & econtra poteſt eſſe cōuerſio panis abſque præſentia corporis Chriſti,quia conuerſio non terminatur ad eſſe præſens corporis Chriſti ſub ſpecie, ſed tantùm ad eſſe corporis Chriſti ſubſtantiale,nec tamen eſt ibi corpus Chriſti abſque mutatione, quæ dici poteſt impropriè localis. Licet enim corpus Chriſti non mutet locum, loquendo de mutatione deperditiua prioris loci, vel vbi in priori loco:puta in cœlo:bene tamen mutatione acquiſitiua alterius vbi:puta ſub ſpecie in altari: quæ quidem ſpecies etiam mutatur aliquali mutatione ad nouam præſentiam realem, reſpectu corporis Chriſti. Quarto notandum, quòd opinio multorum eſt, quòd licet idē corpus poſſit eſſe in pluribus locis ſacramentaliter, vel etiam in vno loco localiter, & in alio ſacramentaliter, & hoc ſicut dicunt per accidens, ſcilicet per conuerſionem alicuius alterius in ipſum:tamen impoſſibile eſt, & implicat cōtradictionem, quod idem corpus ſimul ſit in pluribus locis circunſcriptiuè.Et ad hoc adducunt multas rationes.Prima eſt, quia ſi idem corpus ſimul poſſit eſſe in diuerſis locis,eadem ratione in infinitis,ſi eſſent,quod eſt falſum. Hoc enim eſt ſolius Dei proprium ratione ſuæ immenſitatis. Secunda eſt. Locus circunſcriptiuus, & locatum cōmenſurantur. Tertia eſt, quia ſi eſſet in pluribus locis, eſſet extra terminos proprios, & extra terminos loci ſui, qui ſunt ſimul cum terminis propriis. Quarta eſt. Quæcunque duo vbi circunſcriptiua poſſunt eſſe per ſe termini motus localis de vno in aliud:ergo ſunt incompoſſibilia formaliter. Quinta. Si idem corpus ſit in diuerſis locis circunſcriptiuè,oportet,quod cōfiguretur illis:ergo idem corpus figurabitur ſimul diuerſis figuris, quod eſt impoſſibile. Sexta. Si ſic: ſequeretur, quod idem corpus poſſet ſimul mutari ſurſum,& deorſum,& ſic ſibi ineſſent vbi contraria. Septima. Si poſſet idem alimentum eſſe in pluribus locis, poſſet ſimul ſumi à boue, & aſino, & conuerti in ſubſtātiam ipſorum: & ſic materia eius informari diuerſis formis, quod eſt impoſſibile. Octaua. Si corpus eſt in diuerſis locis,aut in omnib[9], habet eandē formam,

quam habet in vno,aut non: non poteſt dici, quod non, quia ſequeretur contradictio. Et ſi dicatur, quod ſic ſequuntur contradictoria multa. Primo, quia cùm in vno loco poſſit calefieri per ignem iuxta poſitum, & in alio frigefieri per aquam ſibi appoſitam, ſequitur,quod ſimul poterit eſſe calidum,& frigidum, & per conſequens calidum,& non calidum, quia ad contraria ſimul ſequuntur contradictoria. iiij. Metaph. Similiter in vno loco poterit ex intemperie aëris informari,& in alio ex cõuenienti diſpoſitione ſanũ eſſe,& conſequenter in vno loco mori, & in alio viuere. Nona. Impoſſibile eſt idem corpus eſſe diſtans, & propinquum ſibiipſi, quod videretur ſi idem corpus eſſet in diuerſis locis. Decima. Idem temporale non poteſt eſſe in diuerſis temporibus: ergo nec idem locale in diuerſis locis. Sed contra hoc arguitur ſecundum Scotum,non implicat cõtradictionem,plures reſpectus reales diuerſorum vbi circũſcriptiuorum ſimul fundari in corpore ad plura corpora circunſcribentia, quibus ſit realiter præſens circunſcriptiuè. Quamcunque enim rationem contradictionis aſſignaueris, eadem poterit aſſignari de diuerſis reſpectibus præſentiæ realis ad plures ſpecies ſacramentales. Secundo. Non minus poſſibile eſt Deo facere vnum miraculum ſolum, quàm duo, ſed ponendo idem corpus in pluribus locis localiter eſt vnicum miraculum,videlicet idem corpus eſſe in multis locis. ponendo vero corpus Chriſti eſſe ſacramentaliter in locis multis,ſunt duo miracula, vt patet. Tertio. Sicut Deus poteſt conuertere ſubſtantiam panis in ſubſtãtiam corporis Chriſti, ita & quantitatem in quantitatem. Sed hoc facto,ſicut corpus Chriſti eſt in pluribus locis ſacramentaliter,quando ſubſtantia tantùm cõuertitur in ſubſtantiam, ita eſſet corpus Chriſti in pluribus locis localiter,quia quãtitas corporis Chriſti eſſet ibi terminus primus conuerſionis. Dicit ergo Scotus, quod certiſſima maxima eſt,quod Deo eſt poſſibile omne quod non includit euidenter contradictionem,& ad quod non ſequitur neceſſario contradictio, huiuſmodi autem eſt idem corpus eſſe in diuerſis locis localiter, vt patebit ſoluendo rationes.Hoc etiam patet ex intellectu terminorũ. Cùm enim dico idem corpus localiter eſſe in diuerſis locis,

8.c.21.

nihil dico ſupra corpus, niſi quendam reſpectum extrinſecus aduenientẽ fundatum in quanto ad aliud quantum circũſcribens. Talem autem reſpectum plurificari ſuper idem fundamentum ad diuerſos terminos non implicat contradictionem. Verum eſt tamen, quod hoc fieri non poteſt virtute naturæ creatæ non propter incompoſſibilitatem diuerſorum vbi circunſcriptiuorum in eodem corpore locato, ſed quia prætaxatus eſt agenti naturali talis modus agendi, vt non poſſit ponere vnum corpus in aliquo loco, niſi amoueat ipſum ab alio loco priori. Pro ſolutione autem motiuorum alterius opinionis ponit ipſe Scotus tres propoſitiones. Prima eſt. Quæcũque ſunt priora eſſentialiter ipſo vbi, vniformiter inſunt corpori exiſtenti in diuerſis locis, ſiue in vno loco, ita quod variato, vel multiplicato ipſo vbi, non variãtur, neque multiplicantur. Quæ vero ſunt poſteriora ipſo vbi, vel ſimul natura variantur ſecundum varietatem ipſius vbi: patet propoſitio, quia prius eſſentialiter non mutatur propter variationem poſterioris, ſed bene econtra. Secunda propoſitio. Sicut paſſum exiſtens in vno vbi, recipit formam à duobus agentibus ſibi approximatis, ſic ipſum in duobus locis exiſtens patietur ab eiſdem ſibi in illis duobus vbi approximatis, quod maximè eſt intelligendum de paſſione, quæ eſt ad formam abſolutam. Licet etiam concedi poſſit in formis reſpectiuis: eadẽ enim ponitur potentia actiua, & paſſiua, hinc, & inde ſufficienter approximata. Tertia propoſitio. Sicut corpus in vno, vbi exiſtens ſe haberet in ratione actiui ad diuerſa ſibi approximata in illo vbi, ſic ipſum vt exiſtens in duobus vbi, ſe habet ad eadem ſibi in illis vbi approximata. His præmiſſis ad primum motiuum dicendum, quòd ex hoc non ſequeretur immenſitas, vel infinitas corporis ſi eſſet in infinitis locis, non enim virtute propria eſſet in illis, neque neceſſario eſſet ibi poſitis illis locis, quẽadmodum Deus eſt ibi, ſed contingenter. Ad ſecundũ dicẽdum, quòd non oportet locum, & locatum cõmenſurari ſecundum diſcretum, ſiue connumerari, licet oporteat ipſa commenſurari ſecundum continuum. Ad tertium dicendum, quòd non ſequitur, quòd ſit extra terminos proprios, vel extra terminum propriè quantitatis, qua intrinſecè, & formaliter

terminatur, licet exiſtens in vno loco ſit extra terminos alterius loci. Ad quartũ dicendum, quòd diuerſa vbi non ſunt per ſe termini oppoſiti motus, vel mutationis, nec ſunt incompoſſibilia, ſed termini per ſe motus, vel mutationis ſunt affirmatio, & negatio. Vnde bene impoſſibile eſt, quod aliquod corpus habeat aliquod vbi, in vno loco, & moueatur ad illud vbi, vel non habeat ipſum, ſed non eſt impoſſibile, quòd cum hoc ſit in alio loco. Ad quintũ dicendum, quòd ſi figura dicat aliquam formam abſolutam, puta qualitatem in quantitate, argumentũ non concludit, dato etiam, quòd vnius corporis non ſit, niſi vna figura, quia per vnam figuram poteſt cõfigurari pluribus locis ſimilis figuræ. Præterea non apparet contradictio quare idem corpus non poſſit ſimul figurari pluribus figuris, ſiue ſimilibus, ſiue diſſimilibus. Si autem non dicat figura aliquid abſolutum vltra quantitatem, ſed dicat ordinem partium quantitatis, hoc eſt dupliciter, vel in toto, vel in loco. Si in toto, tunc non variatur figura ad variationem vbi, licet vbi varientur. Si autem dicat ordinem partium in loco, ſic oportet figuram variari, quia ſequitur vbi. Ad ſextum dicendum, quòd ſimpliciter loquendo plures mutationes eiuſdem rationis poſſunt eidem ſimul in eſſe aliquando virtute naturæ, ſicut idem aër ſimul illuminatur pluribus illuminationibus ad plura luminaria terminatis. Poſsibile eſt igitur virtute diuina, quòd idem corpus, ſimul moueatur ad plura vbi circunſcriptiua, ſicut eſt quod ſimul mutetur ad plura vbi ſacramẽtalia. Dicendum præterea, quòd moueri ſurſum, & moueri deorſum non ſunt mutationes incompoſsibiles, quia non ſunt ad terminos incompoſsibiles, ſed impoſſibile eſt ſimul mutari mutatione acquiſitiua alicuius loci, & deperditiua eiuſdẽ. Poſſibile eſt tamen idem mutari ſurſum, & deorſum ante & retro. Ad ſeptimum dicendum, quòd argumentum non cõcludit. Idem enim eſſet iudicium de alimento à diuerſis animalibus in diuerſis locis, ſicut in vno loco, tunc enim, vel vna virtus totaliter vinceret aliam, & ſic totum verteret in ſuum corpus, vel eſſent virtutes æquales, & ſic æqualiter cõuerterent de alimẽto. Ad octauũ dicendum, quòd habet in omni loco ſuo formam omnẽ, quam habet in alio. Et cùm dicitur in vno loco poteſt

calefieri,

calefieri,& in alio frigefieri. Dicendum ſi caliditas,& frigiditas non poſſunt ſimul ſtare, per quamcunque potentiam,quòd ſicut in vno loco non poteſt ſimul calefieri & frigefieri,ita nec in diuerſis.diuerſa enim actiua in diuerſis locis circa idem paſſum ſimiliter agerent, ſicut in eodem loco. Dicit tamen Ioannes de Baſſo, quòd non eſt impoſſibile contraria ſimul eſſe virtute diuina, & quòd caliditas,& frigiditas poſſunt ſimul eſſe in eſſe intenſo, ſicut in eſſe remiſſo. Præterea dicendũ dato,ꝙ corpus poneretur in diuerſis locis, iuxta agentia contraria non oporteret ipſum aliquid pati ab ipſis, ſicut nec in vno loco, quia Deus poſſet ſuſpendere actiones illorum agentium. Ad aliud autem inconueniens de ſanitate,& ægritudine dicendum, ſicut de prædictis. Ad aliud vero de morte,& vita dicendum,quod mors eſt priuatio vitæ. Et ambo non poſſunt ineſſe eidem in pluribus locis, ſicut nec in vno loco. Sic igitur oportet dicere eodem modo, ſicut ſi corruptiuum, & conſeruatiuum eſſent præſentia alicui in eodem loco. Ad aliud etiam incõueniens,quod ſolet adduci,videlicet quod in vno loco ſibi poſſet caput abſcindi,& non in alio.Dicendum,quod cùm abſciſio capitis dicat diſcontinuationem partium, ſicut & vulneratio,quod vbicunque haberet caput abſciſum, vel vbique non abſciſum,ſicut in vno loco tantùm. Vnde tempore paſſionis corpus Chriſti in pixide fuiſſet vulneratum eodem vulnere quo in cruce, non tamen prout in pixide, ſed vt cruce,vbi cõuenienter erat ad vulnerationem ſibi infligendam Ad nonum dicendum, quod idem corpus non eſſet diſcontinuum ſi eſſet in pluribus locis,ſicut nec oportet,quod duo corpora continuentur, dato quod ſint in eodem loco.Eſt præterea dicendum,quod non eſt impoſſibile idem eſſe ſibi propinquum, & diſtans, ſicut nec habere plura, vbi in locis diſtantibus, vel propinquis. Ad vltimum dicendum, quod non eſt ſimile, quia plura tempora non poſſunt eſſe ſimul, ſic autem non eſt de locis.Præterea dicendum,quod æquè concludit contra eſſe ſacramentaliter,ſicut contra eſſe localiter. His pręmiſſis, ponendæ ſunt octo cõcluſiones. Prima eſt.Corpus Chriſti verè,& realiter continetur ſub ſpecie panis in ſacramento. Hæc concluſio eſt articulus fidei. Secunda con-

cluſio. Corpus Chriſti non eſt ibi circunſcriptiuè, patet, quia non extenditur,nec commenſuratur ſpeciei,nec loco ſpeciei quantæ. Item corpus Chriſti eſt totum in tota ſpecie, & totum in qualibet parte eius. Tertia concluſio. Corpus non eſt ſub ſpecie diffinitiuè: patet,quia eſſe diffinitiuè eſt ſic eſſe alicubi,quòd nō alibi,ſed corpus Chriſti ſic eſt ſub ſpecie,quòd etiam eſt alibi,ſcilicet in cœlo, igitur. Quarta concluſio. Corpus Chriſti eſt ſub ſpecie præſentialiter: patet, quia realiter præſens eſt ſpeciei. Quinta concluſio.Sic eſt ibi corpus Chriſti, quod partes eius ſunt extra ſe inuicem: patet,quia impoſſibile eſt eſſe quantitatem non habentem partem extra partem . Hæc eſt enim ratio quātitatis continuę, ſed corpus Chriſti eſt ibi cum ſua quantitate: igitur. Item ſi non habet partem extra partem, ſequeretur, quod pars eſſet in parte, & ita oculus eſſet in dorſo,& pari ratione ecōuerſo, & ſic eſſet confuſio maxima. Sexta concluſio.Partes corporis Chriſti non ſunt in partibus hoſtię ſitualiter habentes poſitionem,ſecundo modo per comparationem ad tales partes: patet, quia pars habens ſitum per cōparationem ad partem loci,neceſſario æquatur ſibi,ſed impoſſibile eſt,quod partes corporis Chriſti æquentur partibus hoſtiæ,ſed neceſſario ſunt inæquales:igitur. Patet itaque,quod totum corpus eſt in tota hoſtia , & in qualibet parte quantitatis hoſtiæ:nō eſt autem in linea,vel puncto, vel in ſuperficie propriè,quia iſta non ſunt partes quantitatis hoſtiæ,quæ eſt corporeitas, quia corpus non componitur ex ſuperficiebus, nec ſuperficies ex lineis,nec linea ex punctis. Septima concluſio. Corpus Chriſti non eſt præſens ſpeciei panis virtute cōuerſionis præciſè,patet ex dictis. Octaua cōcluſio. Poſſet corpus Chriſti eſſe in pluribus locis non ſolùm ſacramētaliter,ſed etiam localiter,patet ex dictis. Ad primum argumentum dicēdum, quod maior eſt vera de continentia circunſpectiua, & non de vbi præſentiali. Ad ſecundum dicendum, quod corpus Chriſti eſt ibi per aliquam mutationem in ipſo non deperditiuam, ſed acquiſitiuam,vt patet ex dictis.Ad tertium dicendum,quod corpus Chriſti ſub ſpecie eſt quantum , & eſt ibi modo quantitatiuo , quia ibi habet partem extra partem . Ad quartum patet ex dictis. Ad aliud negatur conſequentia,

8. *Phyſicorū. 8.c.9.*

quia corpus Chriſti non eſt eadem ſimilitate, vel præſentialitate præſens diuerſis ſpeciebus, ſed diuerſis reſpectibus.

Vtrum omnia, quæ conueniunt Chriſto, poſſunt eſſe in ſacramento.

Thom.3 p.quæſt.76.art.1.Dur.4.d.10.q.2.

QVÆSTIO TERTIA.

TErtio quæritur. Vtrum omnia, quæ ſunt, vel conueniunt Chriſto in cœlo, vbi eſt circunſcriptiuè, poſſint eidem conuenire, vel ineſſe in ſacramento. Arguitur quòd non, quia corpori Chriſti in cœlo cõuenit eſſe circunſcriptiuè per rationem quantitatis, ſed in ſacramento non eſt in loco circunſcriptiuè, igitur. Secundo. Si ſic, ſequeretur, quòd in ſacramẽto poſſet ſentire, & intelligere, quod eſt falſum, quia non eſt ibi modo requiſito ad ſentiendum, vel ad intelligendũ aliquid ex ſenſibilibus, quia non eſt ibi dimenſiue, nec in approximatione debita ad ſenſationem. Tertio. Si ſic, ſequeretur, quòd ſub ſacramento poſſet mouere, & moueri, quod non eſt verũ, quia non eſt ibi modo conuenienti ad mouendum. Contra. Niſi ſic, ſequeretur contradictio. Primo notãdum ſecundum Scotum, quòd totus Chriſtus prius potuit eſſe ſub ſacramento, quàm in vtero virginis per incarnationẽ, ita quòd actualis exiſtentia prius ſibi conueniret ſub modo ſacramentali, quàm ſub modo naturali. Patet, quia in hoc nulla includitur contradictio, vnus etiam illorum non dependet ab alio, ideo poteſt indifferenter primo poni ſub quocunque illorum. Vnde etiam Deus poſſet facere corpus Chriſti exiſtere ſub ſacramento tantùm, ita quòd alibi non eſſet modo naturali. Item ſi hoc repugnaret, hoc videretur, quia corpus Chriſti accipit eſſe ſimpliciter per generationem ex ſanguinibus virginis, ſed iſtud non impẽdit, quia potuit corpus Chriſti formari à Deo ante generationem temporalem ex virgine, immediatè producenda ipſum de eadẽ materia, quia materia non fit de nouo in generatione, ergo non oportuit, quòd primũ eſſe ſubſtãtiale haberet per generationẽ, & per cõſequẽ-

prius potuit eſſe ſacramētaliter alicubi, quod naturaliter, & tamen poſtea potuiſſet formari de ſanguinibus virginis Et ita ſimpliciter incepiſſet eſſe ſub modo ſacramentali. Secundo notandū,quod actiones immanentes ſunt omnes operationes ſenſuum , & ſimiliter intelligere & velle,vel nolle,& ſunt omnes entia abſoluta,licet habeant reſpectum aliquem accidētalem ad obiectum, qui manet manente obiecto,& non manet non manēte.His præmiſſis,ponendę ſunt ſedecim concluſiones.Prima eſt.Omnis proprietas habitualis,quæ ineſt Chriſto in cœlo,vel ineſſe,poteſt ineſt ſibi, vel ineſſe poteſt ſub ſacramento, ſiue ſit proprietas abſoluta,ſiue reſpectiua. Patet,quia niſi ſic, ſequeretur cōtradictio,ſcilicet affirmatio,& negatio eiuſdem & eodem ſimul . Item niſi ſic hoc videretur, quia in ſacramēto eſt modo incompoſſibili ad aliquid,quod ſibi conuenit in cœlo,vel econuerſo, ſed eſſe in ſacramento, non eſt incompoſſibile alicui compoſſibili cum eſſe in cœlo,nec econuerſo,quia nec iſta ſunt ſibi inuicem incōpoſſibilia, ſimul enim Chriſtus eſt in cœlo, & in ſacramēto.Secunda cōcluſio.Non eſt neceſſitas ſimpliciter,quòd ſi corpus Chriſti ſub modo naturali habet partes, & proprietates,quòd eaſdē habeat ſub modo ſacramentali,nec etiam ecōuerſo. Primum patet,quia poſt reſurrectionem non erit euchariſtia . Secūdum patet,quia poteſt eſſe corpus Chriſti ſub modo ſacramentali,& non eſſe ſub modo naturali,vt patet ex primo notabili.Tertia concluſio.Aliqua accidentia reſpectiua , licet inſint corpori Chriſti in ſacramento, non tamen vt in ſacramento. Patet,quia ratio eſſendi in ſacramento,non eſt ratio quare ſibi conueniant talia accidentia , nec tales reſpectus ſunt habitudines ad ſacramētum,nec ineſſent corpori Chriſti, ſi tantū eſſet in ſacramēto, ſic enim non ſibi conueniret vbi circunſcriptum,licet poſſet habere accidentia abſoluta,quæ tamen etiam poſſet habere dato,ꝙ non eſſet in ſacramēto,nec etiam in cœlo,ſed extra cœlum. Quarta cōcluſio. Licet corpus Chriſti ſit in ſacramēto cum ſua quantitate, poſſit tamē Deus facere, quòd corpus Chriſti eſſet quantum ſub ſacramēto,& ſua quātitas non eſſet præſens,licet ſubſtātia corporis eſſet præſens.Patet,quia pręſentia ſubſtātiæ hic,& præſentia quātitatis eius ſunt duæ præſentiæ

contingenter ſe habētes inter ſe, & reſpectu tertij quòd eſt corpus Chriſti eſſe quantum. Deus enim poteſt facere quamlibet ſine alia, & econuerſo, nec vna præſupponit aliam, nec eſt cauſa alterius per ſe nec ecōuerſo: & poteſt eſſe corpus Chriſti quantū ſine qualibet iſtarum. Si enim corpus Chriſti eſſet extra cœlum, tamē adhuc eſſet quantum, & neutrū eſſet hic præſens, nec ſubſtantia, nec quantitas: ſimiliter etiam vtrunque poteſt eſſe præſens hic dato, quòd corpus Chriſti non ſit quantū. Si enim ſepararet Deus accidens à ſubiecto manente. Præſentia eius ad ſpeciem patet, quòd ſubſtantia, & quantitas eſſent pręſentes, & tamen corpus Chriſti non eſſet quantum. Quinta concluſio. Omnes ſenſitiuę operationes quæ cōueniūt Chriſto in cœlo, vel conuenire poſſunt electiuè vbi eſt vel eſſe poteſt localiter inſunt ſibi vel ineſſe poſſunt ſub ſacramēto, poteſt iſta concluſio probari ſicut prima. Item potentiæ non debēt ſub ſacramēto carere ſuis perfectionibus actualibus. Sexta cōcluſio. Operationes ſenſitiuę ſenſuum exteriorum particularium nū inſunt ſibi, nec ineſſe poſſunt primo in ſacramento, quòd ſi ſolùm eſſent in ſacramento non ſibi conuenirent. ſed ſibi conueniunt primo naturaliter, vbi eſt circumſcriptiuè. Patet, quia in ſacramento non eſt modo conuenienti ad ſenſationem ſecundum diſpoſitionē ſitus in loco: corpus enim actiuum requirit paſſiuum ſibi approximatum localiter. Septima concluſio. Operationes potentiarum ſenſitiuarum interiorum, & appetitus ſenſitiui poſſunt ſibi ineſſe primo in ſacramento. patet, quia ad tales operationes non requiritur commenſuratio operantis ad locum exteriorē quemadmodum in ſenſatione exteriori. Octauo concluſio. Chriſtus poſſet habere naturaliter ſub ſacramento intellectionem, & volitionem aliquam primo, & naturaliter, & ſecūdario haberet ipſam vt in cœlo. Patet, quia aliquid eſt ſibi præſens vt in ſacramento, quòd non vt in cœlo ſicut ipſe ſpecies ſacramētales. Cognitio autem intuitiua requirit præſentiam primi obiecti quādo fit naturaliter: poſſet igitur anima Chriſti intuitiuè intelligere aliquid primo hic præſens ſibi vt in ſacramento, & non vt in cœlo, & ſimiliter econuerſo aliquid primo vt in cœlo, quòd non vt in ſacramento. Nona concluſio. Quācunque ope-

rationem terminat corpus Chriſti in cœlo exiſtēs: terminat etiam in ſacramento,& econuerſo ita, quòd ſi poteſt videri oculo corporali in cœlo,poteſt videri in ſacramēto. Et hoc ſi videri dicat tantùm terminare viſionē,patet, quia alioquin ſequeretur cōtradictio. Decima concluſio. Nullus viſus corporalis ſiue glorificatus ſiue non poteſt naturaliter percipere corpus Chriſti eſſe in ſacramēto ſicut nec poteſt cognoſcere ipſum abeſſe. Eiuſdē enim potentiæ eſt cognoſcere obiectū abeſſe, & adeſſe. ij.de anima. Viſus percipit lucē,& tenebras: probatur autē concluſio ſic, quia non eſt ibi approximatio ſiue diſpoſitio viſibilis,vt patet ex dictis. Non videtur tamen quare intellectus Angelicus vel intellectus animæ ſeparatæ non poſſit naturaliter intelligere corpus Chriſti eſſe ſub ſacramēto, & intuitiuè videre ſi eſſet ſufficienter approximatus, ſicut etiam naturaliter poſſet cognoſcere vnū Angelum ibidē exiſtentem : verum eſt tamen, quòd intellectuatoris vis, non poteſt naturaliter intelligere, & euidenter corpus Chriſti eſſe ibi,ſicut nec ſenſus percipere : depēdet enim ſua intellectio ex ſenſatis. Vndecima concluſio. Quēcunque motum , vel mutationē Chriſtus , poteſt habere vel elicere in cœlo poteſt habere uel elicere in ſacramento: patet,quia alioquin eſſet cōtradictio. Duodecima concluſio. Loquendo de mutationib⁹ trāſeuntibus corpus Chriſti,licet in ſacramēto moueatur iiſdē quibus in cœlo. Iſtę tamen mutationes nō cōueniūt Chriſto primo vt in ſacramento. Patet, ꝙ tales mutationes naturaliter nō conueniunt Chriſto niſi ſecundū,quòd eſt in loco circūſcriptiuè,quia talis approximatio vel præſentia in loco requiritur neceſſario ad mutari vel moueri corporis ab agente naturali Decimatertia concluſio. Quæcunque mutatio tranſiens vel motus, qui eſt vel ineſſe poteſt Chriſto in cœlo primo,& vt in cœlo poteſt ineſſe ſibi vt in ſacramento virtute diuina,& ſic primo in ſacramento ſola mutatione excepta quæ terminatur ad eſſe in loco circunſcriptiuè, & in aliis quæ neceſſario iſtam præſupponūt. Probatur concluſio,quia corpus Chriſti vt ſub ſacramento dato,ꝙ tantū eſſet ibi habet omnia neceſſaria ad recipiendū vel terminandum omnē talem mutationē vel motū: non enim reſpectu virtutis diuinæ requiritur talis

approximatio circunſcriptiua in loco, & ſitualis qualis requiritur reſpectu agentis naturalis. Ex dictis ſequitur, quòd dato, quòd mota ſpecie moueatur corpus Chriſti, & fiat pręſens alteri loco cui, & ipſa ſpecies ſit præſens: tamen non mouetur à mouente ſpeciẽ, nec per ſe, nec per accidens, ſed à Deo tantum. mouens enim aliquid non propter hoc mouet, nec per ſe nec per accidẽs illud ſuper quo non habet poteſtatem mouendi, quando illud aliud, nec eſt actus moti per ſe, nec pars eius, ſed eſt tantum coaſſiſtens per ſe moto nõ innitens ſibi neceſſitate, ſed mera voluntate alicuius alterius. Decimaquarta concluſio. *Phiſi. 7.* Chriſtus vt in euchariſtia non poteſt vti aliqua potentia actiua corporea vt patet, quia omnis talis potẽtia requirit paſſum approximatum localiter vt patet 7. phyſicorum. Decimaquinta concluſio. Chriſtus in euchariſtia poteſt vti quacunque potentia actiua ſpirituali patet, quia illa non requirit ad actionem, quòd habeat eſſe localiter. Poſſet ergo Chriſtus in euchariſtia illuminare Angelum præſentem. Decimaſexta cõcluſio. Chriſtus in euchariſtia poteſt habere actionem ſpiritualem ex parte principij, corporalem tamen ex parte termini. patet, quia Angelus habet potentiam motiuam ſecundum locum non organizatam quæ poteſt eſſe principium mouendi corpus ſecundum totum, non ſecundum partes, quomodo corpus noſtrum mouetur organicè quæcunque autem anima intellectiua talem potentiam habet. Ad primum arg. dicendum, quòd quãtitas non eſt formalis ratio eſſendi in loco circunſcriptiuæ, ſed eſt ratio fundamentalis. Et vlterius patet, quòd Chriſtus vtrobiq; exiſtens eſt in loco circunſcriptiuè, ſed, vbi circunſcriptiuum non eſt habitudo ad ſacramentum, ſed ad cœlum. Ad alia patet ex dictis.

Vtrum tranſubſtantiatio ſit poſſibilis.

Scot 4. diſt. 11. qu. 1. Thom. 3. p quaeſt. 75. arti. 2. Duran. 4. diſt. 11. qu. 1.

QVarto quæritur. Vtrum ſit poſſibilis tranſubſtantiatio qualis dicitur eſſe tranſubſtantiatio panis in *5. Phyſi. tex. cap. 7.* corpus Chriſti. Arg. quòd nõ, quia mutatio in ſub-

ſtantiam, non eſt niſi generatio vel corruptio ſecundum Philoſo. Secundo, In omni mutatione manet aliquod ſubiectum commune, mutari enim eſt aliquid aliter ſe habere nunc quàm prius,ſed in tranſubſtantiatione nihil commune manet,igitur. Tertio, In omni mutatione termini ſunt incompoſſibiles, ſed termini trāſſubſtantiationis poſſunt eſſe ſimul,igitur. Contra Ambro.de ſacramētis. Et habetur de conſecratione diſt.2. reuera. Non eſt minus dare nouas quàm mutare naturas rebus. Ex quo concluditur, quòd ſicut Deus, poteſt dare nouas naturas rebus quæ prius non erant, ita poteſt mutare naturas earum quæ præerant, & tranſſubſtantiare vnam in aliam: Primo notandum, quòd tranſſubſtantiatio, vt dicit Scot. eſt tranſitio totalis ſubſtātiæ,in ſubſtantiam. Totum autē dicitur,dupliciter. Vno modo dicitur integrum ex partibus. Alio modo ſumitur pro qualibet parte categoricè, & ſyncategoricè. Primo modo dicitur,tranſitio totius in totum quando vni toti ex partibus ſuccedit aliud totum ex partibus. Et hoc modo dicit. Ariſto. primo de generatione,quòd generatio eſt tranſmutatio totius in totum. Non ſic autem eſt in alteratione,quia totum per ſe vnum quod pręceſſit alteratione manet in termino alterationis. Bene ergo dictum eſt in diffinitione tranſſubſtantiationis, quòd eſt tranſitio non totius,ſed totalis ſubſtantiæ in ſubſtantiam. totalis inquàm ſubſtantiæ ſicut termini deſinentis totaliter eſſe in ſubſtantiam ſicut in terminum totaliter incipientem eſſe. Secundo notādum, quòd ſicut dicit Sco. in 4. diſt.xj. propriè loquendo tranſſubſtantiatio non eſt mutatio vt patet ſatis ex primo, & ſecundo argumentis in pede quæſtionis: poteſt tamen dici mutatio extendendo nomē mutationis: ſicut enim ſecundum Philoſophum triplex eſt mutatio ſcilicet de non ſubiecto in ſubiectum, & à ſubiecto in nō ſubiectum, & à ſubiecto in ſubiectum. Et accipitur ibi ſubiectum pro ente poſitiuo, & non ſubiectum pro priuatione eius, ſic poteſt conuerſo extendendo ad mutationem ſupernaturalem diſtingui vt illa quę eſt à non ſubiecto in ſubiectū dicatur creatio: quæ autem à ſubiecto in nō ſubiectum annihilatio. quæ vero à ſubiecto in ſubiectum tranſſubſtantiatio. His præmiſſis ponendæ ſunt quatuor concluſiones Prima eſt.

Phi 5.t.c.7.

Tranſſubſtantiatio eſt poſſibilis virtuti diuinæ, patet quia in poteſtate Dei eſt totale eſſe vel non eſſe ſubſtātię creatæ, ergo in eius poteſtate eſt conuerſio vnius in aliam. Secunda conclu. Tranſſubſtantiatio non eſt poſſibilis, virtuti creatæ. patet, quia nulla creatura poteſt agere ad ſubſtantiam niſi præcedente motu, vel mutatione diſpoſitiua ad terminum illius actionis habendum, vt videtur, ſed ad terminum tranſſubſtantiationis habēdum non requiritur talis diſpoſitio, igitur. Tertia concluſio. Tranſſubſtantiatio non eſt propriè loquendo mutatio patet ex dictis. Et ſi arg. quia omnis tranſitus à contradictorio in contradictorium eſt propriè mutatio. Dicendum, quòd non omnis tranſitus à contradictorio in contradictoriū eſt verè mutatio, immo requiritur, quòd ſit actus alicuius ſubiecti, vel materiæ manentis ſub vtroque termino. Prętεrea dicendum, quòd eſſe, & non eſſe panis non ſunt per ſe termini trāſſubſtantiationis, ſed eſſe panis, vel alterius tranſſubſtantiati, & eſſe termini in quem tranſſubſtantiatur aliquid. Quarta concluſio. Tranſſubſtantiatio ſiue conuerſio eſt eadem eſſentialiter ipſi termino ad quem. Conuerſum enim eſſe poteſt dici dupliciter. Vno modo pro termino à quo conuerſionis, & ſic accipitur communiter. Alio modo pro termino ad quem: & ſic cōuerſum eſſe non eſt niſi eſſe terminans conuerſionem, ſicut dicimus generatum eſſe terminans generationem, & creatū eſſe terminans creationem. Et tunc quantum ad totum illud, quòd eſt poſitiua cōuerſio paſſiua non eſt aliud quā terminus ad quem. Connotat tamen ſecundum impoſitionem nominis terminatio vt deſinētem eſſe terminum à quo de nouo in aliud in quod conuertitur ſicut creatio, & creatum eſſe ſunt idem: tamen creatio connotat non eſſe creati præcedens immediatè. Et ita non dicitur, ſemper res creari. Et ſic non dicitur, ſemper eſſe conuerſio, vel aliquid conuerti quandiu manet illud in quod aliquid cōuertitur, ſed in inſtanti definitionis illius, quòd in aliud conuertitur. Ad primum, & ſecundū arg. patet ex dictis. Ad tertium dicendum, quòd licet termini tranſſubſtantiationis nō ſint incompoſſibiles in eſſendo abſolutè, ſunt tamen ſimpliciter incompoſſibiles circa idem numero.

Vtrum poßit quodlibet ens conuerti in quodcunque.

Scot.4.diſt.11.qu 2. Duran.4.di.11.quæſt.2. Thom. 3.p. quæſt.76. artic.4.

QVinto quæritur. Vtrum poſſit quodlibet ens conuerti in quodcunque. Arg. quòd ſic, etiam creatura in deitatem, quia non repugnat perſonæ diuinæ terminare aliquam actionem realem vt patet in incarnatione cuius terminus erat verbum, ergo à ſimili in propoſito. Contra. Tunc natura diuina poſſet conuerti in aliud, quia termini iſtius mutationis poſſunt mutuo eſſe termini. Notandũ ſecundum Scot. quòd aliquid aliquã-
1.d.36.q.1. do eſt impoſſibile ratione vnica, & aliquid duabus rationibus aut pluribus vt quãtitas nequit eſſe qualitas ex vnica ſua propria ratione. In ente eius tantum conueniunt quantitas vero continua ex duabus, quæ autem ſunt impoſſibilia ex duobus dentur magis impoſsibilia quã quæ ſunt impoſſibilia ex vno. Sic igitur corpus non habet tot impoſſibilitates vt in corpus conuertatur, quot ſunt vt conuertatur in ſpiritum. Et ita vnum dicitur, impoſſibile & reliquum poſſibile non ſimpliciter, ſed reſpectiuè, licet vtrunque ſit poſſibile Deo. Et hoc modo intelligendum eſt, quòd dicit. Aug.7. ſuper Gene. Et Boe.lib. de duabus naturis, quòd nullo modo conuerti poteſt corpus in ſpiritum, nec econuerſo. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Non poteſt creatura conuerti in deitatem, nec econtra, ſed in creaturis conuerti poteſt quodlibet in quodlibet. Primum patet, quia nihil intrinſecum Deo ſubeſt diuinæ potentiæ cũ ſit neceſſe eſſe. Potentia autem diuina non reſpicit pro obiecto niſi poſſibile. Secundum patet, quia vtrum, quòd extremũ in creaturis ſubeſt diuinæ potentiæ, & quantum ad totale eſſe, & quantum ad totale non eſſe. Et ſi inſtetur, quia ſi abſolutum conuertatur in reſpectiuum, tunc reſpectus erit ſine fundamento, & termino. Dicendum, quòd non ſequitur, quia quodcunq; conuertatur in aliud ſemper poſterius habebit ſuum proprium modum exiſtendi, ſicut terminus à quo conuerſionis habuit ante conuerſionem ſuum proprium modum. Ad argu. dicendum, quòd verbum eſſe terminum alicuius

actionis de genere actionis, ſed vnionis quæ relationem importat naturæ humanæ ad verbum.

Vtrum panis conuerſus in Chriſti corpus in Eucharistia annihiletur.

Scot.4.di.11.q.3.4. Thom.3 p.q 75.art.3.

QVÆSTIO SEXTA.

SExto quæritur. Vtrum panis conuerſus in Chriſti corpus in euchariſtia annihiletur. Arguitur primo, quòd non conuertatur panis in Chriſti corpus, quia dicit Aug. iij. de Tri. Chriſti corpus dicimus quod ex fructibus terræ acceptum ſumimus, ſed non eſt aliquid acceptum à fructibus terræ niſi panis vel vinum. Secundo. Corpus Chriſti nõ accipit eſſe per iſtam actionem, quia tunc frequenter acciperet eſſe, ſed in omni mutatione poſitiua terminus ad quem accipit eſſe Ergo corpus Chriſti, non eſt hic terminus alicuius mutationis ſeu actionis poſitiuę. Tertio arg. quòd panis annihiletur, quia quòd præfuit, & nihil eius manet annihilatur: ſed panis præfuit, & nihil eius manet, quia nec materia, nec forma, igitur. Quarto. Quòd nihil eſt in ſe nec in alio, & præfuit, aliquid annihilatur. ſed panis poſt conuerſionem eſt huiuſmodi, igitur. Contra. quantum ad primum dicit Ambro. de ſacramentis. Et habetur de conſe. diſt.2. Panis eſt in altari. Vbi autem acceſſit conſecratio de pane fit corpus Chriſti. Et quantum ad ſecundum arg. quòd panis cõuertitur in corpus Chriſti, ergo non annihilatur. Primo notandum, ꝙ ſicut recitat Innocentius de officio Miſſæ. parte 3. Circa ſacramentũ euchariſtiæ tres fuerũt opiniones. Vna, quòd panis manet, & cum illo verè eſt corpus Chriſti. Alia, quòd panis non manet, & tamen non conuertitur, ſed deſinit eſſe, vel per annihilationem, vel per reſolutionem in materiam, vel per corruptionem in aliud. Tertia, quod panis tranſſubſtantiatur in corpus, & vinum in ſanguinẽ. Quælibet autem iſtarum opinionum voluit ſaluare, ꝙ verè ibi eſt corpus Chriſti, quia iſtud negare, eſt planè contra fidem. Sed nunc tenet ſancta mater eccleſia tertiam

opinionem,ſicut habetur manifeſte extra de ſum.tri.& fi. ca.firmiter credimus. Vbi dicitur,quod corpus Chriſti,& ſanguis ſacramento altari ſub ſpeciebus panis, & vini veraciter continetur. Et ſtatim ſequitur tranſubſtantialis
4.d.41.q.1. pane in corpus,& vino in ſanguinem virtute diuina. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Scot. ad tranſſubſtantiationem vnius in aliud non plus requiritur, niſi quòd vterque terminus ſit ſubſtantia, & ſit in plena obedientia agentis, quantum ad totalem eſſe, & quantum ad totale non eſſe. Primus autem terminus iſtius mutationis non eſt materia ſola,nec materia ſub quantitate,quia tunc nõ eſſet tranſubſtantiatio, ſed transaccidentatio, nec compoſitum ex materia,& anima in tellectiua,quia in triduo fuiſſet eadem res huius ſacramenti, ſi ſacramentum tunc manſiſſet, & tamen anima erat ſeparata à corpore, ſed compoſitum ex materia,& forma corporeitatis,quæ mãſit eadem realiter in Chriſto viuo,& mortuo,quæ eſt tanquam formale rei primo contentæ ſub euchariſtia ſemper,ex quo fuit euchariſtia inſtituta. Tertio notandum, quòd ſicut dicit Iohannes de Baſſo, ad hoc quòd aliquid annihiletur,requiritur primo, quòd nihil per ſe intrinſecum ſibi maneat in re Secundo requiritur,quòd non maneat potentia paſſiua alicuius ſubiecti, de quo ipſum ſit educibile,vel forma eius. Vnde ſi aliqua forma manet in potentia ſubiecti, de qua poſſit educi per tranſmutationem illa non annihilatur. Tertio requiritur, vt actio per quam aliquid debet annihilari per ſe terminetur, ſicut ad terminum ad quem ad negationem ſimpliciter extra genus. Et per hoc patet quòd corruptio non eſt annihilatio,quia terminatur ad negationem in genere, vel ſubiecto, videlicet ad priuationem formæ in materia, & non ad negationem ſimpliciter. Quarto notandum,quod ſicut dicit Sco.iſtæ propoſitiones non ſunt veræ, panis eſt corpus Chriſti,aut panis fit, vel factus eſt corpus Chriſti. Aut panis potuit,vel poteſt eſſe corpus Chriſti,aut econuerſo.Sed ſi vera debet eſſe prædicatio, oportet alterum extremum in obliquo accipere, denotando ordinem extremi ad extremũ. Et hoc poteſt eſſe dupliciter. Vel cum hac præpoſitione ex,vel de,addita termino à quo,dicendo,ex pane vel de pane fit corpus Chriſti. Alio modo ad-

dendo termino ad quem hanc præpoſitionem, indiendo: vere panis tranſit in Corpus Chriſti. Et omnes aliæ locutiones vere de virtute ſermonis ad alteram iſtarum reducuntur. Secunda autem eſt magis propria, quæ non denotat aliquod commune manere, ſicut aliquo modo denotat prima. Nulla autem propoſitio accepta cum mutatione, vel moueri etiam ponendo vnum extremum in obliquo vera eſt: vtpote panis mutatur in corpus, quia non eſt hic mutatio, vt ſupradictum eſt. Tranſire autem ſeu verti abſtrahunt à ratione mutationis, quia ponunt habitudinem termini ad terminum, non denotando ſubiectum commune manere. His præmiſſis, ponendæ ſunt ſeptem concluſiones. Prima eſt. Omnino tenendum eſt non manere ſubſtantiam panis in hoc ſacramento, patet, quia ita tenet eccleſia, vt patet ex primo notabili. Ad hoc autem adduci poteſt congruentia talis, quia non eſt congruum, quòd illud maneat in ſacramento, quod per ſe non pertinet ad rationem ſacramenti: ſed ſubſtantia panis dato, quòd maneret non pertineret per ſe ad ſacramentum, quia non eſt per ſe ſenſibilis, ſed per accidens. Secunda concluſi. Panis conuertitur in corpus Chriſti: patet per Dam. lib. iiij, dicentem expreſſe: ipſe panis, & vinum tranſit in corpus, & ſanguinem Chriſti. Tertia cõcluſio. Panis poſt conuerſionem non eſt aliquid, ſed nihil, patet, quia per conuerſionem totalem eſſe panis deſinit etiam totaliter. Quarta concluſio. Panis per conuerſionẽ non annihilatur: patet, quia per ſe terminus ad quem cõuerſionis eſt aliquid poſitiuum: terminus autem per ſe annihilationis eſt negatio extra genus. Item, illud non annihilatur, quod non deducitur ad non eſſe ſimpliciter extra genus per mutationem, vel quaſi mutationem per ſe terminatam ad tale non eſſe, vt patet ex tertio notabili: ſed panis licet ex iſta conuerſione deducatur ad tale non eſſe, non tamen per aliquam mutationem per ſe terminatam ad tale non eſſe, ſed per conuerſionem per ſe terminatam ad eſſe corporis Chriſti, ſicut ad per ſe terminum ad quem, licet concomitanter habeatur tale non eſſe panis. Item, illud non annihilatur, cui ſuccedit aliquid poſitiuum reale per mutationem, vel quaſi mutationem, cum qua incipit non eſſe, ſed pani ſuccedit aliquod

ens poſitiuũ, ſcilicet corpus Chriſti virtute conuerſionis, cum qua panis incipit non eſſe ſimpliciter: igitur. Quinta concluſio. Panem prius conuerſum in corpus Chriſti, poſſet Deus reparare eundem numero, non de corpore Chriſti, ſed de nihilo: patet, quia quicquid vere eſt nihil ſimpliciter, & præfuit, Deus poteſt ipſum reparare de nihilo, vel nõ de aliquo, ſicut antequam eſſe potuit id creare de nihilo, ſed panis poſt conuerſionem eſt ſimpliciter nihil, & non ens, ita vere, ſicut ſi fuiſſet annihilatus, quòd autem non poſſit reparari de corpore Chriſti: patet, quia ſi panis reparatur primo de corpore Chriſti: aut hoc eſt per creationem, aut per conuerſionem, aut per generationem. Non per generationem, quia non præexiſtit materia panis illi reparationi. Nec per creationem, quia creatio eſt nõ de aliquo. Si ergo panis repararetur de corpore, non eſſet creatio. Nec per conuerſionem, qua ſicut nihil non poteſt conuerti in aliquid: immo oportet, quòd conuerſum prius fuerit ens etiam duratione antequam conuertatur: ita oportet, quod id in quod conuertitur ſit præexiſtens ſaltem ordine naturæ illi conuerſioni, quia aliquid non tranſſubſtantiatur in nihil, ſed in ens. Sexta concluſio In panem ſic prius reparatum. poſſet Deus corpus Chriſti conuertere, patet ſatis ex dictis in quarta, & quinta concluſione. Septima concluſio. Si de corpore Chriſti repararet Deus eundem panem non primo, ſed conuertendo corpus in panem iam reparatum hoc non poſſet eſſe ſine mutatione, vel quaſi mutatione corporis. Patet, quia conuerſio corporis in panem, non poteſt eſſe niſi corpus deſinat eſſe, quod non poteſt eſſe ſine mutatione, & tranſitu ab eſſe in non eſſe. Ad primum argumẽtum dicendum, quòd ſicut panis dicitur collectus ex granis: ita ſpecies remanentes dicuntur collectæ, quia ſunt aliquid ipſius collecti, & ita exponit Auguſtinus. Ad ſecũdum dicendum eſt, quod hic eſt tranſſubſtantiatio non qua terminus accipit eſſe ſimpliciter, ſed qua accipit eſſe hic. Ad tertium dicendum, quod oportet addere illi maiori, quod ſimpliciter nihil ſuccedat, vt per ſe terminus. Ad quartum patet per idem.

Vtrum accidens poßit eſſe in ſacramento altaris ſine ſubiecto.

Sco.4.d.12.q 1.& 2. Tho.3.p.q.75.art.5.

QVÆSTIO SEPTIMA.

SEptimo quæritur. Vtrum accidens poſſit eſſe in ſacramento altaris ſine ſubiecto. Ar.quod non,quia eſſe in alio per ſe conuenit accidenti. Secundo arg.Poſterius eſſentialiter non poteſt ſine priori, ſed accidens eſt poſterius eſſentialiter ſubſtantia. ex.vij. Metha. igitur. Tertio. Dicit philoſophus in prædicamentis, quod album, & albedo idem ſignificant,quia album ſolam qualitatem ſignificat, ergo eodem modo quantitas, & quantum, ſed impoſſibile eſt quantum eſſe,niſi cui quantitas conuenit, ergo impoſſibile eſt quantitatem eſſe ſine ſubiecto.Contra ſunt auctoritates ſanctorum. Primo notandum,quod ſicut dicit Sco.hoc vocabulum accidens poteſt accipi pro per ſe ſignificato: vel pro eo, quod denominatur ab iſto per ſe ſignificato,& hoc iterum dupliciter. Vel,pro abſoluto,vel pro reſpectiuo ſiue reſpectu accidentali.Habentur ergo tria membra. Primum eſt de accidente quantum ad per ſe rationem accidentis. Secundum eſt de eo, quod denominatiue dicitur ab accidente, & eſt abſolutum.Tertium eſt de eo,quod denominatiue dicitur accidens,& eſt reſpectiuum. Secundo notandum,quod inhærentia accidentis non eſt per ſe paſſio eius, ſed eſt accidens per accidens. Et.n.inhærentia eſt reſpectus quidam extrinſecus adueniens, & hoc ſaltem verum eſt de inhærentia cuiuſcunque accidentis abſoluti, quia dicit actualem vnionem illius abſoluti ad aliud abſolutum. Omnis autem talis vnio eſt reſpectus extrinſecus adueniens,non enim neceſſario conſequitur fundamentum etiam poſito termino. Poteſt enim Deus ſine cõtradictione ſeparare vtrunque,& ſeparatim conſeruare. Et ſi inſtetur, quærendo de illa inhærentia cum ſit accidens per accidens, qua inhærentia inhæret accidenti. Vel n. ipſa eſt eadem ipſi inhærentiæ albedinis, & pari ratione fuit ſtandum in primo, vel illa inhærentia inhærentiæ eſt alia à ſuo fun-

4.d.12.q.1. & 2.

damento, & ſic erit proceſſus in infinitum. Dicendum, quòd illa eſt eadem inhærentię albedinis,& ibi eſt ſtatus. Illa enim relatio eſt eadem fundamento, ſine qua fundamentum eſſe includit contradictionem. Contradictio autem eſt inhærentia albedinis ad ſuperficiem eſſe, quin fundamentum ipſius inhærentiæ ſit, videlicet ipſa albedo,& etiam ipſa inſit huic fundamẽto, quia reſpectus nō poteſt eſſe quin inſit fundamento. Propter rationem autem oppoſitam nulla inhærentia formæ abſolute eſt ſibi eadem, quia non eſt ſimpliciter repugnantia illam formā ſimpliciter eſſe, & non eſſe. Tertio notandum, quòd aliqui dixerunt ſolam quantitatem in euchariſtia eſſe, & poſſe eſſe ſine ſubiecto. Si enim ſine quantitate eſſet albedo, eſſet quantitas ſpiritualis, quia indiuiſibilis. Alia autem eſt opinio, quòd nullum accidens poteſt eſſe ſubiectum alicuius accidentis, & ſic in euchariſtia quodcūque accidens eſt ſine ſubiecto. Accidens enim, vt dicit philoſophus iiij. Meth. non accidit accidenti, niſi quia ambo accidunt eidem ſubiecto. Sco. autem mediando inter opiniones prædictas diſtinguit de ſubiecto. Eſt enim ſubiectum vltimate terminans dependentiā alicuius, & ſubiectum terminans illam dependentiam proxime, licet non vltimate. Primo modo planum eſt, quòd nihil poteſt eſſe ſubiectum accidentis niſi ſubſtantia. Secundo modo poſſibile eſt aliquod accidens eſſe ſubiectum accidentis, & poſſibile eſt quodcunque accidens abſolutum eſſe vtroque modo ſine ſubiecto, ſed accidens relatiuum non eſt poſſibile eſſe ſine ſubiecto ſecundo modo, quia non eſt poſſibile, quòd ſi reſpectus inter duo, quin ſit alicuius, & ad aliquid. Non poteſt autem eſſe reſpectus alicuius ad aliquid, niſi inſit ei, cuius eſt reſpectus. Qui autem dicunt quantitatem eſſe aliam eſſentiam abſolutam ab eſſentia ſubſtantiæ corporeæ, & qualitatis, ſicut dicit communis opinio, habent dicere quantitatem hic eſſe ſine ſubiecto, ſed non qualitatem, eo, quòd qualitas eſt in quantitate, qualitas enim eſt extenſa, & non niſi per accidens tantum, ſcilicet ratione quantitatis. Qui autem dicerent, quātitatem ſubſtantiæ corporeæ non eſſe aliud ab eſſentia talis ſubſtantiæ, & quantitatem coloris non eſſe aliud à colore dicerent qualitatem hic non eſſe in quanti-

quantitate, immo magis ponerent quantitatem qualitatis. His præmiſſis, ponendæ ſunt nouem concluſiones. Prima eſt. Loquendo de per ſe ſignificato accidentis, contradictio eſt ipſum intelligere non eſſe in ſubiecto, & hac intelligendo vniformiter, ſcilicet ſi actu, actu: ſi aptitudine, aptitudine, patet, quia per ſe ſignificatum huius nominis accidens eſt quidam reſpectus ad id cui accidit. Et forte idem reſpectus quem importat, hæc dictio inhærens, ſed impoſſibile eſt accidentia eſſe, & inhærentiam non eſſe ſi actu actu, & ſi aptitudine aptitudine. igitur. Vnde ſequitur, quod id, quod per ſe ſignificat hoc nomen accidens, eſt reſpectus extrinſecus adueniens. Non enim poteſt intelligi ratio eius ad ſe, nec tamen neceſſario conſequitur poſitionem extremorum, nec eſt inconueniens, quòd id, quod eſt determinati generis denominet plura genera. Secunda concluſio. Loquendo de eo, quod denominatur à per ſe ſignificato accidentis, & eſt per ſe reſpectus contradictio eſt, quòd ſit actu ſine ſubiecto, patet, quia reſpectus eſt eſſentialiter habitudo inter duo extrema: ideo reſpectus, vt reſpectus requirit ſubiectum, & fundamentum. Tertia concluſio. Illud quod denominatur à per ſe ſignificato accidentis, & eſt quid abſolutum poteſt poni in eſſe, & non in eſſe actualiter, licet inſit neceſſario aptitudinaliter, patet, quia accidens abſolutum, vt abſolutum non requirit terminũ, ergo ſi requirit ſubiectum, oportet, quòd ſit propter aliam eſſentialem dependentiam ad ipſum, ſed nulla eſt dependentia ſimpliciter neceſſaria alicuius abſoluti ad aliquid, quod non eſt de eſſentia eius, niſi enim ad cauſam extrinſecam ſimpliciter primam, ſcilicet ad Deum: ſubiectum autem non eſt de eſſentia accidentis, quia tunc homo albus non eſſet ens per accidens, quod eſt contra philoſophum. c. de ente. Et.c. de vno. & c.vlt. Quarta concluſio. Virtute diuina *Met.5.*
poſſibile eſt omnem ſubſtantiam eſſe ſine quocunque ſuo *Met.7.*
accidente, ſiue abſolute, ſiue reſpectiuè: patet, quia quod eſt prius alio tempore non implicat contradictionem poni, vel manere ſine illo: ſed ſubſtãtia, reſpectu accidentis ſui, eſt huiuſmodi, vt habetur vij. Metaph. licet enim de facto ſubſtãtia non ſemper ſit prior duratione ſuo ac- *Met.7 t.c.15.*
cidente, tamen quantum eſt ex ratione ſubſtantię non re-

pugnat, quod ſit prior ratione:& certum eſt, quod prior eſt natura, igitur. Item poteſt prima cauſa facere omnem effectum abſolutum ſine eo, quod nullo modo habet rationem cauſæ, reſpectu illius, ſed accidens alicuius ſubſtātiæ nullam habet cauſalitatem ſuper ipſam. Cauſa enim prior eſt natura ſuo effectu, ſubſtantia vero prior eſt accidente. Quinta concluſio. Omne accidens abſolutum poteſt ſeparari à ſubiecto, & eſſe realiter ſine illo, patet, quia inhærentia accidentis abſoluti ad ſubiectum, eſt accidentalis, ſed poteſt eſſe ſubſtantia ſine accidente: igitur. Sexta concluſio. Accidens abſolutum ſeparatum à ſubiecto, non habet nouum eſſe ſibi datum à Deo, patet, quia illud eſſe nouum eſſet ſubſtantia, vel accidens. Non poteſt dici ſubſtantia, vt patet, nec accidens, quia ſicut primum accidēs ſeipſo non exiſtebat, ita nec illud ſeipſo exiſteret, & ita eſſet proceſſus in infinitum. Septima concluſio. Quando accidens ſeparatur, non datur ſibi virtus aliqua ſupernaturalis, immo nihil nouum ſibi confertur, patet, quia vel illa virtus eſſet ſubſtantia, vel accidens. Non ſubſtantia, vt patet. Nec accidens, quia tunc non plus per illam ſubſiſteret, quàm per ſe ipſum, & eſſet proceſſus in infinitū. Dicendum, itaque, quod accidens habet proprium eſſe actualis exiſtentiæ, ſicut & propriam eſſentiam diſtinctam ab eſſentia ſubiecti. Vnde ſeparare accidens à ſubiecto nihil aliud eſt, quàm corrumpere, vel annihilare. i. non conſeruare inhærentiam, quam habet ad ſubiectum: per iſtam ergo ſeparationem nihil acquiritur, ſed deperditur inhærentia. Octaua concluſio. Impoſſibile eſt ſimpliciter accidentia reſpectiua eſſe ſine ſubiecto, patet, quia illud cui eſſentialis inhærentia ad ſubiectum, vel fundamentum non poteſt ſine contradictione ſeparari ab illo, ſed inhærentia accidentis reſpectiui ad ſubiectū, vel fundamentum eſt ſibi eſſentialis. igitur. Ex prædictis ſequitur, quòd intellectio, & viſio, & omnia talia poſſunt eſſe ſine ſubiecto, quia nominant actus abſolutos, ſed motus, & mutatio cum ſint reſpectus non poſſunt eſſe ſine ſubiecto. Nona concluſi. In euchariſtia ſola quātitas eſt ſimpliciter ſine ſubiecto, patet, quia quantitas non poteſt habere aliud ſubiectum, quàm ſubſtantiam panis, vel materiam eius, quæ non manet, ſed conuertitur. Alia vero acci-

dentia ſunt ipſa quantitate ſicut in ſubiecto. Ad primum arg.dicendum,quòd antecedens verum eſt ſi ſumatur eſſe in alio aptitudinaliter, ſcilicet pro inhærentia aptitudinali. Ad ſecundum dicendum,quòd poſterius naturaliter non poteſt eſſe ſine priori vniformiter accipiendo actualiter, vel aptitudinaliter, ſed ſi accipiatur, quòd poſterius ſecundum aptitudinem non poſſit eſſe ſine priori actualiter,ſic maior illa non eſt vera,quod enim eſt prius aptitudinaliter, ſi non ſit, non eſt prius actualiter. Et dato etiam, quòd ſit, & tollatur dependentia poſterioris ad ipſum per aliquod prius vtroq;, nec ſic eſt actualiter prius, & hoc modo eſt in propoſito. Accidens enim non eſt naturaliter poſterius ad ſubſtantiã panis, ſed tantum aptum natum eſt eſſe poſterius ad illud tanquam ad aptitudinaliter prius. Ad tertium dicendũ, quòd album poteſt intelligi dupliciter. Vno modo, vt importat formã talem ſub tali modo ſignificandi, & hoc per ſe ſignificat. Vnde ſecundum philoſophum in prædicamentis album ſolam qualitatem ſignificat, quod verum eſt, tamẽ ſub alio modo ſignificandi, quàm albedo. Alio modo, vt cõmuniter concipimus per album,& huiuſmodi concrete totum cõpoſitum ex ſubiecto,& forma. Si primo modo argumentum habet maiorem euidentiam. Nam de ſecundo modo patet, quia non oportet ſi albedo ſit, quòd album ſit. Sed & de primo modo dicendum , quòd de virtute ſermonis non oportet concedere , quòd ſi albedo eſt,quòd album ſit, quia & ſi forma ſit, quæ apta nata eſt inhærere ſubiecto, non oportet tamen , quod ſit ſub tali modo eſſendi, ſcilicet ſub actuali inhærentia ad ſubiectũ. Album autem ſignificat ipſam ſub tali ratione actualiter inhærentis.

Vtrum accidentia manentia in hoc ſacramento poſſint habere omnem actionem,&c.

---

*Scot.4.d.*12.*q* 3. *Tho.*3.*p.q* 75 *ar.*2.

QVÆSTIO OCTAVA.

OCtauo quæritur. Vtrum accidentia manentia in hoc ſacramẽto poſſint habere omnem actionem,

1.Metaphyſi. ſicut prius quando erant coniuncta ſubſtantiæ panis? Arguitur quòd non, agere enim per ſe eſt ſuppoſiti ſecundum Philoſophum, ſed accidentia illa non habent rationem ſuppoſiti, nec ſunt in aliquo ſuppoſito, igitur. Secũdo. Si ſic, ſequeretur, quod in creatura idem eſſet quod ageret, & quo ageret; quod eſt contra Boetium. Tertio. Quantitas ſeparata eſt quantitas mathematica, in mathematicis autem non eſt bonum, neque motus. Et ita quantitas ſeparata non eſt principium agendi, igitur. Contra: Forma manens eadem in eſſe, manet eadem in virtute, ſed accidens ſeparatum, manet idem ſecũdum eſſe, vt patet ex præcedenti quæſtione. igitur. Notandum, quod aliquid dixerunt accidentia ſeparata in hoc ſacramento omnem actionem poſſe habere quam poſſent habere cõiuncta cum ſubſtantia panis. Dicunt enim accidens eſſe immediatũ principium cuiuſcunque actionis, & de accidentibus ſeparatis, dicunt quod retinent idem poſſe Sed contra hoc arguitur. Primo ſic. In generatione vniuoca principium per ſe generationis eſt aliquid, in quo vniuocantur generans & genitum, & in quo aſſimilantur. Sed planum eſt, ꝙ generantur vniuocę ab alio vniuocantur ſibi per ſe in ſubſtantia, & non in accidẽte, igitur. Item accidens eſt ſimpliciter aliquid imperfectius, & ignobilius quàm ſubſtantia, ergo non poteſt eſſe totalis cauſa ſubſtã tiæ. Et ſi dicas, quod accidens eſt principiũ generationis ſubſtantiæ non virtute propria, ſed in virtute ſubſtantiæ, quæro quid intelligis per iſtam virtutem. Aut intelligis aliquid formaliter receptum in accidente ab ipſa ſubſtã tia, aut virtutem, vel naturam ſubſtantiæ, aut ſubordinationem accidentis ad ſubſtantiã, vt poſſit talem effectum cauſare, ſicut inſtrumentum ſubſtantiæ. Si intelligis aliquid receptum in accidente, aut illud eſt ſubſtantia, vel accidens. Non ſubſtantia, quia non recipitur ſubſtantia in accidente, nec accidens, quia illud eſſet ſimpliciter ignobilius ſubſtantia. Et ita non plus poſſet accidens per illud in talem effectum, quàm per ſeipſum. Et iterum quęreretur de illo accidente, & ſic in infinitum. Nec potes intelligere per iſtam virtutẽ ipſam naturam ſubſtantiæ, quia iam haberetur contra te, quod ſubſtantia tanquam vera cauſa haberet actionẽ. Si autem intelligas per illam vir-

Lib. de Ebdomadib.

3.Metaph.

tutem ſubordinationem accidētis ad ſubſtantiam in cauſando, vt inſtrumenti ad agens principale, vel cauſæ ſecūdæ ad primam. Et hoc etiam haberetur propoſitum contra te. Non enim minus eſt prima cauſa principium alicuius operationis ſibi conuenientis, quàm cauſa ſecunda ſuæ. Item contra illud, quod dicunt de accidentibus ſeparatis ſic arguitur. Virtute illius, quod non eſt, non poteſt aliquid agere, ſed ſubſtantia panis poſtquàm conuerſus eſt non eſt, ergo in eius virtute non poſſunt iſta accidentia aliquid generare, aut corrumpere. Verum eſt tamen, quod accidens in virtute propria poteſt alterare, & diſponere ad generationem alterando, & ſic etiam calor vocatur inſtrumentum animæ à philoſopho, accipiēdo inſtrumentum impropriè pro agente diſpoſitiuo, ſed diſpoſitione facta ipſa ſubſtātia generantis elicit generationem ipſam, & actum ſubſtantiæ genitæ productiuum. His præmiſſis, ponendæ ſunt duæ cōcluſiones. Prima eſt. Omnem actionem, vel operationem, quàm poſſunt habere accidentia coniuncta circa aliquid poſſunt habere quando ſunt ſeparata in ſacramento, loquendo de actione, vel operatione, cuius ipſa ſunt cauſa totalis: patet, quia poſita cauſa totali alicuius actionis ſub modo cōuenienti, & ſuſceptiuo illius actionis diſpoſito ſine impedimento poteſt poni illa actio, ſed in accidentibus ſeparatis poſſunt omnia prædicta inueniri, igitur. Minor patet, quia nihil aufertur ab iſtis accidentibus ſeparatis, niſi reſpectus inhærētiæ quantitatis ad ſubſtantiam: talis autem reſpectus non eſt ratio agendi. Item ſubiectum præcedens iſtorum accidentium in nullo eſt cauſa talium actionum, quarum iſta accidentia ſunt principia totalia, vt patet. Similiter nec quarum ſunt partialia principia cum aliis à ſubiecto, vt patet, ergo ſubiecto deſtructo poteſt poni talis operatio, vel actio, cuius accidens eſt cauſa totalis, vel etiam partialis, ad quam tamen non concurrit ſubiectum talis accidentis. Secunda concluſio. Illam actionem, vel operationem, quam non poſſunt habere accidentia coniuncta, illam non poſſunt habere ſeparata: patet, quod non ſe habet aliter ſecundum actum primum, quàm prius non poteſt in actum ſecundum plus, quàm prius, ſed accidentia ſeparata non ſe habent aliter ad actum primum, quàm

De anima libro. 2.

prius, quia non ſibi confertur aliqua virtus noua, igitur. Item ſi poſſent generare ſubſtantiam, vel corrumpere, aut hoc eſſet virtute propria, quod non eſt poſſibile, vt iam ſatis patet. Aut in virtute ſubſtantiæ, cuius fuerunt. ſed hoc non, quia illa ſubſtantia non eſt, igitur. Ad primum argumentum dicēdum, quòd non oportet omnem actionem eſſe ſuppoſiti, nec hoc dicit philoſophus, ſed dicit. Actiones ſunt circa ſingularia, & ſingularium. Ad ſecundum dicendum, quòd non eſt inconueniēs in creatura idem eſſe agens, & quo agit quando illud eſt pincipium totale actionis. Ad tertium dicendum, quòd quantitatis hic ſeparata nō eſt mathematica, ſed phyſica, quia videlicet naturalibus qualitatibus affecta.

Vtrum accidentia poßint tranſmutari.

Scot. 4. d 12. q. 4. Thom 3. p q. 75. art. 7.

QVÆSTIO NONA.

NOno quæritur. Vtrum accidētia in euchariſtia poſſint accidentaliter tranſmutari, ſicut poterant coniuncta ſubſtantiæ panis? Arguitur quod non, quia motus, vel mutatio de neceſſitate requirit ſubiectum, ſed accidētia ſunt ibi ſine ſubiecto, igitur. Contra. Non omnia accidentia ſunt in euchariſtia ſine ſubiecto ſaltem aliqua poſſunt tranſmutari, & patet ad ſenſum, quia ſpecies illæ poſſunt frangi, & moueri. Notandum, quòd mutatio, vel variatio accidentalis circa accidentia, vel ſpecies intelligi poteſt, vt dicit Iohannes de Baſſo, pro quacūque variatione terminata ad aliquid, quod inuenitur ibi, & inuocatione facta circa ipſa. Et tunc, vel talis variatio pertinet ad vbi ſicut ad terminum, vel fit ſecundum qualitatem, ſicut eſt alteratio, vel pertinet ad quantitatem, ſicut eſt augmentatio, vel diminutio, vel ad aliquam relationem, ſicut aſſimilatio. Hoc præmiſſo, ponendæ ſunt ſeptem concluſiones. Prima eſt. Accidentia in ſacramento poſſunt tranſmutari localiter ab agente naturali, ſicut quando erant coniuncta, patet, quia quantitas in ſacramento eſt in loco circunſcriptiue, & naturaliter, ſicut prius. Nihil enim

poſitiuum ſibi confertur per ſeparationem: igitur. Et ex eodem ſequitur, quòd poſſint frangi, & diuidi, ſicut prius. Secunda concluſio. Virtute agentis naturalis poſſibilis eſt circa ſpecies euchariſtię alteratio, ſiue variatio qualitatis, quam non concomitatur aliqua mutatio circa quantitatem. Patet, quia quantitas ſeparata eſt ſubiectum alterabile naturaliter cùm ſit naturaliter ſuſceptiua qualitatis, & poteſt approximari alteratiuo naturali non impedito: igitur. Dubium eſt autem de alteratione, quam cōcomitatur aliqua variatio quantitatis, cuiuſmodi eſt rarefactio. Rarefactio enim, & condenſatio non ſunt per ſe motus ad quantitatem, ſed magis ad qualitatem. Raritas enim, & denſitas ſunt qualitates, ipſas tamen concomitatur duratione, vel tempore variatio quædam quantitatis. Rarefactum enim eſt maioris quantitatis, quàm prius, & condenſatum minoris. Dicunt ergo aliqui, quòd agens naturale in talem alterationem non poteſt circa accidentia in euchariſtia, quia eadem ratione poſſet in variationem quantitatis concomitantem, quæ eſt ibi ſine ſubiecto: igitur. Et ita poſſet aliquid annihilare, vel creare, quod eſt inconueniens. Aliis autem videtur, quòd immo agens naturale poſſit in talem alteratione͂, quia per ſe terminus formalis huius alterationis non eſt niſi qualitas quædā: puta raritas, quæ eſt ibi in ſubiecto, ſcilicet in quantitate. Et ita de ipſa poteſt ipſam educere. Variationem autem quantitatis concomitantem poteſt Deus ſupplere. & illa variatio prior eſt ſecundum naturam, quia terminatur ad ſubiectum rarefactionis, vel condenſationis, videlicet quantitatem ipſam, quæ naturaliter præcedit in maius, vel in minus raritatem vel denſitatem & rarefactione͂, vel condenſationem, ſicut ſubiectum præcedit motum, & formalem terminum motus. Tertia concluſio. Quantitas ſeparata non poteſt variari in maius, vel minus, nec deſinere eſſe, vel incipere eſſe de nouo, ſiue quantum ad ſe totam, ſiue quantum ad aliquam eius partem virtute agentis naturalis. Patet, quia impoſſibile eſt, quòd agens creatum aliquid agat, vel corrumpat, niſi de ſubiecto, vel in ſubiectum reducendo, ſicut impoſſibile eſt, quòd creet: igitur. Quarta concluſio. De variatione terminata ad aliquem reſpectum vniformiter dicendum eſt ſicut de eorum fun-

damentis,& terminis . Et hoc per eaſdem, vel conſimiles rationes. Quinta concluſio. Virtute agentis naturalis non poteſt eſſe variatio quantitatis ſeparatæ, qua deſinat ibi eſſe corpus Chriſti: patet ex dictis, quia videlicet agens naturale non poteſt deſtruere, vel producere quantitatẽ ſeparatam. Sexta cõcluſio. Tandiu manet corpus Chriſti, quandiu manet quãtitas panis, dum tamẽ maneant etiam qualitates conformiter. Et ita diceretur de ſanguine, & ſpeciebus vini. Patet, quia agẽs naturale, licet poſſit augmentare, vel minuere quãtitatem per appoſitionem ſubiecti quanti, non tamen poteſt in variationem, ad quam ſequatur deſitio corporis, vel ſanguinis Chriſti. Et hoc præcisè, quia manere poteſt pręcedẽs quantitas cum ſuis qualitatibus, niſi fortè per appoſitionem alicuius liquoris diuideretur illa quantitas ſeparata in partes ita paruas, quòd nõ eſſent ſenſibiles ſi hoc poſſit fieri. Septima concluſio. Agens naturale poteſt in aliquam variationem qualitatum, qua poſita deſinit eſſe corpus Chriſti non virtute agentis naturalis, ſed virtute, & ordinatione diuina: patet quia ſi apponatur aliquid illis ſpeciebus, vel admiſceatur. quo facto corrũpantur qualitates, vel etiam corrumpantur per alterãs extrinſecum, & aliæ inducantur ſimpliciter alterius rationis, vel etiam aliæ numeraliter deſinit ibi eſſe corpus, & ſanguis, ſicut deſineret ibi eſſe deſinente quantitate, quia non minus ſunt ſignificatiuę per qualitates ſenſibiles, & ſic non minus pertinent ad rationem ſacramenti, quàm quantitas. Ex dictis apparet regula generalis, quòd quæcunque appoſito illis ſpeciebus ſemper manet ſanguis Chriſti ſub partibus quãtitatis vini conſecrati manentibus qualitatibus ipſius vini cõſecrati intenſis, vel remiſſis. Non manet autem ſi non maneat quantitas, vel manente quantitate ſi corrumpantur qualitates. Ad argumentum dicendum, quòd non quæcunque variatio accidentalis requirit ſubiectum. Poteſt enim Deus circa omnia prædicta quicquid per ſe ex terminis non implicat contradictionem. Præterea dicendũ, quòd non omnia accidẽtia ſunt ibi ſine ſubiecto, vt dictum eſt ſuprà, & circa illa poteſt fieri variatio ab agente naturali.

Vtrum ex ſpeciebus ſacramentalibus poßit aliquid generari.

Scot. 4. d. 12. q 6. Thom. 3. p q. 77. art. 7.

QVÆSTIO DECIMA.

DEcimo quæritur. Vtrum ex ſpeciebus ſacramentalibus quando corrumpuntur, euchariſtia non manẽte poſſit aliquid generari? Arguitur quòd non, quia generatio non poteſt eſſe, niſi ex materia, ſed ibi nulla eſt materia, quia nulla ſubſtantia: igitur. Secundo. Generatio vnius eſt corruptio alterius, ſed ibi nulla eſt corruptio ſubſtantialis, quia nec ipſa quantitas poteſt ibi corrumpi etiam accidentaliter, vt videtur, ſed tantùm annihilari: igitur. Tertio. Si aliquid eſt poſſibile generari ibi ſubſtãtialiter. Aut illud idẽ, quod fuiſſet generatum per corruptionem ſubiecti, aut aliud. Non idem, quia non reuertitur eadem materia, quæ prius fuit cõuerſa. Non enim poteſt reuerti, niſi per cõuerſionem materiæ corporis Chriſti in ipſam, nec aliquid aliud, quia multominus videtur aliqua materia adeſſe. Contrà. Per ſumptionẽ iſtarum ſpecierum homo nutritur. Et expertum eſt, quòd per putrefactionem ſpecierum generantur vermes, ſicut ſi ſubſtantia panis maneret. Notandum, quòd Innocentius dicit, quòd ſubſtantia panis redit deficiẽte corpore Chriſti eſſe ſub ſpeciebus, quando iam ſcilicet non habent rationem conuenientis nutrimẽti corporalis, nec ſubſtantia panis, etiam ſi eſſet ibi, eſſet conueniens nutrimentum corporale. Nec eſt ibi nouum miraculum, quia eadem voluntate ordinatum eſt hoc, qua à Deo ordinatum eſt euchariſtiam eſſe, & accidẽtia manere ſine ſubiecto, quandiu manet euchariſtia. Ordinauit enim accidentia nunquam eſſe ſine ſubiecto, niſi in euchariſtia. Sed contra hanc opinionem arguit Scotus, quærendo quando redit ſubſtantia panis. Aut hoc eſt in vltimo inſtanti, quãdo generatur noua ſubſtantia. Et tũc ſequitur, quòd ſimul ibi ſit panis, & non panis. Quando enim generatur aliud, panis corrumpitur. Aut ante vltimum inſtans, & tunc ſequitur, quòd non tandiu

Lib. de offic. Miſſæ, cap. de Fractione.

manet euchariſtia, quandiu manẽt ſpecies non corruptæ, vel ſimul manebit ibi euchariſtia, & ibi erit ſubſtãtia panis cũ corpore Chriſti: dimiſſa ergo prædicta opinione, & multis modis dicendi aliorum. Dicendum cum Scoto, quòd transſmutationum poſſibilium circa euchariſtiam, quædam ſtant cum euchariſtia manente, & quædã non. Omnes autem primæ non requirunt ſubſtantiam redire, nec actione diuina, nec actione agentis naturalis, nec in illis de facto eſt materia. Secundæ autem requirunt aliquam ſubſtantiam redire, non tamen actione agentis creati. Hís præmiſſis, ponẽdæ ſunt quatuor concluſiones. Prima eſt. Manente euchariſtia, non eſt neceſſe ſubſtantiam redire ad hoc, vt fiat tranſmutatio circa ſpecies. Patet, quia omne agens potens in tranſmutationẽ aliquam poteſt in terminum eius ſi habet ſuſceptiuum non magis repugnans termino, quàm motui. Sed in tranſmutationibus in quibus manet euchariſtia, agens naturale poteſt in totum motum, & ſuſceptiuum non magis repugnat termino, quàm motui. Minor patet, quia non poteſt hic poni ſuſceptiuum niſi quantitas, quantitati autẽ non magis repugnat vnus gradus qualitatis ad quẽ fieri poteſt tranſmutatio, quàm alius gradus imperfectior: nec quantitas ſecundum ſui rationem determinat ſibi aliquem gradum qualitatis. Secunda concluſio. Manente euchariſtia nulla ſubſtantia de facto redit, patet, quia dum manet euchariſtia non eſt ibi ſubſtantia, niſi corpus Chriſti. Tertia concluſio. Tranſmutatio corruptiua euchariſtiæ dum tamen maneat ibi eadem quantitas, quæ ſit ſubiectum tranſmutationis nõ neceſſario requirit ſubiectum redire: probari poteſt, ſicut prima concluſio. Quarta concluſio. Siue per alterationem, ſiue per motum in quantitate corrumpatur euchariſtia redit de facto ſubſtãtia, & hæc eſt ſubſtantia compoſita, cui talia accidentia conuenirent. Et hoc in inſtanti corruptionis, & immediatè à Deo. Prima pars probatur, quia Deus ſtatuit illas ſpecies manentes eſſe ſine ſubiecto in euchariſtia præciſè, & non alibi: ergo ceſſante euchariſtia non ſunt ibi ſpecies ſine ſubiecto. Secunda pars probatur, quia non redit, ibi ſubſtantia, quæ non eſt capax illorum accidentium. Tertia pars probatur, quia nullum aliud agẽs à Deo habet virtutem actiuam ad hoc

ſufficientem. Ad primum argumentum dicendum, quòd licet non ſit ibi materia ante inſtans generationis: tamen eſt in illo inſtanti. Ad ſecundum dicendum, quòd reſpectu diuini agentis non oportet aliquam corruptionem concomitari generationem, Ad tertium dicẽdum, quòd reuertitur eadẽ materia, quæ prius, & generatur id quod generaretur ex pane ſi manſiſſet, nec oportet, quòd reuertatur materia per cõuerſionem aliquam, ſed per creationem, ſeu reparationem ex nihilo.

Vtrum omnis ſacerdos poßit euchariſtiam conficere.

Scot.4.d 13.queſt.2.Tho.3.p queſt.82.art.1. Durand.4.d.13.queſt.4.

QVÆSTIO XI.

VNdecimo quæritur. Vtrum omnis ſacerdos, & ſolus ſacerdos poſſit euchariſtiam conficere? Arg. primo quòd non. Omnis ſacerdos, quia de malis ſacerdotibus dicitur Malach. ij. Maledicam benedictionibus veſtris. *Malach.3.* Secundo.j.q.c.quod quidam opponitur: ſuſpẽſo, vt depoſito ſacerdote nulla ei relinquitur poteſtas. Tertio virtus miſſæ principaliter in ſacramento euchariſtiæ conſiſtit: ergo ſi malus ſacerdos poteſt conficere, ſicut bonus æquè valeret miſſa mali ſacerdotis, ſicut, & boni. Quarto. Laicus poteſt ſumere euchariſtiam. ſumptio autem eſt finis conſecrationis, & per conſequẽs aliquid ſimpliciter melius, & nobilius: ergo poteſt laicus cõficere. Quinto. Beatus Laurentius ſanguinem Chriſti diſpenſauit, vt patet ex verbis eius ad B. Sixtũ, cui cõmiſiſti Domini ei ſanguinis diſpẽſationẽ. Et hoc ꝓbatur per illud quod habetur diſt. xciij. Cumque diacones: diaconus euchariſtiam corporis Chriſti populo ſi neceſſitas cogit, iuſſus erogat. Contra, ꝙ malus ſacerdos nõ poſſit cõficere, quia apud ipſum remanet caracter indelebilis, ſuper quo fundatur poteſtas cõficiẽdi. Et prima q.j. Quod quidã ſacramentorũ ſanctitatẽ in peruerſis hominib. ſiue qui int⁹ſunt, ſiue qui foris ſunt. conſtat impollutã, atque inuiolabilẽ permanere. Et quòd

ſoli ſacerdotes poſſunt celebrare, & diſpenſare euchariſtiam, probatur per illud quod habetur diſt.xciij. Diacones. Non oportet diacones panem dare, id eſt corpus Chriſti ſecundum gloſ. Notandum, quòd conficere euchariſtiam, poteſt alicui competere dupliciter. Vno modo ſicut cauſæ principali, & ſic ſoli Deo conuenit. Secũdo modo vt cauſæ inſtrumentali, vel magis propriè vt miniſtro: & ſic poſſe cõficere, poteſt intelligi dupliciter. Vno modo abſolutè, ita ſcilicet, quòd ſi attendat facere, facit quod intendit. Alio modo ordinatè Et iſta diſtinctio generalis eſt in omnibus ſacramentis, quòd videlicet, plus requirit ordinatè miniſtrari in eis quàm ſimpliciter miniſtrare. His præmiſſis, ponendæ ſunt quatuor concluſiones. Prima concluſio. Quicunque ſacerdos ritè ordinatus ſiue bonus, ſiue malus, ſiue fidelis, ſiue hæreticus, aut ab eccleſia præciſus, ſiue excommunicãtus, ſuſpenſus, interdictus, vel degradatus, potens proferre verba conſecrationis ſuper materiam debitam cum intentione debita. faciendi quod facit eccleſia, poteſt hoc ſacramentum de facto conficere Et ſi facit factum eſt, patet, quia apud talem ſemper remanet caracter ſacerdotalis indelebilis. Deus enim non inſtituit miniſtros ad amouendum talem caracterem, ſicut ad largiendum. Hoc etiam patet per hoc, quod habetur j.q.j. Quod quidam: vt ſupra dictum eſt. Secunda concluſio. Solus ſacerdos poteſt de facto conficere: patet per illud extra de ſumma Trini. & fide catholica. Hoc ſacramentum nemo poteſt conficere, niſi ſacerdos, qui ritè fuerit ordinatus. Tertia concluſio. Non omnis ſacerdos poteſt ritè, & ordinatè conficere hoc ſacramentum: patet de excommunicatis, & degradatis, & huiuſmodi. Vnde dicendum, quòd ſolus ſacerdos carens omni impedimento tam ex parte ſui, quàm ex parte aliorum concurrentium ad ritè celebrandum, poteſt ritè & ordinatè conficere. Quarta concluſio. Solis ſacerdotibꝰ conceſſum eſt regulariter hoc ſacramentum diſpenſare, vel aliis miniſtrare. In caſu tamen neceſſitatis conceſſum eſt hoc diaconibus in abſentia ſacerdotum, & non ſolum de ſanguine, cuius ſpecies non oportet tangi in miniſtrãdo, ſed etiam de corpore, patet per illud, quod habetur diſtin.xciij. Diacones. Laicis vero, vel aliis clericis, non

eſt conceſſum in aliquo caſu, patet de laico, de conſec. diſt.ij. peruenit. Congruentia autem ad iſta ſunt. Tum, quia ſacerdotes ſunt principales ad policiã eccleſiæ pertinentes: tum, quia ſolis ſacerdotibus conuenit habere poteſtatem ſuper corpus Chriſti myſticum, & non minus ſuper corpus Chriſti verum. Ad primum argu. dicendum, quòd illud eſt intelligẽdum de malis ſacerdotibus inquãtum ſunt mali: puta inquantum adulando benedicunt malis, quibus Deus veraciter maledicit: ſed ſacerdos in Euchariſtia non benedicit tanquam malus: ſed habens intentionem eccleſiæ. Ad ſecundum dicẽ. quòd illud eſt verum de poteſtate ordinatè conficiendi. Ad tertium di. quod antecedens verum eſt quantum ad dignitatem, & veritatem miſſæ: ſed non quantum ad efficaciam meriti, aut impetrationis in his, quæ ibi dicuntur per modum orationis. Ad quartum dicendum, quòd licet ſumere ſit in ſe nobilius, tamen eſt magis neceſſarium: ideo pluribus competit. Ad quintum, patet ex concluſione

Vtrum hoc ſacramentum poßit à non ieiuno, & ab exiſtentibus in peccato mortali manducari.

Scot.4.d.8.q.3. Tho.3 p q.80. art.4. & 8.

DVodecimo quæritur. Vtrum hoc ſacramentum poſſit à non ieiuno, & ab exiſtentibus in peccato mortali manducari? Arguitur, quòd ſic, quia Chriſtus poſt cœnam dedit ſuis diſcipulis euchariſtiam. Secundo 1. ad Cor.1. Si quis eſurit domi manducet. Vbi videtur apoſtolus innuere, quòd prius poſſit homo manducare in domo ne immoderatè ſumeret de ſpeciebus illis. Tertio argu. quòd exiſtens in peccato mortali licite poſſit illud ſacramentum manducare, quia vnuſquiſque ad hoc tenetur. Nullus autem peccat faciendo id quod tenetur, igitur. Item de conſe. diſt.ij. relatum. dicitur, quòd ſacerdos, qui conſecrauit, tenetur communicare, ſed poteſt contingere, quòd tunc eſt in peccato mortali, igitur. Contra primum eſt conſuetudo, & ordinatio eccleſiæ. Et contra ſecundum eſt apoſtolus primæ ad Corin.xj. Qui manducat, & bibit indignè, &c. Primo notandum, quòd

1. *Cor*.1.

1. *Cor*.11.

ſicut dicit Sco.in 4. diſt.8 hoc ſacramentum poteſt recipi quadrupliciter. Primo modo poteſt recipi non ſacramẽtaliter, ſicut cum quis recipit hoſtiam conſecratam omnino non diſcernens eam à communi cibo ſiue ex infidelitate, ſiue ex contemptu, ſtante etiam fide. Secundo modo recipi poteſt ſacramentaliter, ſed non ſpiritualiter, ſicut cum quis recipit ſacramentum credens ſe recipere communionem corporis Chriſti ſecundum intentionem eccleſiæ, ſed ille eſt in peccato mortali non contritus: talis enim non recipit effectum ſpiritualem ad quẽ ordinatur huiuſmodi ſuſceptio, videlicet nutritionem ſpiritualem animæ per gratiam à Chriſto datam. Tertio modo ſacramentaliter, & ſpiritualiter ſicut cum fidelis peccato mortali carens recipit hoc ſacramentũ Quarto modo ſpiritualiter,& non ſacramentaliter: ſicut cum bonus homo deuotionem habet ad hoc ſacramentum, & tamen propter reuerentiam, vel aliquam infirmitatem abſtinet, vel fortè,quia nõ poteſt habere miniſtrum: talis enim nutritur ſpiritualiter. Secundo notandum ſecundũ Sco. vbi ſupra,quòd duplex eſt ieiunium, ſcilicet naturæ, & eccleſiæ. Ieiunium eccleſię non ſoluitur niſi per aliquã refectionem extraordinariam præter morem eccleſiæ. Vnde propter ſpecierum ſumptionem, vel medicinaliũ, vel per totum ſaltem poſt prandium non ſoluitur ieiuniũ eccleſiæ. Sed ieiunium naturæ eſt carentia cibi ſuſcepti in ſtomacho, vel in via ad ſtomachum, ita quòd non intret ſtomachum in illo die. Tertio notandum, quòd aliquem percipere hoc ſacramentum in peccato mortali, poteſt contingere tripliciter. Primo modo in actu,quia videlicet tunc peccat actualiter, & patet de iſto, quòd peccat mortaliter, quia recepit indignè. Secundo modo, quia recipit ſacramentum poſt mortale peccatum, de quo non pœnituit, nec pœnitet. Et de iſto dicendum, quòd ſi eſt negligentia pœnitendi, vel ignorantia ſupina, vel craſſa, vel affectata,quòd ſibi non licet ſuſcipere ſacramentum, quia talis ignorantia non excuſat. Tenetur enim quis ſuã conſcientiam examinare, & probare. Si autem non ſit negligentia craſſa, puta quia præceſſit examinatio ſufficiens, nec occurrit illud peccatum, licet ei communicare. Tertio. Si ſuſcipiens ſacramentum de peccato præterito

pœnitet, & pœnituit, & tamen de illo non eſt confeſſus. Dicendum ergo de iſto, quòd ſi occurrit opportunitas, prius tenetur confiteri. Et ratio eſt, quia hoc eſt ſacramẽtum vnitatis eccleſiæ, ideo oportet ſumentem prius recõciliari eccleſiæ. Si autem non occurrat opportunitas confitendi, & poteſt vitare ne communicet abſque ſcandalo actiuo, adhuc non licet ei communicare, ſed tenetur differre. Si autem ſine ſcandalo abſtinere non poſſit, licet ſibi communicare cum contritione, & propoſito confitendi, vt ſcandalum euitetur, nec eſt obligatus ad confitẽdum pro tunc, nec peccat, niſi fortè in talem neceſſitatem ſcienter, & aduertenter ſeipſum induxiſſet. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Regulariter non poteſt quis ſacramentum iſtud ſuſcipere, niſi ieiunus ieiunio naturæ. Ratio huius eſt ordinatio eccleſiæ, vel etiam ipſius Chriſti reuelata ipſi eccleſiæ per apoſtolos: quæ quidem ordinatio eſt congrua propter reuerentiam ſacramenti, quæ minor eſt regulariter in pranſo, quàm ieiuno. Et de hoc habetur de conſecra. diſt.ij. Si quidem. Et ſumitur ab Augu. ad inquiſitiones ianuarij. Placuit ſpirituiſancto in honorem tanti ſacramenti, vt prius in os Chriſtiani Dominicum corpus intraret, quàm alij cibi. Et ideo vbique mos iſte ſeruatur. Secunda concluſio. In caſu neceſſitatis, vel præcepti maioris, quam ſit præceptum de percipiente ieiuno poteſt aliquis hoc ſacramentum percipere non ieiunus, nec ieiunio naturæ, nec eccleſiæ, patet in caſu neceſſitatis, quia alicui conſtituto in graui infirmitate, quando probabiliter timetur de morte, non eſt neganda euchariſtia, infirmo etiam pranſo cum ſit viaticum: & ideo dandum eſt ei, qui de hoc mundo egreditur, vt per ipſum ducatur ad terminum. Patet etiam in caſu maioris præcepti, in quo videtur diſpenſatum eſſe de minori, quia ſi ſacerdos percipiat in perceptione ſpecierum ſanguinis poſitum fuiſſe aquã, & non vinum, licet perceperit totam illam aquam, vel partem: & ita ſit non ieiunus, tenetur tamen ſacramentũ complere, & facere vinum apponere: de nouo cõſecrare, & conſecratum ſumere. Quod probat Sco. quia quando ſunt duo præcepta ordinata præceptum ſuperioris magis ligat. Eſt autem præceptum Chriſti, & ex ipſa ratione ſa-

cramenti, quod ſacramentum quando conficitur, percipiatur integrum, ergo quocunque alio præcepto eccleſiæ poſito, quod non reſpicit eſſentialem rationem ſacramẽti ſemper tenetur neceſſario celebrans ad iſtam integritatem ſeruandam: ergo qui iam percipit aquam ſimpliciter tenetur ad complendum illud, quod prætermiſit: nec in hoc peccat nouo peccato. Patet autem manifeſtè, quòd ieiunium non eſt conditio, ita neceſſaria in ſuſcipiente, quia in die paraſceues particula poſita in calice percipitur cum vino non conſecrato, & veriſimiliter eſt, quòd vinum citius deſcẽdit in ſtomachum, quàm illa particula. Nec oportet propter integritatem ſacramenti, quòd ſacerdos in die paraſceues recipiat ſanguinem, quia illud præceptum non eſt niſi quando percipiens conſecrat. Et ſi obiiciatur, quòd ſcandalum eſſet, ſi populus percipiat illum ſecundo conficere ſanguinem. Vna reſponſio eſt ſecundum Scọ. vbi ſupra, quòd ſi ſcandalizetur eſt ſcandalum phariſæorum acceptum & nõ datum, quia factum in ſe bonum eſt, & neceſſarium. Et debet quilibet iudicare, quòd ſacerdos habet bonam cauſam. Tertia conclu. Quicunq; actualiter peccans, mortaliter recipit hoc ſacramentum mortaliter peccat alio nouo peccato. Non tamen omnis mortale peccatum habens, de quo ſpecialiter non pœnituit: patet ex iij. not. Præterea notandæ ſunt duodecim conditiones, ad ſciendum qui apti ſunt, & qui non ad ſumendum corpus Dominicum, quas ponit doctor egregius frater Laudulphus, vel Radulphus, ſeu Lodulphus: idem enim ſignificant hæc tria nomina. Prima eſt. Mulier in menſtruo ſumere poteſt corpus Dominicum, ſicut poſtquam peperit, patet diſt.v. cap.j. Si tamẽ abſtinet, laudanda eſt: ſed ſi recipit, non eſt iudicanda: eadem diſtinct. cap.vlt. Secunda conditio. Pollutio ex crapula mortali proueniens ſi homo ſcit, aut probabiliter dubitet de neceſſitate abſtrahit à celebratione, & perceptione. Si autem pollutio ex crapula veniali prouenit cũ turpi imaginatione, abſtrahit ab vtroq; non neceſſario, ſed congruè. Si vero pollutio prouenit ex ſuperfluitate naturæ non impedit ab vtroque. Si vero ex turpi cogitatione mortali, prohibet de neceſſitate ab vtroq;. Si vero ex turpi cogitatione veniali prohibet de congruo, niſi neceſſitas

neceſsitas appareat. De his patet diſt.vj. Si vero proueniat pollutio tantum ex illuſione diaboli de congruo impedit ab vtroque, quia videtur, quòd propter aliquam culpam diabolus huiuſmodi fœda permittatur prouocare in dormiente. Si autem probabiliter appareret quòd fructum ſpiritualem in nobis diabolus impedire vellet non eſt abſtinendum, vt patet diſt. vj. non eſt peccatum. Tertia conditio. Sceleratis condemnatis ſuſpendio poteſt euchariſtia dari, ſi petant purè confeſſi, patet 13.q.2.cap. Quæſitum eſt,& ca.vlt. Nec talibus eſt neganda ſecundũ Hoſti. ſepultura eccleſiaſtica ſi iudices permittãt. Quarta conditio ab euchariſtia excommunicati ſunt excepti, & ſacerdos dans eis hoſtiam deponendus eſt, vt patet xij.q. ij. Qui, & humanis, niſi forſan ſacerdos probaret ſe ignoraſſe illum fuiſſe excommunicatum, puta & fuit extra prouinciam. Tamen lxxxvj. di.c. Tanta videtur Gregorius diſpẽſare, quòd in articulo mortis ſi ſatisfecerit, poteſt ei communio dari. Quinta conditio. Furioſo à natiuitate ſi aliqua lucida interualla habeat facta confeſſione debita, poteſt euchariſtia dari. Si vero à natiuitate, non eſt furioſus, & præſumitur eſſe in peccato mortali quouſque confiteatur, non eſt danda. Extra de Ba. & eius effec. Maiores. Sexta conditio. Extrâneus de cuius conſcientia non conſtat ab euchariſtia excipitur, patet de conſecratione, diſt.ij. tribus gradibus. Septima conditio. Hyſtriones ſani ad euchariſtiam non ſunt admittendi, patet de conſecr. diſtin.ij. Pro dilectione. Et ratio eſt, quia tales ſunt infames.iiij.q.j.c.j. Et ſecundum Ioan. In glo. ſuper illo c. Pro dilectiòne. nulli exiſtenti in notorio crimine puta ſi publicè, & enormiter peccauit, eſt danda ſtatim euchariſtia quouſq; appareat aliqua emẽda poſt confeſſionem. Et ſi dicas quòd Chriſtus dedit hoſtiam Iudæ. Dicẽdum quòd Iudas erat peccator occultus, cui non eſt publicè coram aliis euchariſtia deneganda quia infamaretur. patet de conſe. diſt.ij. Non prohibeat. Tali tamen peccatori occulto ſi ſacerdos cognoſcit nunquam eſt in occulto euchariſtia danda. patet ex hoc quod dicitur. Matth.7. Nolite ſanctum dare canibus. Octaua cõditio. Non eſt danda hoſtia pro purgatione furti puta quãdo in monaſterio ſunt calices furtim ablati: licet vnũ decretum

videatur dicere quod ſic.ij. q.v.c. Sæpe. Dicit enim quòd danda eſt euchariſtia in hęc verba corpus Domini ſit tibi in probationem hodie. ſed iſtud hodie eſt ſimpliciter abrogatũ patet extra de purgatione vulgari.c dilecti. Nona conditio. Qui debet communicare debet ſaltem tribus diebus ab vxore abſtinere patet de conſe. diſt.ij. Omnis homo nota tamẽ quòd iſtud eſt conſilium, & non præceptum nec intelligitur de reddendo debito ſed de petẽdo. Decima conditio. Nullis in morte poſitis verè pœnitentibus, & confeſſis deneganda eſt euchariſtia. patet diſt.l. Pœnitentes. Vndecima cõditio. Euchariſtia non debet recipi ab exiſtentibus in mortali patet ex tertia cõcluſione principali ſuperius poſita. Duodecima conditio. Euchariſtia recipi poteſt ab aliquo exiſtente in peccato mortali ſed ignoranter. patet ex eadem conditione. Ad primum argum. reſpondet Aug. quòd dominus dedit diſcipulis euchariſtiam poſt cœnam, vt vehemẽtius commendarent altitudinem tanti miſterij in fine collati, quo autẽ ordine ſumeretur deinceps apoſtolis per quos eccleſias diſpoſiturus erat reſeruauit docendum. Ad ſecundum dicendum, quòd per verba apoſtoli non eſt intelligẽdum, quòd manducandum ſit ante ſumptionem euchariſtiæ, ſed poſt. Ad tertium dicendum, quòd aliquis non peccat faciendo id ad quod tenetur ſi faciat eo modo quo tenetur. Ad aliud patet ex dictis.

De Pœnitentia.

Vtrum pœnitentia neceſſario requiratur ad deletionem peccati, poſt baptiſmum commiſſi.

Scot.4.d.14.q.1. Thom.3.p.q.86.artic.2.

QVÆSTIO PRIMA.

DEinceps inquirendum eſt de ſacramento pœnitentiæ. Circa quod primo quęritur. Vtrum pœnitentia neceſſario requiratur ad deletionem peccati poſt baptiſmum commiſſi? Argum. quòd non, quia ceſſante actu interiori, & exteriori ceſſat peccatum. igitur ſtatim ſine pœnitentia deletur. Antecedẽs patet quia peccatum

non eſt niſi deordinatio in actu. Secundo. Homo offenſus poteſt remittere offenſam abſque hoc quòd offendẽs pœniteat. ergo multomagis Deus qui eſt ſummè miſericors. Tertio, Augu. in Omel. ſuper illud Lucæ 6. Eſtote miſericordes.loquens de damnatis dicit. Erit tunc pœnitentia ſed tamen infructuoſa. Quod probat per illud ſapientiæ 5. Pœnitentiam agentes, &c. Item eſt auctoritas Hieronymi de pœnitẽtia, diſt.3. Nihil Iudæ profuit egiſſe pœnitentiam per quam ſcelus emendare non potuit. Quarto. Pœnitẽtia eſt bonum finitum, peccatum autem mortale eſt malum infinitum : quia vt dicit Anſel. libro. Cur deus homo, Tantum malum eſt peccatum, quantus eſt ille qui offenditur. ergo per pœnitẽtiam non deletur. Contra. Dicit ſaluator. Lucæ 13. Niſi pœnitentiam egeritis:omnes ſimul peribitis. Et Matth.4. Pœnitẽtiam agite: appropinquabit enim regnum cœlorum,&c. Primo notandum quòd ſicut dicit Sco. in 4.diſt.14. Nihil reale abſolutum vel reſpectiuum eſt in anima ceſſante omni actu peccati à quo dicatur anima peccatrix, ſicut aliquis dicitur peccator poſt actum trãſeuntem. Et ſi dicatur aliquid derelictum ab actu manere illud non eſt formaliter peccatum quia poteſt manere in iuſtificato ſicut habitus vitioſus vel diſpoſitio. Sed tantummodo manet quædam relatio rationis inquantum peccator eſt obiectum intellectus vel voluntatis Dei quia poſtquam commiſit peccatum Dei voluntas ordinauit ipſum ad pœnam correſpondentem peccato, & intellectus præuidet etiam pro omni tempore donec pœnitentia ſit ſoluta. Hoc probatur per Augu ſuper illud pſal. Beati quorum, dicentem. In Deo videre peccata eſt ad pœnam imputare. Hæc autem ordinatio ad pœnam, vt eſt diſconueniens animæ dicitur macula, ſicut per oppoſitum dicitur pulchritudo, vt autẽ eſt obligatio formaliter ad illam pœnam, dicitur reatus, Et vt eſt actus voluntatis diuinæ, in quo eſt tota illa realitas, per quem actum ordinatur ad talem pœnam dicitur offenſa. Nihil enim aliud eſt offendi, vel iraſci in Deo, quã velle vindicare. Et licet dicatur communiter figuratiuè Deus offenſus, vel iratus. Tamẽ accipiẽdo iraſci pro velle vindicare, excluſa cõcomitante paſſione, Deus formaliter eſt iratus, quia formaliter eſt volens vindicare. Secundo

Lucæ 6.

Sap.5.

Luc.13.

Matth.4.

notandum, quòd ſicut dicit Sco. vbi ſupra, tripliciter poteſt intelligi pœnam eſſe voluntariam. Primo modo, quia contra eam non remurmurat voluntas, ſed patienter ſuſtinet. Secundo modo, quia voluntariè acceptat. Tertio modo, quia voluntariè cauſat. Et hoc dupliciter. Vel vt cauſa proxima partialis non intendens illum effectum. Vel vt cauſa remota principalis, & intendẽs illum effectũ. In duobus primis modis triſtitia eſt tantummodo obiectum volitionis. In tertio eſt effectus tantum, & non obiectum. In quarto eſt obiectum, & effectus, niſi aliud impediat. Patet autem ordo, quia ſecundum addit ſupra primum, quantum ad rationem voluntarij, & tertium ſupra ſecundum, & quartum ſupra tertium. Patet autem ab pœnis exterioribus, quomodo poſſunt eſſe voluntariè, quocunque iſtorum quatuor modorum. Patet etiam de triſtitia, quæ poteſt etiam eſſe patienter tolerata, & patienter accepta in ordine ad aliquem finem. Poteſt eſſe etiam cauſata à voluntate, tanquã à cauſa partiali. Cauſatur enim naturaliter triſtitia ex actuali nolitione alicuius exiſtẽtiæ, & ex actuali apprehenſione illius exiſtentiæ, iuxta illud Augu. de ci. lib. 14. Triſtitia eſt diſſenſio animi ab his rebus, quæ nobis nolentibus accidunt. Quicquid ergo eſt cauſa nolitionis, eſt cauſa partialis ipſius triſtitiæ, licet non intẽdat per nolitionẽ cauſare triſtitiam, nec oportet intendere. Ex iſto autem tertio declaratur quartum, quia ex quo triſtitia, vt effectus naturalis ſequitur actualem nolitionem alicuius, & conſiderationem actualem exiſtẽtiæ illius noliti, licet iſtæ duæ cauſæ proximè multipliciter poſſint concurrere, tamen nihil vnum poteſt eſſe cauſa triſtitiæ, loquendo de naturali cauſatione, niſi poſſit eſſe cauſa cõcurſus iſtorum duorum. Voluntas aũt poteſt eſſe huiuſmodi cauſa, vt imperans actum conſiderationis, & actum nolitionis eiuſdẽ obiecti. Et hoc in ordine ad ſecundum finem intentum .ſ. vt ſequatur triſtitia puniens. Patet itaq; quomodo prima pœna. ſ. triſtitia poteſt eſſe ſummè voluntaria. Et ſi inſtetur, quia omnis pœna dicitur inuoluntaria. Dicendum, ꝙ verum eſt ſecundũ ſe, & hoc comparando ad voluntatem ſequentẽ affectionem commodi. Poteſt tamen eſſe voluntaria voluntate antecedẽte ſcilicet ex voluntaria applicatione cauſarum, ad quas ſe-

quitur. Poteſt etiam eſſe voluntaria voluntate acceptante, & hoc voluntate ſequẽte affectionem iuſtitiæ. Tertio notandum ſecundum eundem Sco. quòd quadruplex diffinitio aſſignari poteſt eius, quod eſt pœnitere. Prima eſt. Pœnitere eſt velle vindicare peccatum à ſe commiſſum, ſiue punire, & patet, quo modo eſt ibi pœnā tenere, quod eſt ethymologia illius verbi pœnitere. Secunda eſt, pœnitere eſt deteſtari, vel odire peccatum à ſe cõmiſſum, ſiue diſplicẽtiam habere de ipſo. Tertia eſt. Pœnitere eſt pœnam inflictam pro peccato cõmiſſo gratanter acceptare, & poteſt hoc intelligi de acceptare formaliter, vel virtualiter, ſcilicet in aliqua alia acceptatione in qua iſta virtualiter includitur ſicut volitio entis ad finem includitur in volitione finis. Quarta. Pœnitere eſt pœnam pro peccatis inflictam patiẽter ſuſtinere. His præmiſſis ponendæ ſunt quatuor cõcluſiones. Prima eſt. Illud quod remanet in peccatore poſt actum peccati poteſt deleri. & quandoque deletur. Patet per illud ſymboli. Remiſſionem peccatorum. Et hoc probatur ſic, quia prędeſtinatus, quãdoq; labitur in peccatum mortale, ſed nullus beatificatur remanens obligatus ad pœnam ſoluẽdam, igitur. Secunda cõcluſio. Deus non remittit peccatum ſine pœna, vel aliquo æquiualẽti in acceptatione diuina, patet, quia per quodcunque peccatum offenditur Deus. Offenſa autem Dei, eſt velle vindicare, ſiue velle punire. ergo regulariter tollitur culpa per pœnam, ſicut obligatio ad aliquid per ſolutionem eius licet, quandoq; tollatur per aliud à pœna æquiualẽs in acceptatione diuina, quod ſic patet, quia poſſibile eſt aliquem, vſque ad inſtans à: exiſtentem in mortali ab inſtanti à neceſſitari toto corde, ad inſiſtendum circa actus diſtrahentes à cogitatione de peccato commiſſo, vt patet de ſtatim expoſito altiſſimo martyrio. Nullus autem excluditur à regno cœlorum, quia facit illud, quod ſimpliciter eſt neceſſarium: ergo poterit peccatum deleri abſque triſtitia, ſiue diſplicentia de peccato. Item non eſt eſſentialiter idem Deum remittere culpam, & punire eam: ergo poteſt eſſe vnum ſine alio. Tertia conclu. Ad deletionẽ peccati regulariter requiritur pœna, vel punitio voluntaria: patet quia per aliquam punitionem deletur peccatum, vt dictum eſt, & per aliquam

non deletur: vt patet de punitione damnatorum. Non eſt autẽ ita probabilis differentia inter punitionem deletiuam, & non deletiuam, ſicut de voluntario, & inuoluntario, igitur. Ex hoc ſequitur corrollarium, quomodo dupliciter ordinatur culpa per pœnam. aliquando enim deletur: aliquando vero non. Culpa enim manens non deletur per eam. Culpa autem, quæ ordinatur per pœnam voluntariam deletur per eam. Quarta concluſio. Ad deletionem peccati regulariter requiritur pœnitẽtia, patet, quia ad hoc requiritur punitio voluntaria, vt patet ex præcedenti concluſione. Sed punitio voluntaria ſiue voluntas puniẽdi non poteſt eſſe ſine pœnitentia, vt patet ex tertio notabili, igitur. Eſt autem intelligẽda iſta concluſio de pœnitentia actuali, quæ eſt actus puniẽdi, & hoc indiſtinctè accipiendo ad quodcunq; quatuor prædictorum in tertio notabili. Itẽ ſic probatur conclu. quia peccatum auertit à fine, & conuertit ad creaturam, ergo rationabile eſt, vt non deleatur niſi per motum oppoſitum auertentem à peccato ſiue à creatura, vt circa illam fuit peccatum, & conuertẽtem ad Deum. Ad primum argumentum patet ex primo notabili. Ad ſecundum dicendum, quòd non probat niſi de potentia abſoluta Dei. Et ſi dicas, quòd de potentia ordinata poteſt homo iratus remittere ſine pœna. Dicit Sco. quòd remiſſio Dei non eſt per mutationem voluntatis eius, quia voluntas eius ſemper manet vniformis. Et per conſequens ſi in æternitate vult aliquem puniendum eſſe pro aliquo tempore ſemper vult illud puniẽdum pro illo tempore niſi aliquid in creatura mutetur non ſic autem eſt de voluntate hominis irati qui mutatur quo ad actum volendi & nolendi. Ad tertium dicendum quod non quicunque actus pœnitendi ſufficit ad deletionem peccati, ſed oportet quòd ſit actus debite circunſtantionatus maximè ex circunſtantia finis. Ad quartum dicendum quòd peccatum non eſt malum infinitum niſi obiectiuè. Et ſic etiam dici poteſt bonum infinitum actus pœnitendi propter Deum.

Vtrum actus pœnitendi requiſitus ad deletionem peccati mortalis, ſit actus alicuius virtutis.

Scot. 4. diſt. 14. q. 2. D. Thom. 3. p. q 85. art. 2. Dur. 4 d 14. q. 1.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundo quæritur. Vtrum actus pœnitendi requiſitus ad deletionem peccati mortalis ſit actus alicuius virtutis. Ar. quod non, quia pœnitere eſt paſſio quæ de ſe non eſt laudabilis. Dicitur enim ij. Ethic. quòd paſſionibus non laudamur. igitur. Secundo Virtutes fuiſſent in ſtatu innocentiæ, & remanebũt in patria: ſed nec in innocentia, nec in patria poteſt eſſe pœnitentia, quia non eſt ibi aliquod malum cui debeatur punitio volũtaria. igitur. Tertio. Actus pœnitendi non eſt actus electiuus. Electio enim nõ eſt reſpectu impoſſibilis: præteritum autem nõ fuiſſe eſt impoſſibile: actus autem virtutis eſt electiuus. igitur. Quarto. Quia aut eſt actus virtutis acquiſitæ aut infuſæ. Non primum, quia acquiſita poteſt manere cum peccato mortali & etiam actus eius. Actus autem pœnitentiæ non, quia delet mortale. Nec poteſt dici ſecũdum, quia virtus infuſa, ſeu theologica & actus eius habet immediate Deũ pro obiecto. Non ſic autem actus pœnitẽdi. ſed peccatum. igitur. Cõtra eſt auctoritas Magiſtri in iiij. diſtin. xiiij. Notandũ quòd ſicut dicit Sco. actum aliquem humanum requiri ad deletionem peccati poteſt dupliciter intelligi. Vno modo vt diſpoſitionem præuiam. Alio modo vt concomitantem. Primo modo ſufficit actus informis, immo ſemper eſt informis, quia ſemper eſt ſine gratia. Secundo modo vero requiritur actus formatus. Nam in illo inſtãti in quo deletur peccatũ charitas ineſt. Hoc præmiſſo ponendæ ſunt duodecim concluſiones. Prima eſt. Pœnitere ſecundum primam ſignificationem poſitam in præcedenti quæſtione valet, prout dicitur velle vindicare peccatum commiſſum eſt actus virtutis: patet, quia eſt actus conformis recte rationi. Vnde in tali actu vnuſquiſque eſt miniſter Dei, ferendo ſententiam legis in ſeipſum pro peccatis, quæ commiſit. Tale quippe miniſterium commiſſum eſt vnicuique. Non eſt tamẽ intelligendum, quòd pœnitere hoc modo ſit ſemper actus

virtutis,id eſt elicitus à virtute, ſed virtutis,id eſt natus elici,à virtute, vel generare virtutem. Secunda concluſio. Pœnitere hoc modo, eſt actus ſpecialis virtutis: patet, quia habet ſpeciale obiectum,& ſpeciales circunſtantias, que conueniunt actui, vt recta ratione tendendi in tale obiectum,ſcilicet finem, modũ,& huiuſmodi. Tertia cõcluſio. Pœnitere hoc modo, non eſt actus virtutis intellectualis, patet quia eſt imperare intellectui, vt conſideret, & voluntati,vt deteſtetur, vt patet ex præcedẽti quæſtione. Hoc autem imperare non conuenit niſi voluntati. Quarta concluſio. Pœnitere hoc modo eſt actus iuſtitiæ: patet, quia non eſt actus appetitiuæ virtutis ordinatis ad ſeipſum: cuiuſmodi ſunt temperantia, & fortitudo: ergo eſt virtutis ordinatis ad alterum, cuiuſmodi eſt iuſtitia, prout in generali dicitur iuſticia virtus ordinatiua ad alterum. Vnde per pœnitentiam ordinatur homo ad ſeipſum,non niſi vt ad alterum, ſcilicet vt miniſter iudicis in reum contra legem in quam commiſſa eſt ſibi auctoritas à iudice.Quinta concluſio.Pœnitere hoc modo eſt actus iuſtitiæ punitiuę:patet ſatis,quia idem eſt velle vindicare, & velle punire.Sexta concluſio.Pœnitere ſecundum ſecũdam deſcriptionem poteſt eſſe actus virtutis, patet, quia poteſt eſſe actus electiuus concors rectè rationi. Ratio enim recta,ſicut dictat complacendum eſſe in bono,& honeſto:ita dictat diſplicendum eſſe in malo, & inhoneſto. Septima concluſio. Pœnitere hoc modo non eſt actus alicuius ſpecialis virtutis,ſed poteſt eſſe cuiuſcũque, virtutis appetitiuæ: patet, quia quæcunque virtus inclinat ad complacendum in bono honeſto,inclinat etiam ad deteſtandum malum oppoſitum, & diſplicẽdum de eo. Octaua concluſio. Pœnitere tertio modo dictum poteſt eſſe actus virtutis,non vnius tantum,ſed multarum appetitiuarum prima pars patet, quia poteſt eſſe cõcors rationi rectè. Secunda pars patet, quia per diuerſas virtutes poteſt acceptari aliud,& aliud obiectum in ordine ad quod poſſit pœna inflicta pro peccato acceptari.Si enim ex charitate amatur Deus,ex charitate poteſt acceptari pœna,inquantum eſt reductiua ad diuinam amicitiam. Et ſi ex amicitia honeſta ad ſeipſum diligit aliquis innocentiã ex illa poteſt acceptare pœnã, quæ ſoluit reatum,qui infuit.

Nona concluſio. Pœnitere quarto modo dictum eſt actus ſpecialis virtutis, ſcilicet patientiæ: patet ſatis de ſe. Decima concluſio. Pœnitere, vt actus vnius determinatæ virtutis non requiritur ad deletionem peccati: patet, quia ad hoc ſufficit pœnitere ſecundum quancunque quatuor ſignificationum prædictarum. Actus autem primus eſt iuſtitiæ, & vltimus patientiæ, & duo intermedij cuiuſcunque virtutis appetitiuæ. Vndecima concluſio. Ad deletionem peccati non requiritur pœnitere, vt actus cuiuſcunque virtutis, talis, vel talis indifferenter: patet, quia ſine virtute genita poteſt haberi actus æquè perfectus ſecundum omnes circunſtantias morales, ſicut virtute iam genita, quia ſecundum perfectum dictamen intellectus de aliquo agibili poteſt eſſe perfecta electio circunſtantionata omnibus circunſtantiis, quæ ſit primo generatiua virtutis. Actus autem æquè perfectus eſt, æquè acceptus Deo ad deletionem peccati, ergo non oportet, quòd actus deletiuus peccati ſit virtutis iam exiſtentis. Duodecima concluſio. Actus requiſitus ad deletionem peccati, vt diſpoſitio præuia eſt informis, requiſitus vero vt diſpoſitio concomitans eſt formatus, patet ex notabili. Ad primum argumentum dicendum, quod licet triſtitia ſit paſſio, tamen imperare eam eſt actus. Ad ſecundum dici poteſt, quòd in ſtatu innocentiæ non fuiſſet neceſſitas habendi virtutes, quæ pro obiecto habēt malum, cuiuſmodi eſt pœnitentia. Aliter dici poteſt, quòd pœnitentia eſt habitus inclinans ad facile vindicandum in ſe reum. Beatus autem & innocens poſſunt habere habitum promptum vindicandi in alium reum, ergo & in ſe, vt in alium, ſi tamen reatus ineſſet, ad aliud dicendum, quòd non eſt virtus theologica. Non enim habet Deum pro obiecto pœnitere, ergo eſt actus virtutis moralis, vt patet ex dictis, & poteſt eſſe informis. Et ſi arguatur per Auguſtinum dicentem. Sine charitate non poteſt eſſe vera pœnitentia. Dicendum, quòd illud eſt intelligēdum quantum ad finem pœnitentiæ attingendum, ſed tamen ex naturalibus poteſt preſentia innaſci, licet nòn habeat fructum ſuum, niſi in vltimo inſtanti, quando eſt cum charitate. *Lib. de pœnitentia.*

Vtrum pœnitentia virtus ſit tantum vnius pœnæ inflictiua.

Scot. 4. *d.* 14. *q.* III.

QVÆSTIO TERTIA.

TErtio quæritur. Vtrum pœnitentia virtus ſit tantum vnius pœnæ inflictiua? Arguitur quòd ſic, quia infligit pœnam, vt ordinatiuam culpæ: vnius autem culpæ eſt vna pœna ordinatiua, ſicut vnius deordinationis eſt vna reordinatio, igitur. Contra. Iohelis 3 Scindite corda veſtra, &c. Et Iac. vlt. Confitemini alterutrum peccata veſtra. Et Matth. 3. Facite fructus dignos pœnitentiæ. Notandum, quòd pœnitentia poteſt habere duplicem regulam, vt dicit Scotus. Vnam habet regulam non naturaliter notam, ſcilicet, quò peccatum eſt deteſtandum tanquàm malum, & rectitudini contrarium. Aliam habet regulam non naturaliter notam, ſed ex reuelatione, puta, quòd peccatum eſt deteſtandum inquantum offenſiuum Dei, vel impeditiuum gratiæ, & gloriæ, vel inductiuum pœnæ æternæ, quæ omnia non ſunt creaturæ naturaliter nota. Hoc præmiſſo, ponendæ ſunt duæ concluſiones.

Iohelis *Iacob. vlt.* *Matth.* 3.

Prima eſt. Secundum regulam naturaliter notam pœnitentia eſt tantum vnius pœnæ inflictiua pro peccato: patet, quia eſt tantum inflictiua mẽtalis triſtitiæ, quæ nata eſt, ſequi in appetitu paſſibili ad diſplicentiã de peccato. Ex quo patet, quòd hoc intelligitur de pœnitentia primo, vel ſecundo modo dicta, videlicet vindicatiua, vel deteſtatiua, quia acceptatiua, & ſupportatiua non infligunt triſtitiam, vel pœnam, ſed magis eam præſupponunt. Secunda concluſio. Pœnitentia vt habens regulam reuelatione notã eſt pluriũ pœnarũ inflictiua pro vno peccato: patet, quia tot eſt inflictiua pœnarũ, quot ſunt reuelatæ per ſcripturam ſufficere ad peccatum expiãdum. Et ſi arguatur, quod pœnitentia eſt virtus naturaliter acquiſibilis, ergo non habet regulam ſupernatũraliter notam. Dicendum, quòd non valet conſequentia: ſic enim eſt de paupertate, & virginitate, & obedientia euangelica, quod enim omnia temporalia ſint abiicienda propter Deum,

& omnes carnales delitiæ, & quod in omnibus ſit homini obediendum propter deum, non eſt naturaliter notum, ſed ex reuelatione tantum, & tamen iſtæ ſunt virtutes naturaliter acquiſibiles ſuppoſita notitia ſuarum regularum. Ad argumentum dicendum, quod pœna ordinans peccatum ſecundum ſe poteſt eſſe vna vnius, ſed ordinans in ordine ad illum, quem offendit culpa eſt multiplex ſecundum voluntatem illius offenſi.

Vtrum per ſacramentum pœnitentiæ deleatur culpa.

Sco.4.d.14.q.4. Tho.3.p.q.86.art.4.

QVÆSTIO QVARTA.

QVarto quæritur. Vtrum per ſacramentum pœnitentiæ deleatur culpa. Arguitur quòd non, quia dicitur. in Pſal. Dixi confitebor, &c. Vbi dicit Caſſiod. Magna pietas Dei ad ſolam promiſſionem peccatum dimittit, votum enim pro operatione iudicatur. Secundo. Dicit Auguſtinus ſuper Iohan. Nemo poteſt confiteri, niſi ſuſcitatus. Et hoc probat tripliciter. Primo, quia prius eſt ſuſcitatus Lazarus, quàm de monumento eductus. Secundo per illud Eccleſiaſtici xvij. A mortuo velut qui non eſt, perit confeſſio. Tertio per illud Pſal. Nunquid medici ſuſcitabunt, & confitebuntur tibi. Tertio. Si per ſacramentum pœnitentiæ dimittitur peccatum, cum ſacerdos miniſtrat ſacramentum, requireretur quod ſacerdos dimitteret peccatum, ſed hoc eſt falſum. Vnde dicit Hier. ſuper Matth. xvj. Tibi dabo claues, &c. Hunc locum non intelligẽtes quidam accipiunt de ſupercilio Phariſęorũ, vt damnare in noxios, vel ſoluere ſe putant noxios, cum apud Deum non ſententia ſacerdotis, ſed reorum vita quæratur. Et huius probationem innuit ſubdens in Leuitico ſe oſtendere ſacerdotibus lepro ſi iubentur, quos illi non faciunt leproſos, vel mundos, ſed dixerunt, qui mundi ſunt, & immundi, ita & hic. Contra Matth. xvj. Quodcunque ſoluer. &c. Et Iohan. xx. Quorum remiſeritis peccata, &c. Primo notandum, quòd Scotus ponit talem rationem pœnitentię Pœnitentia eſt abſolutio ho-

Augu. ſuper Iohan.

Eccleſ.17.

Hiero ſuper Matth.16.

Matth.16.

Iohan.20.

minis pœnitentis facta certis cum debita intẽtione prolatis à ſacerdote iuriſdictionem habente ex inſtitutione diuina, efficaciter ſignificantibus abſolutionem animæ à peccato. Notanter dicitur iuriſdictionem habente, quia ſententia à non ſuo iudice lata non valet. Poteſt autẽ hoc ſacramentum à ſolo ſacerdote diſpenſari. Sicut habetur extra de ſum. Trin. & fi.ca. Vnde confeſſio facta laico, nihil valet virtute operis operati, nec illa reuelatio eſt ſacramentalis. Secundo notandum, quòd opinio Magiſtri videtur eſſe, quòd in ſoluendis culpis, & retinendis, ita operatur ſacerdos euangelicus, ſicut olim ſacerdos legalis in illis, qui erant contaminati lepra, quæ peccatum ſignificat, & adducit dictum Hieronymi, quod præmiſſum eſt. Sed illud videtur nimis derogare ſacramento pœnitentiæ. Nam ſecundum hoc per ſacramentum pœnitentiæ nunquam deleretur peccatum, ſequeretur etiam, quòd ſacramentum pœnitentiæ nunquam poſſet eſſe ſecunda tabula, quia non liberaret naufragium à periculo ſubuerſionis. Dicendum igitur, quòd ita Deus requirit diſpoſitionem de congruo, vt peccatori cõferat gratiam, & hoc non vt alliget potentiam ſuam ſacramentis, vt tamen ſine illa diſpoſitione pœnitentia, quæ ſufficeret, conferat per ſacramenrum gratiam. Et hoc eſt maioris miſericordiæ duplicẽ viam inſtituere, per quam iuſtificetur peccator, quàm ipſum ad vnam viam arctare, ſicut etiam adultus præuiam gratiam delentẽ originalem habere poteſt duplici via, ſcilicet ex bono motu diſponente de congruo, & ex ſuſceptione baptiſmi, ita in propoſito. Non ſolùm ergo attritus per aliquod tempus vſque ad certum inſtãs in vltimo inſtanti recipit gratiam tanquam per virtutem meriti de congruo, ſed etiam non habens talem actum, qui ſufficiat ad meritum de congruo, ſed habens tantummodo voluntatem recipiendi ſacramentum Eccleſiæ ſine obice peccati mortali actuali parum tamen attritus, licet attritione non ſufficiente ad meritum de congruo ſuſcipit non ex merito, ſed ex pacto diuino effectum illius ſacramenti. Tertio notandum, ſicut dicit Scotus, quòd illa affirmatiua eſt vera, ſicut ſacerdos legalis oſtendebat leproſos mundatos, ſic ſacerdos euangelicus peccatores iuſtificatos, ſed negatiua, ſcilicet quòd non aliter ſe habet

ſacerdos euangelicus ad leproſos ſpiritualiter, quàm legalis ad leproſos corporaliter falſa eſt. Et ratio huius eſt, quia non dedit Deus in lege veteri aliquam purificationem, cui miniſtrate à miniſtro idoneo aſſiſteret regulariter ad mundandam lepram corporalem. Dedit autem in lege noua ſacramentum, cui ex pacto regulariter aſſiſtit ad mundandam lepram ſpiritualem, niſi ſit obex contrariæ voluntatis. His præmiſſis, ponēda eſt talis concluſio. Per ſacramentum pœnitentiæ regulariter deletur culpa, & confertur gratia, patet ex dictis. Ad primum argumentum concedendum eſt, quòd quandoque ante ſuſceptionem ſacramenti dimittitur peccatum, nec tamen ſequitur, quòd per ſacramentum dimitti non poſſit, quia & ſi illa alia dimiſſio quandoque non aſſit iſta nō deficit, quæ minus requirit, vt patet. Ad ſecundum dicendum, quòd Auguſtinus loquitur de cōfeſſione laudis, & non fraudis, ſiue peccati. Dicendum tamen, quòd ante perceptionem dignam pœnitentiæ, oportet ſuſcitari, vel ſimpliciter. Et tunc per pœnitentiæ ſacramentū non deletur peccatum. Sed gratia, quæ infuit augetur, vel ſuſcitari ſecundū quid, ſcilicet vt habeat aliquam diſplicentiam de peccato, & propoſitum cauendi de cætero, & velit ſuſcipere ſacramentum pœnitentiæ, in quo attritio fit contritio. Et tunc per ſacramentum ſimpliciter ſuſcitatur à peccato, & confertur gratia. Cùm autem arguitur de Lazaro, dicēdum, quòd reus obligatur debito pœnæ æternæ, quo vinculo ſoluto obligandus eſt ad pœnam temporalem. Prius autem ſuſcitatur, quàm obligatio prima commutetur in ſecundam, vel quod verius eſt prius ſuſcitatur, quàm ſoluatur à ſecunda obligatione. Ad vltimum dicendum, quòd miniſtrans ſacramentum dicitur cauſare effectum ſacramenti non principaliter, ſed miniſtraliter, quia aliquid facit, ad quod ſecundum pactionem Dei regulariter ſequitur effectus ſacramenti.

Vtrum cuilibet peccato mortali correſpondeat propria ſatisfactio.

Scot. 4. d. 15. q 1.

QVinto quæritur. Vtrum cuilibet peccato mortali correſpondeat propria ſatisfactio? Arguitur quòd non, quia tunc poſſet ſatisfieri de vno non ſatisfaciendo de alio, quod eſt falſum. Item contritio quandoque eſt tanta, quod totam pœnam delet, ergo poteſt eſſe cõmunis ſatisfactio pro quocunque. Contra. Satisfactio eſt ſolutio pœnæ & determinatæ culpæ correſpondet propria pœna eius reordinatiua. Item Apoc.18. dicitur. Quantum glorificauit ſe, & in deliciis fuit: tantùm datæ ei tormentum, & luctum. Primo notandum, quòd ſicut dicit Scot. Satisfactio vno modo accipitur generaliter, & alio modo ſtrictè, & propriè. Satisfactio autem generaliter ſumpta eſt redditio voluntaria æquiualentis alias indebiti. Notanter dicitur voluntaria, quia ſi eſſet inuoluntaria, non eſſet ſatisfactio, ſed ſatiſpaſſio. Notanter etiam dicitur alias indebiti, quia ſi eſſet alias debitum non ſatisfaceret pro iſto, quia iam non eſſet correſpondens iſti ſecundum iuſtitia, ſed alij. Iſta autem ratio ſatisfactionis communis eſt ad contractus, & obligationes quaſcunque. Hoc enim modo recipiens beneficium poteſt benefactori ſatisfacere, & dilectus diligenti dilectionem æqualem recõpenſando. Et ita de aliis multis. Secundo notãdum, quòd aliqui dixerunt non eſſe poſſibile homini ſatisfacere Deo pro peccato, quia per peccatum aufertur honor Deo debitus. Nihil autem æquiualens honori Dei poteſt reddi ſibi à nobis. Sed contra hoc arguit Scotus, quia ſatisfactio eſt redditio æquiualentis pro æquiualenti, ſed quantum malum fuit peccatum auertens à Deo, tantum bonum eſt conuerſio ad Deum ex charitate, quantum etiam bonum natum fuit in eſſe actui meo, tantum bonum, & non plus abſtulit peccatum meum, & tantum bonum ineſſe poteſt actui meo, ergo per ipſum omnino redditur æquiualens. Si dicas, quòd actus bonus non poteſt eſſe ſic æquiualẽs niſi ex gratia, ſed prima gratia nõ daretur peccatori, niſi ex paſſione Chriſti, propter quod etiam dicunt aliqui, quòd non poteſt peccator ſatisfacere, niſi virtute paſſionis Chriſti. Contrà. Paſſio Chriſti fuit bonum finitum & acceptatam ſecundũ totam rationẽ meriti in ea aliàs non eſſet bonum creatum, ergo non acceptatur à Deo infinitè ex parte obiecti, ergo etiam poſita paſſione Chriſti nõ

poſſet fieri ſatisfactio, ſi infinitas in peccato prohiberet ſatisfactionem poſſibilem. Poteſt ergo dici, quòd de potentia abſoluta poteſt Deus dare gratiam peccatori poſt attritionẽ, per quam attritio fieret contritio, & per actũ illum reddentem Deo æquiualens illi bono, quod peccatum abſtulit, fieret ſatisfactio. Poſſet enim actus ille alias indebitus, quia licet quicquid poſſumus debeamus Deo, tamen ex miſericordia ſua conſiderans noſtram fragilitatem noluit nos regulariter obligari, niſi ad Decalogum. De potẽtia tamen ordinata diſpoſuit Deus non dare peccatori gratiam, niſi in virtute meriti illius, qui erat ſine peccato, ſine qua gratia non poteſt eſſe ſatisfactio, quia nec æquiualens aliquo modo, nec ſimpliciter, nec in diuina acceptatione. Tertio notandum, quòd ſatisfactio hoc modo ſumpta magis conſiſtit in actibus pœnalibus, vel paſſionibus voluntariis, quàm in aliis, licet quandoque poſſit per aliquem bonum actum non pœnalem ſatisfieri, quia poteſt Deus actum magnum charitatis accipere, & acceptare pro punitione debita vni culpæ. Iſti autem actus pœnales, vel paſſiones voluntarię in genere reducuntur ad actum interiorem diſplicẽtiæ, vel paſſionem triſtitiæ, & ad actum exteriorem confitendi proprium peccatum, quod eſt valdè pœnale, vel paſſionem concomitantem, ſcilicet verecundiam, & ad actum ſimpliciter exteriorem, vel paſſionem, ſcilicet macerando carnem, quod pertinet ad ieiunium, vel eleuãdo mentẽ ad Deum, quod fit per orationem, vel temporalia erogando, quod fit per eleemoſynam. Quarto notãdum, quòd ſatisfactio ſtrictè ſumpta (vt dicit Scotus) eſt operatio exterior laborioſa, voluntariè ſumpta ad puniendum peccatum commiſſum à ſe, & hoc ad placãdum diuinam offenſam. Iſtud autem eſt multùm ſtrictius, quàm ſatisfactio primo modo, quia illa poteſt conſiſtere in actu pœnali, vel paſſione voluntaria interiori, vel exteriori. Satisfactio autem propriè dicta non conſiſtit, niſi in his tribus, ſcilicet ieiunio, oratione, & eleemoſyna, vel in paſſionibus voluntariis concomitantibus iſta tria difficilia. His præmiſsis, ponẽdæ ſunt quinque concluſiones. Prima eſt. Loquendo de ſatisfactione generaliter dicta cuilibet peccato non correſpõdet ſatisfactio propria, id eſt determinata ſecũdum

ſpeciem,aut numerum : patet, quia communiter correſpondere poteſt huic peccato,& illi, & quòd non ſecundum ſpeciem: patet,quia contritio poteſt correſpondere huic,& illi,& illa eſt eadem ſecundum ſpeciem maximè ſi peccata ſunt eadem ſecundum ſpeciem, quòd autē non ſecundum numerum: patet,quia contritio de pluribus in generali poteſt , ſimul correſpondere vna pluribus , ſed tunc oportet ad hoc, quòd ſit ſatisfactio totalis,quòd aliquid eius ſufficiat pro vno peccato, & aliquid pro alio. Aliquid inquam non de partibus integralibus in actu,ſed de gradibus intentionis poſſunt etiam plures ſatisfactiones,vel totales, vel partiales correſpondere vni peccato. Patet ergo, quòd non cuicunque peccato correſpondet propria ſatisfactio, quæ ſcilicet nulli alij correſpondeat, nec aliqua,alia iſti: ſed cuilibet peccato correſpondet ſatisfactio pro tunc propria,vel vt in ſe diſtincta:vel,vt aliquid virtualiter incluſum in tali ſatisfactione . Secunda concluſio. Non poteſt peccator ſatisfacere Deo de vno peccato ipſo remanente in alio.: patet,quia totalis ſatiſfactio reconciliat ſatisfacientem ei, quem offendit . vel, ergo ei eſt implacabilis,quod eſſet cõtra miſericordiam, vel ſi placabilis per nihil magis placari poteſt, quàm per ſatisfactionē hoc modo dictam . Sed impoſsibile eſt aliquem reconciliari Deo, & tamē remanere in aliquo peccato mortali: igitur. Verum eſt tamen, quòd dum actu ſatisfacit de vno, non oportet ſemper ipſum actu ſatisfacere pro alio, immo poteſt ſatisfactio huic propria ſeparari à ſatisfactione propria alteri, quantum ad effectum, licet non quantum ad effectum ſaltem in habitu . Tertia concluſio. Loquēdo de ſatisfactione ſtrictè ſumpta peccatis in genere diſtinctis correſpondent de cõgruo propriè ſatisfactiones in genere,ſcilicet peccato carnis, maceratio carnis : peccato ſuperbiæ , oratio, quæ humiliat ſpiritum,& peccato cupiditatis, erogatio eleemoſynarū. Ratio eſt propter maiorem correſpondentiam pœnæ ad culpam. Quarta concluſio.In caſibus ſpecialibus non neceſſario, vel etiam de congruo cuicunque peccato correſpondet propria ſatisfactio: patet,quia pauperi qui furatus eſt non competit dare eleemoſynas:ideo cõgruum eſt pro tunc aliquid,aliud ſibi imponere.Et ſic in aliis caſibus.

ſibus. Vel etiam ſi omnino nullam ſatisfactionem velit, peccator recipere,& tamen dicit ſe habere diſplicentiam de peccato,& propoſitum non recidiuandi abſoluendus eſt,ne cadat in deſperationem,& nuncianda eſt ſibi ſatiſfactio,quæ eſſet pro peccatis agenda, & quod eam in ſe, vel æquiualentem ſtudeat adimplere, alioquin ſoluet ad plenum in purgatorio. Quinta concluſio. Loquendo de ſatisfactione exteriori, poteſt quis ſatisfacere pro vno peccato ipſo remanente in alio. Probat Scot.quia qui ſemel pœnituit, & recepit ſatisfactionem condignam quãdoque recidiuat antequam impleat illam ſatisfactionem. Et tunc implendo illam ſatisfactionem ſatisfacit pro peccato pro quo fuit iniunctum cùm ſoluat,quod iniunctum eſt ei ab Eccleſia:igitur. Verum eſt tamen quòd talis non eſt ſatisfactio placatiua ſiue reconciliatiua, ſed tamen eſt acquietatiua, quod patet ex actibus humanis, quia ſi offenſę in regem reſpondet præcisè ſecundum legem abſciſio manus,ſi iſti etiam inuito abſcinditur manus ſatis patitur,& tunc ſufficit regi,nec debet pœnam vlteriorem exigere.Et tamen non recipit eum in gratiam. Ex dictis videtur ſequi,quòd ſi talis propter nouum peccatum in quo recidiuat dãnaretur antequam compleuiſſet pœnam ſibi impoſitam puniretur in inferno temporaliter pœna correſpondente illi,quæ non fuit hic ſoluta, ſicut & moriens in veniali ſimul cum mortali non puniretur æternaliter pro veniali,vt inferius dicetur. Ad primum argumentum: patet ex dictis Ad ſecundum dicendum, quòd contritio includit aliquã ſatisfactionem ſaltem in voto, & licet contritio intenſa quãdoque ſufficiat pro tota pœna,tamen regulariter cõtritio non eſt niſi ſatisfactio partialis. Ad primum in oppoſitum concedendum eſt, quòd aliqua pœna correſpondeat æquiualẽter iſti culpæ,vt pœna diſtincta in ſe, vel pœna virtualiter contenta in alia pœna,& ita eſt ſatisfactio propria iſti,vel actualis,vel virtualis:ſic inquam propria,quòd nulla alia nunc correſpõdet loquendo de ſatisfactione totali, licet alia poſſit correſpondere. Ad auctoritatem Apoſt.dicendum, quòd loquitur de pœna damnatorum,vbi valdè præcisè cõmenſuratur pœna culpæ, ſed non ſic eſt de pœna pœnitenciali.

Vtrum iniuſtè retinens rem alienam poſſit verè pœnitere abſque reſtitutione.

Scot.4.d.15 q.2.

SExto quæritur. Vtrum iniuſtè retinens rem alienam poſſit verè pœnitere abſque reſtitutione. Arguitur, quòd ſic,quia reſtitutio nihil eſt pœnitentiæ. Non enim contritio,nec confeſſio nec ſatisfactio. Satisfactio enim eſt redditio alicuius alias indebiti. Reſtitutio autem alias debiti.Si enim homo non peccaſſet, & haberet rem alienam tenetur illam reſtituere. Secundo. Nullus tenetur ad impoſſibile,ſed quandoque impoſſibile eſt alienum reſtituere illi,cuius eſt puta quando neſcitur cuius ſit: igitur. Tertio. Bonum commune eſt præferendum bono particulari,vt dicitur 1.Ethicorum, ſed poſsibile eſt reſtitutionem faciendam Petro eſſe damnoſam Paulo reſtituenti, & in hoc magis damnoſa reipublicæ,quia Paulus eſt magis neceſſarius reipublicæ,quàm Petrus,ergo in hoc caſu non tenetur reſtituere. Quarto. Quilibet tenetur magis diligere ſe,quàm proximum, ergo quando reſtitutio eſt ſibiipſi damnoſa,vt ſi eſt in extrema neceſsitate tenetur ſibi magis illud retinere, quàm alij reſtituere. Quinto. Adultera concipiente ex adultero filius putatiuus mariti defraudat verum hęredē hęreditate,& tamen non tenetur ſibi hæreditatem reſtituere,quia non poſſet ſine diffamatione ſui,ad quam nullus tenetur,& ſequeretur fortè vxoricidium ſi maritus ſciret crimen:igitur. Contra. Aug.ad Macedonium quandiu res propter quā peccatum eſt non redditur,ſi reddi poteſt non agitur pœnitentia, ſed fingitur & cauſa. xiiij.q.vj.Si res. Non dimittitur peccatum niſi reſtituatur ablatum. Primo notandum, quòd hic ſupponenda ſunt ea,quæ ſuperiùs in tertio tractatu,vbi quęrebatur de fraudulentiis,& vſuris dicta ſunt de diſtinctione dominiorum,& de tranſactionibus rerum qualiter iuſtè,aut iniuſtè fiant. Et vltra illas iniuſtitias partiales in contractibus,vel commutationibus: de quibus ibi dictū eſt.Eſt vna iniuſtitia generalis quando quis vſurpat rem alienā domino ſimpliciter inuito,& hoc tā domino proximo, quàm remoto,ſcilicet legiſlatore, qui prohibet il-

lam rem occupari, ſicut in furto, & rapina, & huiuſmodi. Et iſta iniuſtitia eſt manifeſtior quacunque alia. Secundo notandum, quod ſicut dicit Scot. hæc eſt communis maxima. Quicunque abſtulit, vel detinet alienum, tenetur reſtituere. Contingit autem auferre alienum, aut detinere multipliciter, Pro cuius declaratione notãdi ſunt iſti duo verſus. Iuſsio, conſilium, conſenſus, palpo, recurſus. participans, mutus, non obſtans, non manifeſtans. Auferre enim poteſt aliquis, vt cauſa ſuperior, ſcilicet præcipiẽdo, vel vt cauſa ꝓxima immediatè auferẽs, vel vt cauſa coadiuuans, vt ſocius in auferendo: vel vt inducens ſi conſulit, vel ſanet, vel adulatur tali conſilio, fauore, vel adulatione propter quã fit ablatio, & ſine qua non fieret. Cõſimiliter de detinẽte, qui immediatè detinet, vel cuius imperio detinetur poſitiuè, vel priuatiuè, ſiue interpretatiuè, vt videlicet, quia nõ facit reſtitui cũ hoc ex officio ſibi cõpetat, vel auxilium ſeu fauorem præbẽdo, vel ſi tacet requiſitus in iudicio vbi poſſet ſententialiter res reſtitui domino ſuo: & tamen dicendo veritatem nõ immineret ſibi periculũ ſtatus, vel perſonę. Vnde breuiter omnis obligatio ad reſtitutionẽ reducitur ad auferre, vel detinere, & hoc vel vt cauſa principalis, vel vt proxima, vel vt coadiuuãs, vel vt inducens, vel non impediens quando eius impedimentũ eſſet ad bonum reip. & ſine periculo perſonæ. Et reducuntur omnia iſta ad conſenſum efficacẽ verum, vel interpretatiuum. Quilibet ergo omniũ iſtorũ tenetur ad reſtitutionem in ſolidum: ſed vno reſtituente, alij liberantur à debito in cõparatione ad illũ damnificatum. Tamẽ tenentur pro rata portionis, quæ eos cõtingit illi, qui pro omnibus ſatisfecerit, Tertio notandum, quòd non ſolùm reſtituenda eſt res ablata, vel vſus eius, ſed etiam tenetur auferens, vel detinens ad intereſſe & dãnum reddendum, Ac etiam ad fructum perceptum de re, ſi res erat fructifera, ſed non fructum eius, qui prouenit ex induſtria eius, qui vtitur illa re: vt dicit Scot. Quarto notandum ſecundum eundẽ Sco. cui facienda eſt reſtitutio, videlicet damnificato, ſi tamẽ ſit poſſibile: puta ſi nouit eum, & ſi habet eum præſentem, vel habere poteſt. Et ſi ſibi mittatur ſinẽ maiori incommodo, quàm id quòd mittendum eſt eſſet vtile ei cui mittitur. Et intelligendum eſt de ipſo, vel de

aliquibus eius propinquis, ſi mortuus eſt, vel abſens, quia præſumitur lege naturæ, quòd magis velit reſtitutionem fieri propinquis ſuis. In duobus ergo caſibus, nec ſibi, nec ſuis eſt reſtituendum: vtpote ſi neſcitur cui vel ſcito, cui tamen eo mortuo, neſciũtur eius propinqui. In alio autẽ caſu ſi maiores ſumptus eſſet ponẽdo immittendi, quàm illud valeat illi cui mittitur, nec ſperatur quãdoque haberi præſentia perſonæ. Et ſi quæras in iſtis caſib⁹ cui eſt reſtituendũ. Dicendũ, quòd pauperibus. Cui enim non poteſt reddi tẽporaliter, reddatur ſpiritualiter. Redditio autem ſpiritualis fit maximè tradẽdo pauperibus pro illo. Quinto notandũ quando facienda eſt reſtitutio. Dicendũ cum Scot. ꝙ non, licet aliquo tẽpore retinere alienũ inuito domino, id eſt, nolente: & ſecundum rectam rationem nolle debente, & ſic regulariter reſtitutio eſt ſtatim faciẽda, ſicut ſtatim ceſſandũ eſt ab actu cuiuſcunque peccati. Quandoque tamen in aliquibus caſibus, licet differre reſtitutionẽ exteriorem poſita tamen interiori voluntate reſtituendi dum occurrũt circunſtantiæ opportunè. huiuſmodi autem caſus vniuerſaliter continentur ſub hac maxima. Licet detinere rem alienam quãdo ille cuius eſt debet velle rationabiliter eam detineri: puta quãdo eſt in præiudicium communitatis vel etiam ipſius recipientis. Debet enim velle bonum ſuum & bonum commune. Quando etiam eſſet in præiudicium & inſaniam reſtituẽtis, magis enim debet velle famam proximi quã cauere modicum incõmodum vel fortè nullum in illa dilatione reſtituẽdi. Et ſi inſtetur quòd non tenere alienũ eſt actus pręceptι negatiui, ergo ad hoc tenetur quilibet ſemper & pro ſemper. Dicendum, quòd quando quis habet voluntatem reſtituendi pro tempore opportuno ex tũc nõ tenet alienũ inuito domino ſimpliciter, ſed domino volente, & ſi nõ actu elicito, tamen actu debito, quia debet velle quòd qui ſuũ habet teneat quouſque⁹ poſſit opportunè reddere. Eſt alius caſus ſpecialis quãdo videlicet ablatio fuit occulta: tunc enim nõ tenetur ablator ſe prodere nec per cõſequẽs per ſeipſum reſtituere, ſed per aliã perſonam ſecretam & fidelẽ. Alius etiam eſt caſus quãdo eſt impotens reddere, tunc enim non tenetur, ſed tenetur poſtquam peruenerit ad pinguiorem fortunam. His prę-

miſſis,ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Neceſſario facienda eſt reſtitutio.Probat Scot.quia ſicut auferre alienum eſt peccatum mortale, ita & tenere alienum, ergo ſicut neceſſarium eſt ſeruare præcepta negatiua, ita etiam neceſſarium eſt non tenere alienum inuito domino.Et per conſequens vel actu oportet ſtatim reddere vel ſtatim velle reddere cùm fuerit oportunitas. Secunda cõcluſio. Reſtitutio non eſt pars ſatisfactionis neque generaliter acceptę neque ſtrictè.Patet primũ,quia ſatisfactio generaliter accepta reddit ęquiualens ei in quem peccatũ eſt cõmiſſum:non ſic autẽ reſtitutio,quia abſque omni redditione pro peccato poſſet proximo reſtitui quod ſuũ eſt. Secundum patet, quia reſtitutio requiritur ante omnem partẽ pœnitentiæ ſicut ceſſatio ab actu peccati. Sed ſatisfactio ſtrictè ſumpta ſequitur alias partes pœnitẽtiæ, ſcilicet contritionem & cõfeſſionem vt iniuncta eſt à ſacerdote.Reſtitutio autem non iniungitur à ſacerdote,ſed à lege diuina.Tertia concluſio.Quicunque iniuſtè abſtulit vel detinet rem alienam, verè pœnitere non poteſt abſque reſtitutione,patet ex dictis.Ad primum argumentum dicendum, quòd licet reſtitutio non ſit pars pœnitentiæ,tamen neceſſario pręcedit pœnitentiam ſicut ceſſatio ab actu peccandi. Ad ſecundum,patet ex dictis. Ad hoc autẽ quod adducitur de neſcientia domini rei inuẽtę dicendum cum Sco.quòd res inuenta debet alicui perſonæ publicę tradi cuſtodienda & in locis publicis proclamari, vt ſic dominus qui amiſit eam poſſit ad eam pertingere.Si autem poſt talem proclamationem nullus appareat dominus: tunc res inuenta diſtribuenda eſt pauperibus.Ad tertium di.quòd ſi perſona occupãs rem alienam ſit multùm neceſſaria reipublicę,& ſit in neceſſitate arta & alia perſona cui res debetur. ſimiliter tunc argumentum habet aliquam euidentiam.Sed ſi illud iniuſtè detentum à perſona multùm neceſſaria reipublicę, non ſit ſibi neceſſarium ſimpliciter,ſed tantùm ad ſeruãdum ſtatum ſuum ſolennem dicendum, quòd non licet alicui ſtatum ſuum ſolennem tenere de bonis alterius, nec tantùm valet reipublicę ſtatus ſolẽnis iſtius,quem tenet per non reſtitutionem quantum valet fidelitas eius, & iuſtitia communis. Ad quartum dicendum, quòd ſi detinẽs eſt in ex-

trema neceſſitate : non autem ille cuius res eſt, tunc ſicut dicit Scot.iſta res fit illius detinentis iure politico. Si autem vterque eſt in extrema neceſſitate ſi prius deuenerit Dominus ad illam neceſſitatem, quam detinẽs oportet rem reddi domino duplici iure. Tum, quia prius ſuũ. Tum, quia iam ex iſta neceſſitate factũ eſt ſuum. Si vero prius deuenit detinens factũ eſt ſuum: & Domino poſtea deuenienti ad iſtam neceſſitatẽ, nõ debet reddi, quia ceſſauit dominiũ illius in re iſta & facta eſt alterius iure politico Si autẽ ambo ſimul deueniant debet res reddi Domino: quia ille nunquã decidit à dominio. Et cùm arguitur, quòd magis debet quis ſe diligere, quàm proximum. Dicendũ, quòd magis debet diligere vitam ſuam ordinãte, vt eſt diligibilis ad vitam æternã, quod non poteſt fieri niſi reſtituendo vnicuique quod ſuum eſt. Sed fortè quæris, ſi poſt extremam neceſſitatem deueniat detentor ad pinguiorem fortunam nunquid tenetur reſtituere. Dicendum cum Sco. quòd ſi ante extremam neceſſitatem rem illam occupauit per extremam quidem neceſſitatem aduenientem obligatio reddendi eſt ſopita : ſed non extincta, immo tenetur poſtea veniens ad pinguiorem fortunam reddere æquiualens. Sed ſi non ante extremam neceſſitatem occupauit: tũc iuſtè occupauit etiam rẽ ſuam, nec ad aliquam tenetur reſtitutionem. Ad aliud omiſſis variis modis dicendi dicendum cum Scoto, quòd mulier non debet ſe exponere periculo diffamationis, vel mortis, vel diſcordiæ, quæ vt in pluribus eſſent euentura propter incertum bonum hæreditatis reſtituendæ. Dicit igitur Scot. quòd mulier debet laborare quantum in ſe eſt, non exponendo ſe diffamationi, ſed ex aliis cauſis honeſtis, vt hæreditas reddatur vero hæredi : filium ſpurium quantum poteſt inducendo, vt dimittat hæreditatẽ. Vnus modus honeſtus eſt, vt intret religionẽ. Alius vt fiat clericus, & recipiat eccleſiaſtica beneficia, & his quaſi ſufficientibus contentus hæreditatem dimittat alij fratri. Si autem per nullam honeſtam perſuaſionem poteſt mater flectere cor filij ſpurij, non videtur, quòd debeat ſe prodere illi ſpurio, quia nõ eſt certa, ꝙ talis ſic imperſuaſibilis in aliis honeſtis propter illud flecteretur: immo fortè tenacius teneret cõcipiẽs infamationẽ ſui. Tũc ergo de-

bet mulier aliundè laborare reſtitutionẽ fieri vero hęredi quantum poteſt ſecundum correſpondentiam iuſtitiæ. Nec dico, quòd teneatur ad reſtituendum æquiualẽs toti hæreditati: nam multum diſtat inter habere, & propè eſſe. Iſte nunquam habuit hæreditatem: licet propè fuerit ſecundum iuſtitiam.

Vtrum damnificans aliquem in bonis perſonæ, vel famæ, reſtituere teneatur, &c.

Scot. 4. diſt. 15. qu. 3. & 4.

QVÆSTIO SEPTIMA.

SEptimo quæritur. Vtrum damnificans alium in bonis perſonæ, vel famæ reſtituere teneatur ad hoc, quòd poſſit verè pœnitere? Arg. quòd non, quia nullus tenetur ad impoſſibile: ſed damnificans in bonis animæ, non poteſt reddere bonum ſpirituale æquiualẽs: ſimiliter nec damnificans in corpore auferendo membrum, vel occidendó reddere poteſt æquiualens, igitur. Secundo. Retrahens aliquem à religione damnificat illum ſpiritualiter: etiam damnificat religionem, & tamen non tenetur ad reſtitutionem, quia non poteſt, igitur. Tertio. Extra de calumniatoribus c.j. & ij. Infamis eſt denunciator, vel accuſator falſi criminis: ergo negans verum crimen ſibi impoſitum iniuſtè infamat accuſantem: quia oſtendit eũ accuſatorem falſi criminis, & tamen ille negans tale crimen ſibi impoſitum, non tenetur reſtituere accuſanti, igitur. Quarto. Quilibet debet magis zelare pro fama propria, quàm pro aliena: ſed accuſatus in publico de crimine occulto, non poteſt famam ſuam cuſtodire illæſam, niſi indirectè alium diffamando, negando ſcilicet crimen ſibi impoſitum: & ita denotando eum delatorem falſi criminis: ergo iſte ſecundum rectam rationem tenetur illum diffamare: licet indirectè, & per conſequẽs non tenetur reſtituere: quia in primo actu non egit iniuſtè. Contra dicit Augu. Non dimittitur peccatum, niſi reſtituatur ablatum: ſi reſtitui poteſt. Primo notãdum, quod ſicut dicit Sco. nullus poteſt in bonis naturalibus animæ *Ad Macedon. epiſt. 1.*

alium damnificare cum ſint incorruptibilia: ſed bene in bonis moris acquiſitis, vel acquirendis. Non quidem directè damnificādo, quia peccatum adeo eſt voluntarium, quòd ſi non eſt voluntarium, non eſt peccatum, ſecundū Augu. de vera religione: ergo ſola voluntate propria poteſt aliquis ſic damnificari. Sed poteſt aliquis alium indirectè damnificare, inducendo eum ad actus vitioſos: & tunc tenetur modo ſibi poſſibili reſtituere, inducendo eum efficaciter ad pœnitentiam, & ad actus virtuoſos: & ſi ſola inductio nō ſufficit eo quòd facilius eſt peruertere, quàm conuertere, tenetur per ſe orādo, & per orationes aliorum impetrare ſibi conuerſionem: ac etiam per alios perſuaſores efficaciores: dum tamē illis non pandat peccatum occultum illius alterius. Et hoc patet quantum ſit periculum ſolicitare alium ad peccatum. Secundo notādum, quòd damnificatio in corpore, vel eſt ad mortem, vel citra mortem. Et hæc duplex. Vel irremediabilis, vt mutilatio. Vel remediabilis: vt vulneratio. Dicit autem Sco. quòd in omnibus iſtis, ſi lex talionis ſtatueretur iuſta eſſet: quia non eſt facile, quòd pro damna tali illato fiat recompēſatio æqualis per aliqua bona fortunæ, quæ non æquiualent: hæc autem lex talionis regulariter in multis cōmunitatibus ſtatuta eſt pro primo, & maximo damno, ſcilicet pro vitæ ablatione: & hoc rationabiliter, quia nō ſolum hoc conſonat legi Moyſi: ſed etiam rationi naturali. Et approbatum eſt à lege euangelica à Chriſto. Omnis qui gladio occidit, gladio peribit. Si autē alicubi non ſit hæc lex ſtatuta, nullus debet pœnam illam ſibi inferre, quia nullus debet eſſe homicida ſui ſine pręcepto ſpeciale Dei. Sed expedit ſibi, quòd exponat vitam ſuam in cauſa iſta, vtpote contra inimicos eccleſiæ pro reſtitutione facienda illi, cuius vitam abſtulit. Si autem tantam reſtitutionem nolit facere, tenetur ad reſtitutionem ſpiritualem faciendam æquiualentem vitæ quam abſtulit, ſicut poteſt eſſe æquiualentia in talibus. Nec hoc ſolum ſed ſi interfectus ſuſtentabat aliquos, tenetur interfector omnibus illis ad tantam reſtitutionem quantam vtilitatem illis abſtulit per interfectionem. De mutilatione autem enormi, vel non enormi communiter in eccleſia non eſt ſtatuta reſtitutio, niſi pecuniaria, quæ debet correſpondere non

Matth. 26.

ſolum damno, quod incurrit aliquis propter mutilationē pro tempore futuro, ſed etiam expenſis expoſitis in curatione, & vltra etiam placationi ipſius læſi, quæ etiam requiretur ſi non eſſet talis mutilatio, & conſolationi ipſius afflicti, quia perpetua eſt ſibi deſolatio de mutilatione. Tertio notandum, quòd ſicut dic. Sco. in genere poteſt quis alterum tripliciter diffamare. Vno modo falſum crimen ſibi imponendo in publico. Secundo modo verum crimen occultum, tamen ſibi imponēdo in publico. Tertio modo verum crimē occultum ſibi impoſitū in publico negando, quia in hoc negans, notat imponentem de calumnia. His præmiſſis, ponendæ ſunt ſex concluſiones. Prima eſt. Damnificans alium in bonis animæ inducendo ad peccatum, vel à bono retrahēdo, tenetur ad reſtitutionem modo ſibi poſſibili, vt dictum eſt in primo notabili: patet cōcluſio, quia bona animæ multo meliora ſunt bonis fortunæ, ſed damnificans in bonis fortunæ, tenetur ad reſtitutionem: ergo multomagis damnificans in bonis animæ. Secunda concluſio. Damnificans alium in bonis corporis tenetur ad reſtitutionem: patet per eandem rationem: de modo autē dictum eſt in ſecundo notabili.
Circa quod aduertendum eſt, quòd illud, quod dictum eſt ibi de lege talionis, non eſt ſic intelligendum, quòd haberet virtutem lex talionis à lege Moſayca, quia hoc eſſet iudaizare: ſed ex auctoritate inſtituentis ſub lege noua.
Tertia concluſio. Quilibet iniuſtè damnificans alium in fama, tenetur ei ad reſtitutionem etiam cum detrimento famæ, ſi aliter fieri non poteſt: patet, quia bonum famæ maius eſt quàm fortunæ: iuxta illud Sap. Curam habe de bono nomine. Melius eſt enim nomē bonum quàm diuitiæ multæ: ergo plus lædit aliquis proximū in fama quàm in fortuna, ſed pro bonis fortunæ, tenetur ad reſtitutionē, igitur. Quarta concl. Diffamans alium primo modo poſito in tertio notab. tenetur læſo ad reſtitutionem famæ retractando verbū ſuum: ita quòd in publico, ſicut dicit in publico: patet, quia alias non ſeruaret iuſticiam reddēdo alteri, quod ſuum eſt: puta famam, quam iniuſtè abſtulit. Si dicas, quod talis læderet famam propriā. Dicendum cū Sco. quòd fama propria non eſt diligenda contra iuſtitiam, iniuſtum eſt autem, quòd ſeruet ſibi famam in-

debitam, non reſtituendo alteri famam ſibi debitam, ſic enim accuſans alium publicè mentiendo radicaliter, & virtualiter ſeipſum infamat. Tunc autem cũ reſtituit alteri famam non propriè ſeipſum diffamat, ſed magis amouet à ſeipſo falſam laudem, qua indignus eſt poſt talem accuſationem: ſicut etiam qui fornicatur coram duobus, vel tribus, ſi illi poſtea accuſant eum: non diffamãt eum, ſed læſionem dignitatis, quam ipſe ſibimet fecit publicãt: ipſe enim ſeipſum infamat, ſic in publico faciendo peccatum ſuum. Si autem quæras de illo, qui non imponit in publico tale crimen alij, ſed tamen murmurat, vel indiſcrete loquitur, vel alicui coram multis narrat: non tamen tanquam ſibi certum, ſed dicens ſe ſic audiuiſſe: nunquid tenetur ad reſtitutionem: Reſpõdet Sco. Rara fides, ideo eſt, quia multi multa loquuntur. Et ideo dicens ſe tantum audiuiſſe, niſi ex modo dicendi oſtendat aliquã certitudinem maiorem, quàm ex communi relatione non aufert ex natura actus in opinione aliorum famã illi, quia ſi iſti firmiter concipiunt illum, de quo eſt ſermo criminoſum eſſe leues ſunt. Veruntamen, quia à ſcandalo puſillorũ cauendum eſt, & multi tales ſunt. Ideo periculoſum eſt talia audita ex relatu eis referre. Et ſi hoc fiat intẽtione lędẽdi famam eius, hoc fit contra charitatem, & ſic eſt peccatum mortale. Si autem ex inconſideratione, vel leuitate quadã peccatum eſt veniale, quia lingua in lubrico poſita eſt, & qui non offendit in verbo hic perfectus eſt vir. Iac.ij.

Quinta concluſio. Diffamans alium ſecundo modo non tenetur retractare verbũ ſuum, quod propoſuit in publico, patet, quia hoc faciendo mẽtiretur, ſed tenetur aliquo modo licito reddere famam læſo, vtpote ſic dicẽdo. Non credatis illum eſſe talem: malè enim dixi, & fatuè dixi, & hæc quidẽ verba vera ſunt, quia non ſeruato ordine iuris propoſuit in publico, quod non eſt verum publicũ. Et iſta perſuaſio bona eſt, videlicet: non reputetis ipſum eſſe talem, quia quilibet præſumẽdus eſt bonus donec probetur contrarium. Sexta conclu. Diffamans alium tertio modo non tenetur retractare negationem ſuã, quia negauit in publico verũ crimen ſibi impoſitum, patet, quia nõ tenetur aliquis ſtanti in iudicio confiteri ſe reum nondum cõuictus. Tenetur tamẽ per verba ſobria reſtituere famam

illi accuſanti, quem indirectè notauit de calumnia: dicendo. Non habeatis eum pro calumniatore, quia credo, ꝙ habuit bonā intentionem proponendo, vel fortè credidit ſe probare ſuum intentum & deceptus fuit. Dato autem, quòd lædat alium in fama aliquo modo, tamen imponēs debet ſibiipſi imputare, & magis ſeipſum infamat ex indebito modo imponendi, quā iſte negans. Si quæris. Nōne iſte negans tale crimen verum peccat mortaliter mentiendo perniciosè contra rēpublicam, quæ per eius mendacium publicum impeditur à punitione iuſta. Et etiam contra perſonā accuſantem, quæ per hoc notatur de calumnia. Dicendum cum Sco. quòd reſpublica non debet omnia mala punire, ſed tantū illa, quæ coram iudice reipublicæ poſſunt ſufficienter probari, & ideo non læditur reſpublica ſi aliqua reſeruantur diuino iudicio. Neq; etiā eſt ibi mendacium pernicioſum contra accuſantē: immo ipſemet ſibi pernicioſus eſt proponēdo aliquid eo modo quo non debet: imputetur ergo ſibi ſi infamia ſequitur, quia ipſe eſt cauſa non autem ille negās, quia defendit innocentiam ſuam in publico, vbi non eſt nocens, nec habendus eſt pro nocente, donec fuerit conuictus. Sed remanet difficultas, ſi peccat mentiendo pro ſe. Non enim apparet, quòd iſte, ſecundū rectam rationem debeat confiteri corā iudice: ipſe enim plus, quàm quicunque alius accuſans auferret ſibiipſi famam, quia confitēti contra ſe in iudicio creditur. Dicendum, quòd cauſa eſt reſponſio iuriſtarū, videlicet nego propoſita, vt proponūtur. Et hoc quidem dici poteſt ſine mendacio, quia proponuntur in publico, vt publica & publicè probanda: ſic autē ea negare poteſt, qui ſcit ea non poſſe probari in publico. Si autem iudex vrgeat eum, vt confiteatur propoſita, vel vt publicè neget. Reſpondere poteſt, quòd ipſe reſpondit ſufficienter, ſicut moris eſt iuriſperitis reſpondere nec ab illa reſponſione vult declinare. Faciat ergo iudex erga accuſantem illud quod intereſt. Sed quæris ſi neget, intēdens tantum negare illud, vt ibi propoſitum eſt, ſcilicet vt publicū ſicut ſacerdos facit de cōfeſſo dicens. Nihil mali ſcio iſtum feciſſe, quia loquitur vt in publico. Nunquid tenetur iſte, qui negauit de iſta negatione pœnitere? Dicendum, quòd bonarum mētium eſt culpam timere, vbi

culpa non eſt. Et ideo vbi dubitatur an ſit culpa,& qualis culpa bonæ mentis eſt ; & tantum eſt poſt talem negationem pœnitere indiſtincte, videlicet tanquam de mortali ſi mortale eſt : vel tanquam de veniali , ſi veniale eſt. Ad primum argumentum patet ex duobus primis notabilibus. Ad ſecundum dicendum , quòd ſi abſtraxit aliquem iam obligatum ad religionem : videlicet iam profeſſum tenetur agere ad reſtitutionem, ſcilicet vt ille redeat: ſed ſi aliquem diſpoſitum ad intrandum retraxit ne intraret, quia intereſt inter habere , & prope eſſe non tenetur ad tantam reſtitutionem : ſed ad aliqualem inductionem illius, aut alterius aliqualiter æquiualentis ad ingreſſum illius religionis, quod eſt intelligẽdum ſi illum retraxit intentione damnificandi religionem. Si autem intentione conſulendi vtilitati propriæ ſine fraude non tenetur illi religioni : ſed tenetur perſonæ, quam retraxit in perſuaſionibus, & aliis bonis ſpiritualibus ad æquiualẽtiam bonis illis, in quibus in retrahendo dãnificauit. Ad tertium patet ex ſexta concluſione. Ad quartum patet ibidem.

Vtrum iſta tria ,contritio,confeſſio,& ſatisfactio ſint partes pœnitentiæ.

Sco.4 diſt.16 q.1. D. Thom.3 p q.90.art.3. Dur.4.d 16 q.1.

OCtauo quæritur . Vtrum iſta tria contritio: confeſſio:& ſatisfactio ſint partes pœnitentiæ?Arg. quòd non: quia peccatum eſt ſimplex defectus : ergo ſibi competere poteſt ſimplex remedium. Contra Dicit Magiſter in iiij.ſen.diſt.xvj.ad perfectionem pœnitentię requiruntur iſta tria . Notandum quod quæſtio poteſt intelligi de pœnitentia virtute vel actu virtutis & de pœnitentia ſacramento . Hoc præmiſſo ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt.Iſta tria non ſunt partes pœnitentiæ virtutis nec pœnitentiæ actus : patet quia ille ſunt qualitates ſimplices non habentes partes integrales: ſunt etiam habitus vel actus formaliter in voluntate exiſtentes.Non ſic autem oris confeſſio & exterior ſatisfactio . Item virtus pœnitentiæ eſt aliquid permanens , ſed confeſſio & ſatiſ-

factio eſt aliquid ſucceſſiuum.igitur. Secunda concluſio. Iſta tria non ſunt partes pœnitentiæ ſacramenti. Probat Scot. quia pœnitentia ſacramentum eſt abſolutio ſacramentalis facta certis verbis, &c. Huiuſmodi autem nulla pars eſt contritio quæ eſt quoddam ſpirituale in anima: neque confeſſio quia nihil eſt ipſius ſententiæ ſacramentalis ſed eſt actus rei accuſantis:neque ſatisfactio quia ſequitur illam abſolutionem ſacramentalem: & poteſt dici fructus pœnitentiæ. Hæc tamen tria ad ſacramentum pœnitentię requiruntur ad hoc vt digne recipiatur.debet enim præcedere confeſſio,quia ſacerdos non abſoluit arbitratiue reum niſi prius ſe accuſauerit in foro illo. Non eſt etiam vt illis abſolutio niſi præcedat in confitente aliqua contritio,vel attritio.Satisfactio autem debet ſequi ſacramentum pœnitentiæ ad hoc vt habeat efficaciam,& hoc in re,vel in voto niſi iudex poſſit perpendere pœnas præcedentes in contritione & confeſſione ſufficere ad totalis pœnæ ſolutionem. Tertia concluſio. Aliquo modo iſta tria poſſunt dici partes pœnitentiæ. patet quia ad iſtos tres actus conſequitur triplex pœna correſpondens æquiualenter ſecũdum iuſtitiam vindicatiuam ipſi peccato punibili. Nam ad deteſtationem interiorem ſequitur triſtitia: ad confeſſionem erubeſcentia : ad confeſſionem pœnalis,vel corporalis afflictio.Iſte autem tres pœnæ integrant vnam pœnam totalem adæquatam peccato, & punitiuam eius, quæ poteſt dici pœnitentia quaſi paſſiue ſecundum triplicem pœnam vel paſſionem. Illi autem tres actus ad quos ſequuntur iſtæ tres pœnæ poſſunt dici partes integrales punitiui peccati ſecundum correſpõdentiam adæquatam : & poteſt ille actus dici pœnitentia actiue. Ad arg. dicendum quòd non valet conſequentia quia iſte poteſt legiſlator ſtatuere multas pœnas partiales correſpondere tanquam vnam vindictam integram vni peccato.

Vtrum in iuſtificatione peccatoris ſit vna mutatio, vel duæ, &c.

Scot. 4 d. 16. q. 1. & 2.

QVÆSTIO NONA.

NOno quæritur. Vtrum in iuſtificatione peccatoris, quæ fit per pœnitentiam remiſſio, vel expulſio culpæ,& infuſio gratiæ ſint vna ſimplex mutatio,vel duæ.Ar. quod duæ , quia in moralibus expulſio vitij , & inductio virtutis ſunt duæ mutationes, ergo ſimpliciter in propoſito.Secundo.Dicit Augu.de vera & falſa pœnitentia. Dolendum eſt peccatori non ſolum,quia peccauit,ſed etiam quia virtute ſe priuauit.Ex quo habetur,quòd non eſt idē peccare,& virtute ſe priuare: ergo ſimiliter non eſt idem peccatum remittere , & virtutem vel gratiam reſtituere. Tertio. Alia eſt mutatio ad diſpoſitionem, & alia ad formam, ſed expulſio culpæ eſt diſpoſitiua ad infuſionē gratiæ , quia per expulſionem culpæ fit peccator non inimicus:& per infuſionem gratiæ eſt amicus.igitur. Contra.Si ſunt duę mutationes,oportet ibi dare duos terminos poſitiuos,& duos negatiuos,quod non poteſt eſſe, quia culpa non dicit aliquid poſitiuum: igitur. Notandum,quod remiſſio culpæ , vt dicit Scot. ſecundum ſe non eſt realis mutatio, quod patet, quia nullum habet terminum poſitiuum, nec terminum à quo , quia culpa non eſt aliquid poſitiuum:nec ad quem, quia non eſſe culpæ eſt ad quod terminatur iſta remiſſio nihil poſitiuū dicit . Et ſi inſtetur,quia non eſt tranſitus de contradictorio in contradictorium ſine mutatione aliqua , ſed quando remittitur culpa,eſt talis tranſitus, quia antequam culpa remittatur, iſte eſt dignus pœna , & poſtea non eſt dignus pœna. Dicendum,quòd minor eſt falſa.Non enim in propoſito eſt talis tranſitus,neque ex parte diuinæ voluntatis,quia non eſt ibi ſucceſſio actus ad negationem actus, vel ecōuerſo. Quicquid enim eſt in Deo, eſt æternum ſi ſit ibi ex natura rei,vel etiam per opus ſui intellectus,vel volūtatis, nec ex parte obiecti voliti,vel etiam illius,cui remittitur peccatum . Nam in tota æternitate obiectum vniformiter ſe habet, pro iſto nunc ad voluntatem diuinam , & pro alio etiam vniformiter . Ad cuius euidentiam notandum eſt cum Sco.aliquid de noſtra voluntate creata:& poſtea applicandum ad propoſitum . Voluntas enim creata poteſt velle eidem contradictoria pro ſimul, ſeu pro eodem in-

ſtanti diuerſis actibus ſibi inuicem ſuccedentibus. Similiter ſi poſſit habere plures actus volēdi ſimul, poteſt ſimul velle contradictoria non pro eodem inſtanti, ſed pro diuerſis. Et primo modo planum eſt, quòd non eſt neceſſarium aliquam mutationem realem poni in obiecto, ſed eſt realis mutatio in voluntate, in qua vnus actus realiter ſuccedit alteri. In ſecundo autem modo non oportet eſſe realem mutationem, nec in voluntate, quia in ea vnus actus non ſuccedit alteri, ſed ambo ſunt ſimul, vt poſitum eſt: nec in obiecto, quia voluntas noſtra non eſt omnipotens cauſans in re, quod ipſa vult per ſuum velle. Et ita nō oportet ſic fieri, vel ſuccedere oppoſita realiter in obiecto, ſicut ipſa vult. Et dato etiā quòd volibilia eſſent cauſabilia à voluntate, ſi tamen non ſint cauſabilia in re extra, ſed tantum in eſſe rationis, adhuc non oporteret in obiecto eſſe mutationem realem. Ad propoſitum de voluntate diuina dicendum, quod quæcunque obiecta ordinatæ volibilia voluntas creata, poteſt velle alicui, ſiue ſimul ſiue non ſimul, ſiue pro ſimul, ſiue pro non ſimul, ſiue vno actu, ſiue pluribus, voluntas diuina poteſt eadem velle ſimul, & eodem actu eidem, ſiue pro ſimul, ſiue nō pro ſimul. Et hoc eodem actu illimitato. Ideo immutabiliter omnino ſe extendit ad omnia talia cuicunq; volita, & quocunque. Et hoc etiam ſine omni mutatione reali ex parte illius, cui vult contradictoria pro diuerſis inſtantibus, vel temporibus ſi volita non ſint cauſabilia in re, ſed ſicut entia rationis tantū, ſicut vult aliquem eſſe dominum pro inſtantia, & non eſſe dominum pro inſtanti b⁹. Præterea dato, quod affirmatio illa volita alicui, & negatio ſua eſſent cauſabiles in re extra à diuina voluntate adhuc non oporteret in illo, cui iſta eſſent volita pro diuerſis inſtantibus eſſe realem mutationem ſi volitio non eſſet efficax, & abſoluta, ſed conditionata, quia conditio poſſet non ſtare. In propoſito autem voluntas imputando peccatum pro inſtanti peccati, & pro toto tempore habito vſque ad inſtans remiſſionis vult peccatorem eſſe puniendum, ſiue dignum puniri, & hoc voluntate abſoluta: puniendū etiam de facto, & in re non voluntates abſoluta, ſed conditionata ſi pro tunc indicetur, vel fiat in termino. Illud autem quod eſt eſſe dignum pœna, non

dicit aliquid reale cauſabile, ſed tantum reſpectum rationis. Punitio autem illa, licet ſit aliquid cauſabile in re, & & oppoſitum eius ſit volitum iſti pro inſtanti remiſſionis, & pro tanto tempore habito, vſque ad inſtans noui peccati, non eſt tamen volitum volitione abſoluta, ſed conditionata: puta ſi pro tunc fiat in termino. Et ideo dicendum, quòd nec volitio diuina de punibilitate, & non punibilitate circa eundem pro diuerſis temporibus, vel inſtantibus, nec etiam volitio de puniendo, & non puniendo arguit in eo aliquam mutationem realem, nec inter iſta eſt tranſitus realis in effectu, nec per conſequens mutatio, ſed velle affirmationis, & velle negationis ſtat ſimul in æternitate, nec voluntas diuina aliter ſe habet ad iſtum pro diuerſis inſtantibus, quibus vult iſtum eſſe punibilem, & non punibilem, quia in æternitate, iſta eſt vera: Petrus eſt punibilis pro inſtantia, & ſimiliter iſta: Petrus non eſt punibilis pro inſtantib⁹: nec illa ſunt contradictoria, ſimul, nec ſuccedentia ſibi in eſſe obiectiuo volitionis, licet inſtantia, pro quibus affirmatio, & negatio denotantur ineſſe, apprehendantur vt ſuccedentia ſibi in vicem realiter. Patet itaque, quòd ibi non eſt mutatio realis. Sed fortè quæris an aliqua mutatio rationis. Dicit Scotus, quòd non. Quod declarat dicens, quia vbi actus, in quo obiectum habet eſſe rationis, poteſt eſſe terminus mutationis realis ibi poteſt obiectum mutari mutatione rationis. Sicut lapis poteſt fieri de non intellecto intellectus à me, quia intellectio mea poteſt eſſe noua reſpectu lapidis. Sed vbi actus nullo modo eſt terminus mutationis realis ibi obiectum, vt in actu nõ poteſt mutari mutatione rationis Huiuſmodi autem eſt velle diuinum, ergo Petrus vt eſt obiectum illius actus, non habet rationem nouiter obiecti, ſed vniformiter in æternitate. Et ita videtur nullo modo eſſe concedenda mutatio, nec rei, nec rationis in Petro, quando dicitur culpa ſibi eſſe remiſſa. Concomitatur tamen ibi quædam mutatio realis de potentia ordinata, ſecundum quam nulli remittit Deus peccatum, quin tunc gratificet illum. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Infuſio gratiæ, & expulſo culpæ, ſiue eius remiſſio, non ſunt ſimpliciter vna mutatio: patet, quia idem ſimpliciter nõ poteſt plurifi-

plurificari ſimul,& non plurificari,ſed remiſſio culpæ frequenter plurificatur propter pluralitatem culparum, & tamen infuſio gratiæ nõ plurificatur,ſed eſt vnica,igitur. Item illa non ſunt vna mutatio, quorum vnum non eſt mutatio, ſed remiſſio culpæ non eſt mutatio: vt patet ex dictis. Secunda concluſio. Infuſio gratiæ, & remiſſio culpæ non ſunt duæ mutationes reales: patet, quia remiſſio culpæ non eſt mutatio, nec realis, nec rationis, vt patet ex dictis. Tertia concluſio. Remiſſio culpæ eo modo,quo ponit aliquid ſaltem rationis prior eſt naturaliter via generationis,quàm infuſio gratię,licet ſit poſterior via perfectionis. Quod non eſt intelligendum de prioritate,vel poſteritate durationis, ſed naturæ:patet, quia ſecundum Ariſtotelẽ. In via generationis imperfectiora ſunt priora naturaliter. Sed è conuerſo in via perfectionis. Si ergo remiſſio culpæ eſſet aliquid reale:ipſa eſſet prior naturaliter, quàm infuſio gratiæ, ſed infuſio gratiæ prior eſſet via perfectionis, igitur. Vnde infuſio gratiæ prius intenditur,licet ſit poſterior naturaliter via executionis. Ad primum dicendum,quod conſequentia non valet, quia non eſt ſimile. In moralibus enim ſunt quatuor termini, duo reales, & duo priuatiui: non ſic autem in propoſito. Ad ſecundum dicendum,quòd ſi aliquid cõcludit,quòd peccati remiſſio & gratiæ infuſio, vel reſtitutio virtutis non ſunt eadem mutatio, ſed non concludit, quod ſunt duæ mutationes. Illa enim culpa, ad quam eſt motus peccati non manet vſque ad infuſionem gratiæ, nec tunc poſſet eſſe terminus, à quo propriè mutationis, ſed illa culpa tranſeunte manet ſola obligatio in iſto, vt eſt obiectum ſecundum voluntatis diuinæ. Ad tertium dicẽdum, quòd iſta remiſsio paſsiua, quæ eſt carentia obligationis ad pœnam,non eſt aliqua diſpoſitio realis ad amicitiam,ſeu gratiam. *5. Met.1.c.17*

Vtrum neceſſarium ſit ad ſalutem confiteri omnia peccata ſua proprio ſacerdoti.

---

*Scot.*4.*d.*17.*q.*1. *Tho.*1.2.*q* 7 & 18 *ar.*10. *Duran.*4.*d.*17.*q.*11.12.

& vltra ius poſitiuum diuinum, propter conuerſationem honeſtiorem in moribus, & reuerentiam maiorem in ſuſcipiendis, & diſpenſandis ſacramẽtis His præmiſsis ponendæ ſunt tres cõcluſiones. Prima eſt Non tenetur quis præcepto legis naturæ ad confeſsionem peccati homini faciendam: patet, quia tunc fuiſſet hæc obligatio pro tempore cuiuſcunque legis. Semper tamen fuit obligatio ad faciendum confeſſionẽ Deo requirenti, quia ipſe eſt iudex, coram quo quilibet reus debet recognoſcere peccatum ſuum. Vnde ſuper illud Gen.3. Adam vbi es, dicit gloſa. Vox eſt increpãtis, & confeſſionem requirentis. Et ſimiliter dicendum eſt de auctoritatibus veteris teſtamẽti & de confeſſione faciẽda, quia videlicet intelligẽdæ ſunt de confeſſione facienda Deo. Et hoc videtur conſonum legi naturę. Secũda cõcluſio. Rationabile eſt tenere, quòd confeſſio cadit ſub præcepto diuino Probat Scotus. Nulli cõmittitur poteſtas iudiciaria, vel arbitratoria, niſi alicui imponatur neceſſitas ſubmittendi ſe ſibi: alias nullam haberet auctoritatem iudicandi, ſed ſacerdoti committitur huiuſmodi poteſtas in cauſa peccati ſecundũ illud Iohan. xx. Acciptie ſpiritum ſanctum, quorũ remiſeritis peccata, &c. ergo alicui vt reo imponitur neceſſitas ſubmittẽdi ſe arbitrio eius. Sed nõ poteſt ſacerdos arbitrari in cauſa ignota, ergo eſt ei manifeſtanda. Hæc autem manifeſtatio eſt confeſſio. Item quicunque primam gratiam amiſit, tenetur de neceſsitate illius præcepti. Diliges Dominum Deum tuum, &c. agere quod in ſe eſt ad gratiæ recuperationem & etiam virtute illius præcepti. Diliges te ipſum, ſed peccator amiſit gratiam, & poteſt eam recuperare ſuſcipiendo ſacramẽtum pœnitentiæ, quod non poteſt eſſe ſine confeſsiòne peccatorum, igitur. Item vbi in poteſtate hominis eſt facilior, & certior via ad gratiam recuperandam, tenetur quilibet ad illam viam: alias videretur eſſe contemptor proprię ſalutis. Sed iſta via ſuſcipiendi ſacramentum pœnitentiæ eſt facilior, & certior ad gratiã recuperandam, ergo ex illo verbo, quorũ remiſeritis, &c. Et ex præcepto dilectionis Dei, & ſuipſius tenetur quis ad iſtam, non poteſt autem dici, quòd talis obligatio habeatur ex illo verbo Iac.vlt. Confitemini alterutrum peccata veſtra: non enim magis dicit confeſsionem eſſe fa-

Gen.3.

Iohan.20.

ciendam ſacerdoti, quàm alij: ſubdit enim ſtatim: & orate pro inuicem vt ſaluemini, vbi nullus diceret ipſum inſtituiſſe, vel promulgaſſe præceptum diuinum. Tertia *concluſio*. Confeſsio homini faciēda eſt de iure eccleſiaſtico. Patet expreſſe de Celeb. Miſſ. c. Cum Marthæ. Et de pœnitentiis, & remiſsionibus. Omnis vtriuſq; ſexus. Niſi forte diceretur, ꝙ magis datum eſt illud præceptum de modificatione confeſsionis, quàm de confeſsione. Pro declaratione autē illius decretalis. Omnis vtriuſque ſexus. Notandum, quòd primo includit illud præceptū. Quis debet confiteri, ſcilicet adultus habens vſum rationis, de quo ponit Scotus talem regulā. Quando videlicet aliquis inſtructus, & interrogatus ordinatæ percipit diſtinctæ quid iuſtum, & quid iniuſtum in lege diuina, quod poteſt facile videri ſi ad ordinatas interrogationes ordinatæ reſpondeat, ſignū eſt, quòd habeat vſum rationis. Secundo cōtinet illud præceptū. Quid debet homo cōfiteri, quia peccatum mortale, & non aliud. Per veniale enim nullus periclitatur extra nauem Eccleſiæ, quia peccatum veniale ſtat cum perfecta charitate, quæ eſt nauis ſaluās. Sed quæris, quod peccatum mortale. Dicendum, ꝙ omne illud, de quo habetur memoria, & hoc pręmiſſa inquiſitione ſecūdum poſsibilitatem fragilitatis humanæ, quantā inquiſitionem poſſet aliquis apponere circa aliquod arduum, ꝙ ſibi multum eſſet cordi, debet autem omnia eidem cōfiteri, non diuidendo confeſsionem. nec ſolum peccata, ſed etiam circunſtātias notabiliter aggrauantes maxime, quæ nouam rationem peccati inducūt, ſiue ſecundū ſpeciem, ſiue ſecundū numerum, cuiuſmodi ſunt circunſtātia perſonæ, loci, temporis, modi, & numeri. Tertio cōtinet hoc præceptū, cui videlicet proprio ſacerdoti habenti, videlicet iuriſdictionē ordinariā, vel cōmiſſam. Quarto cōtinet quādo. Vbi notandū, ꝙ tenetur peccator confiteri quādocunque eſt in periculo mortis, quando videlicet imminet iudicium damnationis, vel miſericordiæ. Et etiā quando vult exercere actus aliquos, quibus debetur reuerentia ſpecialis, vt quando vult cōmunicare. Determinauit autē Eccleſia præceptū, videlicet, ſemel in anno circa Paſcha, quo tempore iuxta c. illud, debet quilibet Chriſtianus cōmunicare, niſi in caſu. Dicunt autem aliqui, ꝙ ante tem-

pus illius præcepti Eccleſiæ, & etiam nunc ſtatim habita oportunitate tenetur habens peccatū mortale confiteri. Alij autem dicunt quod non, ſed poteſt peccator expectare nunc cum voto, vel voluntate confitendi ſemel in anno, vel prius ſemel ante mortem, ita quod ſufficit habere voluntatem cõfitendi pro quando præceptū obligat, voluntatem dico ſic quod non habeat voluntatem. Si.n. voluntatem actualem haberet, peccaret mortaliter Secūdis autem magis videtur aſſentire Sco. quia præcepta pœnalia non ſunt ampliando, ſed reſtringenda. Melius tamen, & tutius eſt ſtatim confiteri. Quinto continet qualiter, quia cum diſplicentia peccati cõmiſsi & cum propoſito abſtinendi à peccato, & obediendi eccleſiæ ad implendā ſatisfactionem, quam voluntariè ſuſcipit à ſacerdote iniunctam. Ad primum argumentū dici poteſt quod tēpore negatione Petri ſacramentum pœnitentiæ nondum erat inſtitutū. & ideo non tenebatur pro tunc ad confeſsionē: nec etíam ad hoc tenebatur poſt inſtitutionē ſacramēti quia iam ante reſurrectionem per aliud remedium fuit ſuum peccatum deletum. verba autem Ambroſij non ſic ſunt intelligenda quod ſine cõfeſsione in actu vel habitu lauetur delictum. Ad ſecundum dicendū quod ex illa auctoritatem non habetur quod peccatū deleatur ſine propoſito confitendi. Si autem poſt culpā dimiſſam mutetur propoſitum cõfitendi iam cadit à vera pœnitentia, & peccat mortaliter. Ad tertiū dicendum ꝙ omnes cerimoniæ tam veteris legis ꝙ nouæ reduci poſſunt ad illud. Memento vt diē ſabbati ſanctifices. Cum enim præcipiatur Deus honorari, ſequitur ꝙ illę cerimoniæ quibus ſe vult coli cadant ſub illo præcepto ſicut cõcluſio ſub præmiſſa. Nec ex hoc ſequitur ꝙ illę cerimoniæ ſint de lege naturę ſicut præceptū ſub quo cadūt quia ex maiori de lege naturę, & minore de lege poſitiua nõ ſequitur cõcluſio, niſi de lege poſitiua. Ad quartū dicēdū ꝙ talis debet confiteri per aliqua ſigna alia à verbis quæ poſſunt eſſe nota ſitalia ſigna ſint cõmunia confitenti muto & ſacerdoti. De extraneo autē nõ videtur ꝙ confiteri debeat per interpretē maxime quando timetur ipſum nõeſſe ſecretariū idoneum. Et in tali caſu iſte habet impoſsibilitatem cõfitendi homini idoneo. confiteatur ergo Deo cum propoſito confitendi

homini oportunitate habita. Ad quintum dicendũ quòd contra rationem confeſsionis ſacramentalis eſſe videtur quòd fiat per ſcripturam,quia omnis ſcriptura ex natura ſui nota eſt eſſe publica.Quod ergo dicitur xxx.q.v.quòd poteſt quis confiteri per ſcripturam. Hieronymus exponit quando confitens eſt præſens: abſens ergo expectet cum propoſito confitendi. Ad aliud dicendum quòd ſimpliciter innocens à mortali & veniali tenetur ſimpliciter non confiteri. Innocens autem tantũ à mortali poteſt confiteri venialia & poteſt non confiteri.

Vtrum poteſtas clauium tantum ſe extendat ad pœnam temporalem.

Scot.4.d 18 & 19.q.1.Duran 4.d 18.q.2.Thom.in additionibus ſuper 3 p.q 17 ar.2.

VNdecimo quæritur. Vtrum poteſtas clauium ſacerdoti collata tantummodo ſe extendat in ſacramento pœnitentiæ ad pœnam temporalem. Primo arg.quòd ſacerdoti non ſit conceſſa poteſtas clauium. quia Apoca. iij. dicitur de Chriſto. Claudit & nemo aperit: aperit & nemo claudit. Secundo Augu. contra Donatiſtas. A peccato non abſoluit niſi columba vel membra columbę ergo nullus iniuſtus habet claues. Tertio arguitur,quòd huiuſmodi poteſtas clauium non ſe extendat ad pœnã temporalem, quia ſi ſic, aut ad remittendum illam aut ad infligendum. Non ad remittendum, quia tunc per frequentes abſolutiones poſſet tota pœna debita remitti. Nec ad infligendum, quia tunc quilibet pœnitens teneretur implere,quancunque pœnam etiam immoderatam ſibi iniunctam à ſacerdote quod eſt falſum. Contra quantum ad primum Matth.x.Tibi dabo claues regni cœlorũ. Et quantum ad ſecundum ſic arg.quia illa poteſtas ad aliquid ſe extendit, non ad remiſſionem culpæ neque pœnæ æternæ, quia hæc duo ſoli Deo conueniunt, vt dicit Magiſter in.iiij. diſt. xviij igitur ſe extendit ad pœnam temporalem. Primo notandum, quòd clauis hic dicitur methaphorice poteſtas illa in ſententiante, quæ eſt immediatum quaſi inſtrumentum ſententiandi, quæ ſententiatio dicitur apertio regui cœlorũ. Poteſt autem tri-

Apo.3.

Matth 10.

pliciter intelligi auctoritas ſentiandi. Vno modo auctoritas ſimpliciter principalis, quæ ſoli Deo conuenit propter duo, quia ex ſe ſolus eſt iuſtus, ideo ſibi ſoli competit primum iudicium: ſecundo, quia iudicare eſt præſidentis. Primus autem præſidens non poteſt eſſe niſi ſolus Deus. Secundo modo dicitur auctoritas ſiue clauis non principalis: ſed tamen præcellens, videlicet quantum ad duplicem præeminentiam, videlicet in vniuerſitate cauſarum iudicandarum, & in firmitate ſentẽtiæ diffinitiuæ. Et vtraque præeminentia conuenit illi, qui nouit omnia merita, & demerita. Et cũ hoc habet voluntatem inſeparabiliter conformem diuinæ iuſtitię, cuiuſmodi eſt Chriſtus. Tertio dicitur auctoritas, ſiue clauis non principalis, nec clauis præcellens, ſed partialis, quãtum ad cauſas cognoſcendas, & infirma quantum ad ſententiam ferẽdam, puta, quia ſit aliquãdo prouocabilis. Et iſta poteſt cõferri alicui in eccleſia militãti, qui poteſt in illa cauſa noſſe, & in illa ſecundũ legem diuinã rectè ſententiare. Et ſi quãdoque præter illam ſentẽtiat, ſententia eius non erit firma. Hæc ergo clauis data eſt ſacerdotibus, & dicitur clauis poteſtatis. Secundo notandum, quòd auctoritas cognoſcendi cauſam peccatorum, dicitur etiam clauis, quia etiam eſt inſtrumentum aperiendi, licet non proximum, quia ſine iſta cognitione non rectè quis ſententiat cœlum huic aperiendum, vel claudendum. Et poteſt iſta diſtingui tripliciter, ſicut & pręcedens. Et in collatione primæ clauis, quæ habetur Ioan.xx. intelligitur etiam collatio iſtius ſecundæ tanquam præuiæ ad vſum illius primæ. Et dicitur iſta clauis ſcientiæ, non quia ſit aliqua ſcientia actualis, vel habitualis, vel diſcretio quæcũque, ſicut Magiſter videtur dicere in iiij. di.xix. tamen iſta auctoritas cognoſcendi requirit ſcientiam concomitantem ad rectum vſum eius, quemadmodum requirit clauis poteſtatis aliquam iuſtitiam ad rectum vſum ſui. Tertio notandum, quòd iſtæ duæ claues ſimpliciter ſunt diſtinctæ, & poſſunt de potentia abſoluta ab inuicem ſeparari. De potentia autem ordinata de facto, cõiunguntur in quolibet ſacerdote eccleſiaſtico complere ordinato, quod ideo dicitur, quia ſi prius tempore ſibi datur auctoritas celebrandi, quàm abſoluendi, non eſt perfectè ordinatus ſa-

cerdos ſi primo facto omittitur ſecundum. Et probabile, quia ſicut ſunt duæ poteſtates, ita duo caracteres, & vterque imprimitur in proprio ſigno ſenſibili ſignificante illud inuiſibile, vtpote primus in datione calicis cum iſtis verbis: Accipe poteſtatem celebrandi, &c. Secundus in impoſitione manuum cum iſtis verbis: Accipe ſpiritum ſanctum, &c. Et iſti duo caracteres integrant ordinem ſacerdotij. Vel poteſt dici, quòd per vnum caracterem ſacerdotalem habet quis poteſtatem conficiendi corporis Chriſti, & per illum diſponitur de congruo ad habẽdum poteſtatem ſuper corpus Chriſti myſticum. Et tunc caracter ſacerdotalis eſt diſpoſitio ad iſtas claues, quæ aliqualiter poſſunt dici vna clauis vnitate ordinis, quia ad vnum actum vltimum, ſcilicet apertionis ordinantur, & in ordine ad illum vna ſubordinatur alteri. Quarto notandum, quòd in eccleſia duplex eſt forus. Vnus ſecretiſſimus, in quo idem eſt actor, & reus, & teſtis, & ad iſtum pertinent claues prædictæ. Alius eſt forus publicus ad corrigendum delicta publica. Et ibi requiritur duplex auctoritas, correſpondens duplici auctoritati prædictæ. Et iſtæ auctoritates pertinentes ad forum publicum, poſſunt dici claues, *Matth.18.* de quibus habetur Matth. 18. Quæcunque alligaueritis ſuper terram, &c. In hoc autem foro clauditur eccleſia, id eſt communio fidelium per excommunicationẽ, & aperitur per abſolutionem, nec ſunt iſtæ claues eædem cum prioribus, quia ſeparantur ab illis, vt patet in archidiacono, & quibuſdam aliis habentibus iuriſdictionem ſecundum ordinationem eccleſiæ ſine ordine ſacerdotali, & econuerſo, vt eſt in quibuſdam ſacerdotibus, quibus non eſt data hæc poteſtas excludendi ab eccleſia, vel reconciliandi. Quinto notandum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt. Magiſter in 4.di.18. videtur ſentire, quòd poteſtas clauiũ non ſe extendit ad culpam & pœnam æternam, ſed tantummodo ad pœnam temporalem. Ita quòd ſacerdos euãgelicus ligat ad pœnam temporalem, quam imponit, & ſoluit cùm de pœna debita aliquid dimittit, vel per eam purgatum oſtendit, & ad communionem ſacramentorum admittit. Additur autem, quòd hæc poteſtas reſpectu pœnæ tẽporalis talis eſt, quòd nec ratificatur actus eius, niſi ſit conformis diuino iudicio, ſcilicet niſi tantam

pœnam imponat quanta ſecundũ diuinam iuſtitiam iſtis peccatis correſpondet. Contra.Primum arguit Scot.quia tunc ſacramentum pœnitentiæ non eſſet ſacramentum nouæ legis, quia nullam cauſalitatẽ haberet ad gratiam. Nunquam enim dignè ſuſciperetur niſi in anima habẽte primam gratiam. Item receptio iſtius ſacramenti eſt diſpoſitio efficax ex pacto diuino ad gratiæ ſuſceptionem, ſed diſpoſitio præuia non eſt ſignum rememoratiuum ſiue oſtenſiuũ alicuius præteriti,ſed futuri,ergo non oportet,quòd collatio ſacramenti pœnitẽtiæ ſit ſignum abſolutionis diuinæ præcedẽtis. Et ſi dicas,ergo ſacerdos delet maculam, & pœnam mortis æternæ, verum eſt, miniſterialiter,ſiue inſtrumentaliter,non quidem attingendo illum effectũ, nec virtute propria,nec alterius, ſed attingendo aliquod prius, quod eſt diſpoſitio neceſſitans ad illum effectum.Contra ſecundum,ſic arguit Scotus.Nulli committitur poteſtas arbitrandi in aliqua cauſa, cuius arbitrium nunquam erit ratum propter quamcunque diligẽtiam,ſed tantùm à caſu, & per miraculum ſpeciale. Sed per quamcunque diligentiam non poteſt pertingere ſacerdos punctaliter ad pœnam, qua Deus iudicat peccatorem eſſe dignum.Si igitur attingat, hoc erit à caſu, vel per miraculum. Si ergo non ſit ratum niſi punctaliter ad illam pœnam attingat ſequitur,quòd non habet auctoritatem aliquam arbitrandi. Item nullus conſtituitur arbiter inter partes ſub hac conditione, quòd præcisè arbitretur ad voluntatem vnius partis.Et hoc maximè quãdo non poteſt poſſe determinare voluntatem illius partis. Sed in iudicio pœnitentiæ partes ſunt Deus, & peccator inter quos eſt ſacerdos arbiter, ergo non ligatur præcisè ad arbitrandum illam pœnam,quam Deus infligeret,maximè cùm non poſſit ſibi conſtare de voluntate quo ad hoc præcisè. Dicendum igitur, quòd ſicut in aliis cõmutationibus iuſtitia cõmutatiua habet aliquam latitudinẽ ſecundum rectam rationem:ita iuſtitia punitiua, quæ eſt commutatiua pœnæ pro culpa non reſpicit neceſſario gradum indiuiſibile pœnæ correſpondentem culpæ, ſed eſt ibi latitudo infra quam minor pœna non ſufficit,& vltra,quam maior non eſt imponẽda. Et extra totam iſtam latitudinem clauis citra,vel vltra ligans errat.Et tũc non

immerito, quod ſoluitur in terris, non ſoluitur in cœlis, id eſt non ratificatur, ſed intra latitudinem illam non errat, hoc autem medium in iſta latitudine poſſibile eſt eſſe homini notum per legem diuinam cum adiutorio rationis naturalis. Sexto notādum, quòd ſicut dicit Scot. clauis ſcientiæ aliquando errat exequendo non neceſſaria ad illam cauſam, vel illicita: puta inquirendo de circunſtantiis fatuis, quæ non aggrauant, nec alleuant, & tunc peccat confeſſor. Sed tamen ſi nihil omittat de neceſſariis ad cognitionem cauſæ poteſt rectè iudicare. Et tunc ratificatur arbitrium ex parte ſuſcipientis, ſed non ex parte confeſſoris quin peccet errando. Aliquando verò errat clauis ſcientiæ omittendo aliquid, quod eſt neceſſariū ad cauſæ cognitionem: puta non inquirendo de attritione confitentis, & tūc peccat cōfeſſor, & non poteſt rectè iudicare niſi à caſu. Si autem pœnitens oſtendat ſe dolentem, & tamen non ſit: fictus eſt, & peccat: clauis tamen ſcientiæ non errat, ſed pœnitens in periculum ſui errat, & tunc ex parte ſacerdotis ratificatur iudicium in cœlo, videlicet, quòd fecit, quod ſuum eſt, quia, vt homo non potuit cor videre niſi per ſigna exteriora. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres cōcluſiones. Prima eſt. Claues miniſteriales ſententiandi, & cognoſcendi de cauſa in vtroque foro datæ ſunt miniſtris eccleſiæ, patet ex dictis in primo, & quarto notabilibus. Secunda concluſio. Iſtæ duæ claues, ſcilicet clauis ſcientiæ, & poteſtatis ſunt ad inuicem diſtinctę, patet ex tertio notabili. Vbi eſt aduertendum, quòd iſtæ claues vltra naturales potētias iudicantis non dicunt aliquid reale poſitiuum, ſicut nec dominium nec prælatio, ſicut dicit Ioan. de Baſſo, qui etiam dicit ambas claues ad voluntatē pertinere, quia licet cognoſcere de cauſa pertineat ad intellectū, & etiam dictare ſententiam per modum noticiæ, tamen apud voluntatem reſidet auctoritas cognoſcendi, & ſententiandi. Tertia cōcluſio. Claues fori exterioris non ſunt eædem cum clauibus fori interioris, patet ex quarto notabili. Ad primum argum dicendum, quòd debet intelligi de claui præeminenti, & vniuerſali, & non miniſteriali. Ad ſecundū dicendum, quòd tantùm per columbam, & mēbra eius dignè fit abſolutio, fit tamē & per malos, ſed non dignè, vel rectè. Deus enim dat be-

nedictionem dignè poſcenti, etiam per miniſtrum indignum. Vnde dicit Aug. voluntas facientis obeſſe, vel prodeſſe non poteſt, ſed meritum benedictionem poſcentis. Ad tert. dicend. ꝙ ſe extēdit ad vtrunque. Et cùm dicitur, quòd tunc per frequentes abſolutiones remitteretur tota pœna, dicendum quòd hoc videtur probabile cum eiuſdem rationis ſit ſecunda abſolutio cum prima. Dicit tamen Sco. quòd ſecunda abſolutio virtute clauium nullam partē pœnæ remittit, nec tamen eſt illicitum nec inutile confeſſionem iterare de eodem peccato, quia & ſi in ſecunda vice nihil pœnæ remittatur virtute clauium, bene tamen ex merito humiliationis confitentis. Et ad aliam partem diſtinctionis cùm dicitur, quòd quilibet pœnitēs tenetur, &c. Dicendum, quòd non ſequitur de pœna immoderata, quia excludit latitudinem iuſtitiæ. Vnde ſi videatur, quòd pœna ſibi impoſita ſit immoderata, poteſt adire alium confeſſorem prudentem propter moderationem pœnæ.

Lib.90. Quæſt. nou. ac ve. teſt.

Vtrum confeſſor in quocunque caſu teneatur celare peccatum ſibi in confeſſione reuelatum.

Scot.4.d.23.q.2. D.Thom.2.d.21.q.3.

DVodecimo quæritur. Vtrum confeſſor in quocunque caſu teneatur celare peccatum ſibi in confeſſione detectum? Arg. quòd non, quia licitū eſt vnicuique renūciare iuri ſuo, ergo confitens poteſt licētiare cōfeſſorē ad reuelandū peccatū. Secundo. Bern. de præcepto, & diſpenſatione. Quod eſt inſtitutum propter charitatē non debet contra charitatem militare, ſed celatio peccati in aliquo caſu militaret contra charitatem: puta quādo peccatū eſt contra bonū cōmune: igitur. Tertio. Ponatur caſu. Dixerunt aliqui ſe interficere ſacerdotem in nemore, qui ſacerdos eſt cum eis viator vnus ante ingreſſum nemoris, confitetur eidem ſacerdoti, tunc idē ſacerdos non tenetur ſe exponere morti ſine cauſa, ergo nec ingredi nemus, ſed nō ingrediēdo ex facto ſuo reuelat aliis cōfeſſionē illius cōfeſſi: igit. Quarto. Sit iſte caſus. Sacerdos de facto abſoluit epiſcopū ſymoniacū, quē non pōt abſoluere de iure: iſte ſacer. tenetur cōfiteri etiam in

ſpeciali de iſto peccato, ergo confitēdo reuelat Epiſcopi peccatum. Quinto. Abbas per confeſſionē ſcit monachū in aliquo loco peccaſſe, & habere ſocietatem ibi ſuſpectam, ergo conſulendo ſaluti ſuæ poteſt eum amouere à loco, ſed amouendo videtur reuelare cōfeſſionem, igitur. Sexto. Habetur extra de ſententia excommunicationis. Cum non homine. A communione illius, quæ pro iniectione manuum in clericum in edictum excommunicationis incidit, debes abſtinere, niſi fortè tibi ſoli illud pateret, in quo caſu ipſum priuatim tantum vitabis. & ſequitur vt ſaltem rubore verecundiæ confuſus pro latenti exceſſu ſatisfacere cōpellatur. Ex hoc videtur ſequi, quòd ſi in ſecreto, vel per confeſſionem ſcio ipſum incidiſſe in ſententiam excommunicationis, debeo eum priuatim vitare, ergo & pari ratione confeſſionem reuelare. Contra. De pœ. di. vj. Sacerdos ante omnia caueat ne peccata ſibi confeſſa reuelet. Nam ſi hoc fecerit, deponatur, & omnibus diebus vitæ ſuæ ignominioſus pergat. Item de pœnitentiis, & remiſſionibus. Omnis vtriuſque ſexus &c. Caueat omnino ne verbo, vel ſigno aut alio quouis mo-
4. di.21. q.1. do prodat peccatorem. Notandum, quòd Richardus de media villa, de neceſſitate celandæ confeſſionis talem rationem aſſignat, quia eadem perſona verè poteſt aliquid affirmare in perſona alterius loquentis, quod verè negat in propria perſona, ſicut angelus loquens Moyſi in per-
Exod. 20. ſona Dei verè dixit. Ego ſum dominus Deus tuus. Quod verè negaſſet loquens in propria perſona. Homo igitur repræſentans perſonam Dei in foro confeſſionis, verè poteſt aliquid affirmare, quod negare poteſt loquens in propria perſona, ergo extra forum pœnitentiæ dicens ſe illa audiuiſſe, vel ſcire, mentitur, ſed vitare mendacium eſt de iure naturæ, igitur. Sed cōtra arguit Scot. quia magis, vel non minus conficit in perſona Chriſti quàm abſoluat, vel audiat confeſſionem, ſed conficit in perſona propria, & quæ ſcit, ſcit vt conficiens in perſona propria; vnde non mentitur poſt miſſam dicendo. Ego ſcio me hodie conſecraſſe, igitur. Item, licet peccata in confeſſione detecta in vniuerſali dicere, & in particulari non relata ad perſonam confitentem, ſed ſi prædicta ratio valeret, hoc non liceret, quia mentiretur. Dicit ergo Scot.

quòd non eſt idem loqui in perſona alicuius, & loqui auctoritate illius, ſiue vt miniſter eius. Sacerdos autem in confeſſione licet audiat, & loquatur auctoritate Dei, vt miniſter eius non tamen loquitur, vel audit in perſona Dei, ſed in perſona propria. His præmiſſis, ponēdæ ſunt quinque concluſiones. Prima eſt. Celare peccatum in cōfeſſione detectum tenetur ſacerdos de iure naturali, probat Scot. quatuor rationibus. Prima ſumitur ex ratione charitatis, quia lex naturæ de charitate fraterna exprimitur. Prout vultis, vt faciant vobis homines, & vos facite illis. Et debet intelligi, quæ vultis vobis, id eſt quæ velle debetis ſecundum rectam rationem. Et hoc intelligitur in hoc præcepto. Diliges proximum tuum ſicut te ipſum. Sed quilibet ſecundum rectam rationem debet diligere famam propriam, & celationem peccati ſui confeſſi. Et per conſequens confeſſor debet idem velle confeſſo, ſed reuelatio tolleret confeſſo famam, igitur. Secunda ratio ſumitur ex ratione fidelitatis, quilibet enim de lege naturæ tenetur ſeruare proximo ſuo fidelitatem quam vellet, & deberet velle ſibi ſeruari, ſed committens maximum ſecretum alteri vellet ſibi ſeruari tanquam ſecretum, igitur. Tertia ratio ſumitur ex ratione veracitatis, quia de lege naturæ tenetur quilibet ſeruare ſecretum licitum, ſed recipiens ſecretum maximè iſtud in confeſſione detectū, & ſi non explicite, tamen implicite promittit ſeruaturū: igitur. Quarta ratio ſumitur ex ratione vnitatis, vel mutuæ vtilitatis, de lege enim naturæ eſt, quòd nullus excludat inferiori recurſum ad ſuperiorem in neceſſitatibus: hæc enim eſt communis vtilitas membrorum adinuicem ſed reuelatio ſecreti excludit talem recurſum: igitur. Secunda concluſio. Celare peccatum in confeſſione detectum tenetur ſacerdos de lege Dei poſitiua: patet, quia quilibet chriſtianus tenetur non dare alteri occaſionem qua reuocetur à lege Chriſti. Sed lex Chriſti eſt de confeſſione faciēda, vt ſupra dictum eſt, ergo quilibet ex lege Chriſti tenetur non retrahere aliquem à confeſſione facienda, ſed reuelans confeſſionem occaſione data, retrahit aliquos à confeſſione, igitur. Tertia concluſio. De iure etiam poſitiuo eccleſiæ eſt celatio confeſſionis, patet ex allegatis ad oppoſitum. Quarta conclu. Non ſolum

Luc. 6.

confeſſor, ſed etiam is cui confeſſor reuelat(licet illicite) tenetur celare. Et idem intelligẽdum eſt de illo qui audit confeſſionem confitentis, alio videlicet à confeſſore, quæ ſi audiet caſualiter non peccat: tenetur tamen ad ſilentium. Si vero inſidiosè audiat, peccat mortaliter,& tenetur ad ſilentium. Iſta patent per rationes ſuperius poſitas in prima, & ſecunda concluſionibus. Quinta concluſio. Obligatio celandæ cõfeſſionis eſt ad ſemper,& pro ſemper: patet,quia pertinet ad præceptum negatiuum. Vnde non magis licet poſt mortem confeſſi reuelare confeſſionem, quàm eo viuo. Patet etiam quòd nec Papæ præcipienti reuelandum eſſet peccatum confeſſum, quia Papa nunquam poteſt ſupra ius naturæ. Ex dictis etiam ſequitur, quòd de lege etiam naturæ tenetur quis ad omne ſecretum ſeruandum propter rationes adductas in prima concluſione non ſolum quando committens exprimit ſe velle illud ſeruari vt ſecretum, ſed quandocunque ex modo committendi apparet, quòd velit committere illud vt ſecretum. Ad primum argumentum dicẽdum,quòd peccatum confeſſum debere celari, non tantum eſt ius confitentis, ſed etiam ius totius communitatis, quia ex reuelatione ſequeretur perturbatio in communitate,quia paſſim quilibet reputaret alium abhominabilem. Præterea dato etiam quòd tantum eſſet ius iſtius, tamen non licet ei renunciare,ſic vt confeſſor habeat libertatem reuelandi,quia confeſſor tenetur multiplici iure, cuius reuocatio non eſt in poteſtate confitentis. Si ergo confitens velit peccatum ſuum per confeſſorem prodi,debet extra confeſſionem peccatum ſuum dicere, non vt ſecretum maximè apud aliquã perſonam, vel aliquas, quibus fortè licet reuelare propter bonum finem. Ad ſecundum dicendum, quòd nullus poteſt eſſe caſus, in quo contra charitatem militet tale ſilentium, immo contra charitatem communem militaret,oppoſitum. Et cum inſtas de bono cõmuni.Dicendum eſt illud Deutero.xvj. Iuſte quod iuſtum eſt exequeris: ergo quod charitatis eſt charitatiuè exequeris. Non charitatiuè autem exequitur qui contra legem naturæ aliquod malum manifeſtat. Reprobandus eſt ergo ille verſus iuriſtarum. Hæreſis eſt crimen quod nec confeſſio celat. Ad tertium dicendum, quòd in illo caſu di-

uertere à nemore non ducit ex natura ſua ad reuelationẽ peccati auditi. Vnde generaliter dici poteſt, quòd ſignum de ſe indifferens ad hoc, quòd eſt tale peccatum eſſe cõfeſſum, vel non, licet ſit aliquibus ſignum magis determinatum ex aliquo præſuppoſito, non eſt ſignum reuelatiuũ confeſſionis, nec per conſequens ſimpliciter illicitum confeſſori. Ad quartum dicendum ſecundum Scot. quòd in illo caſu tenetur ſacerdos non ſtatim confiteri de ſuo facto indiſcreto, niſi tantum in vniuerſali, quando confeſſor poſſet ſtatim deuenire in notitiam perſonæ, quam indiſcretè abſoluit. Si autem conſcientia vrget de confeſſione facienda in ſpeciali, tenetur expectare opportunitatem confitendi alicui, qui ex tali confeſſione non poſſit deuenire in notitiam perſonæ huic cõfeſſæ. Si vero nunquam poſſit haberi talis confeſſor, tunc iſte eſt in caſu impotenti ad confitendum huiuſmodi, quia plus tenetur ad præceptum non prodendi culpam ſibi confeſſam, quia videlicet ex lege naturæ, & diuina, quàm ad confitendum explicitè culpam ſuam, ad quod tenetur ad plus de lege diuina poſitiua. Ad quintum dicendum, quòd ſi conſuetudo eſt, vt ſine nota monachus reuocetur, vel non reuocetur pro libito præſidentis poteſt Abbas ad monaſteriũ monachum ſibi cõfeſſum reuocare. Si autem eſt conſuetudo, quòd non transfertur monachus de loco forinſeco ad clauſtrum, niſi ratione delicti non videtur licitum Abbati monachum confeſſum reuocare. Sed conſulat ſibi in foro pœnitentiæ, vt locum periculoſum dimittat. Si autẽ ille noluerit non attentet Abbas eſſe Deus, ſed defectum illum Dei correctioni dimittat. Ad ſextum dicendum, quòd capitulum illud non loquitur expreſſe de eo, qui nouit expreſſe per confeſſionem aliquã eſſe excommunicatum, nec etiam per viam ſecreti ſibi commiſsi, ſed priuati. Si autem ſciret per confeſsionem tantum, tunc ſi poteſt eum vitare non prodendo excommunicationem eius, debet vitare: ſin autem non ſolum non debet, immo non licet vitare, quia talis vitatio eſt de iure eccleſiaſtico. Non prodere autem eſt de iure naturæ, & de iure diuino poſitiuo, & de iure eccleſiaſtico. Quando autẽ præcepta videntur eſſe contraria, illud quod eſt ſuperius magis obligat, nec ſeruat illud, & prætermittens aliud peccat,

quia nullus ex lege diuina,& eccleſiaſtica eſt perplexus.

Vtrum pœnitentia in extremis valeat ad ſalutem.

Scot. 4. diſt.20. qu.1.

DEcimotertio quæritur. Vtrum pœnitentia in extremis valeat ad ſalutem? Arg. quòd non, dicit Augu. & habetur de pœ.di.vij. Periculoſum eſt,& interitui vicinum vſq; ad mortem procraſtinare pœnitētiæ remedium. Peccat autem mortaliter qui ſe exponit periculo damnationis. Secundo dicit Aug. Age pœnitētiam dum ſanus es, ſi vis pœnitere quando peccare non potes. Peccata te dimiſerunt, non tu illa. Et hoc ſic argu nulla pœnitentia ſufficit ad ſalutem,niſi ſit voluntaria,ſed pœnitēs in extremis,non dimittit peccata ſua, ſed illa eum,igitur. Contra de vera & falſa pœnitētia, & habetur de pœ. di.7. Pœnitentia ſi extremo vitæ hiatu aduenerit,ſanat & liberat. Quod probat ſubdens,multum fuit ſera latronis pœnitentia, ſed non fuit ſera eius indulgentia. Notandum, quòd ſicut dicit Sco. ſecundum ea quæ contingunt, vt in pluribus, & magis apparent rectæ rationi conſona difficile,vel impoſsibile videtur illum qui pœnitētiam diſtulit vſque ad mortis articulum pœnitere, ſed tamen iſta præſumptio non cōcludit de neceſsitate, quia licet vt in paucioribus, & difficulter, poſsibile eſt tamen oppoſitum euenire. His præmiſſis, ponēdæ ſunt duo concluſiones ſatis certę,vt dicit Sco.Prima eſt Pœnitentia vera,ſiue interior ſola,ſiue etiam exterior cum ſuſceptione ſacramēti pœnitētiæ ſufficit alicui ad ſalutem in extremis: patet, quia ſecundum Auguſt. Deus ſemper eſt potens etiam in morte iuuare eos, quos iuuare ſibi placet. Secunda conclu. Pœnitētia, quæ videtur haberi in extremis vix eſt vera pœnitentia: patet, quia tunc impeditur vſus liberi arbitrij ex dolore,vel timore inhærētibus Vera autem pœnitentia requirit liberum vſum rationis, & voluntatis. Item non eſt vera pœnitētia, niſi fiat liberè propter Deū, ſed difficile eſt tunc habere talem pœnitentiam. Tunc enim non videtur homo extorquere à ſeipſo diſplicentiā de peccato,niſi timore pœnæ imminentis. Vnde aliquid

ſimplici-

ſimpliciter inuoluntarium videtur eſſe cauſa iſtius diſplicentiæ videlicet propinquæ mortis expectatio, quod autem non eſt niſi ſic voluntarium non eſt multũ acceptum Deo, igitur. Item habitus malus vſque tunc continuatus multum retrahit ab actu pœnitentiæ. Vehementia enim habitus multum inclinat ad ſe inordinate amãdum. Item quia in articulo mortis minus eſt homo dominus ſui actus, quia nullo modo eſt dominus actus exterioris ad peccandum, ergo requireretur ſecundum ſtrictam iuſtitiam intenſior motus diſplicentiæ ad iuſtificationem eius quàm ſani. Ideo dicit Auguſt. Magnum eſt cur Deus tũc inſpirat (ſi quis eſt) veram pœnitentiam, quia vix, vel nunquam eſt aliquis qui habeat diſpoſitionem de congruo, vt inſpiretur. Ex iſtis ſequuntur duo corrolaria. Primum eſt, quòd ſano perſuadendum eſt, vt ſanus pœniteat incutiendo ſibi timorem, quàm periculoſum ſit expectare ſerotinam pœnitentiam. Secundum eſt, quòd infirmo iam in iſtum articulum deducto ſuadendum eſt, vt ſecundum ſuam poſſibilitatem nitatur habere diſplicentiam voluntariam de peccatis propter Deum. Et ne in deſperationem mittatur extollenda eſt ſibi diuina miſericordia. Ad primum argumentum dicendum, quòd qui ſciens ſe exponit periculo ſalutis ſuæ peccat mortaliter. Et ideo iſte ſi aliquo actu elicito determinat ſe nunquam pœnitere, niſi in extremis peccat mortaliter illo actu. Sed tamẽ de illo peccato poſſibile eſt ipſum pœnitere in extremis. Ad ſecundum dicendum, quòd quandiu quis habet vſum liberi arbitrij poteſt peccare peccato mortali, licet non exteriori. Et ita poteſt dimittere peccatum ſecundum diſplicentiam de peccato, licet neceſſe ſit eum non peccare peccato exteriori. Et iſtud intantum poteſt eſſe ſibi voluntarium, pro tunc vt habeat tunc voluntatẽ quòd etiam ſi poſſet tunc peccare peccato exteriori fugeret hoc omnino, & pœnitentiam etiam exteriorem ageret pro commiſsis.

Vtrum poſt hanc vitam poſſit aliquod peccatum dimitti.

Thom. in addi. 3. p. q. 19. art. 1.

DEcimoquarto quæritur. Vtrum poſt hanc vitam poſſet aliquod peccatum dimitti. Arguitur, quòd non, quia nullus moriens poteſt poſtea peccare, ergo nec moriēs in peccato poteſt poſtea reſurgere. Secundo. Nullum peccatū mortale poſt hanc vitam poteſt dimitti: ergo nec veniale: patet conſequētia, quia ſunt eiuſdem rationis cum non differant niſi ſecundum magis, & minus. Tertio. Dicit Damaſc. quod eſt angelis caſus hoc eſt hominibus mors, ſed angelus poſt caſum eſt omnino inuariabilis, ergo & homo. Quarto. Per minimam pœnam poteſt dimitti veniale, dum tamen ſit voluntaria, ſed pœna mortis eſt maxima: quia vt dicitur. iij. Ethicor. vltimum terribiliū eſt mors: ergo per illam ſi ſit accepta. ta à morituro, poteſt deleri omnis culpa venialis, ergo
Matth. 12. poſt mortem nulla remanet dimittēda. Contra. Qui peccauerit in ſpiritumſanctum non remittetur ei, nec in hoc ſeculo, neq; in futuro. Dicit Magiſter in iij. diſt.xx. quòd ex hoc datur intelligi ſicut ſancti doctores tradunt, quòd quædam peccata in futuro dimittētur. Primo notandum, quòd ſicut dicit Scot. peccato veniali non debetur, niſi pœna tēporalis, nec per ſe, nec per accidens, quia ſecundum ſe eſt talis offenſa, quæ ſufficienter punitur per pœnam tēporalem. Nec eſt inconueniens pœnam debitam venialis contritio habere terminū in inferno, nec tamen in inferno eſt redemptio, quia ſemper manet debitum pœnæ correſpondentis peccato, pro quo aliquis eſt damnatus. Ex quo patet, quòd non conueniēter dicit ſanctus Tho. quòd peccato veniali per accidēs, quando coniungitur cum mortali, debetur pœna æterna, licet nō ratione ſui. Secundo notandū, quòd de remiſſione peccati venialis dici poteſt dupliciter. Vno modo, quòd nihil aliud eſt culpæ venialis remiſſio, quàm ſolutio pœnæ tēporalis debitæ pro ea, quia poſt actum tranſeuntem culpa, quæ manet, nihil eſt aliud, niſi reatus ad pœnam debitam. Soluta ergo pœna tēporali in purgatorio pro veniali, ex hoc ipſa culpa venialis remiſſa eſt. Nō ſic autē eſt de mortali, quia pœna ſibi debita non poteſt totaliter ſolui, niſi prius cōmutetur pœna æterna in tēporalem. Et iſta commutatio vocatur remiſſio culpæ mortalis. Si autē iſte modus non placet, quia vidētur ſancti diſtinguere inter remiſionem

culpæ cuiuſcunque & pœnæ, & maximè inter remiſſionem culpæ, & ſolutionem pœnæ ſibi debitæ poteſt dici alio modo, quòd peccatum veniale in hac vita remitti poteſt non tantum per pœnitentiam interiorem, vel exteriorem, quæ ad hoc non eſt neceſſaria, ſed per aliquem actum Deo magis acceptum quo ad hoc, quòd peccatum veniale diſpliceat, & hoc vel relatum ab operante ad illud veniale remittendum, vel non relatum ab ipſo, ſed à Deo acceptante in ordine ad illud. Ad propoſitum opera morientis in charitate, licet poſt mortem non referantur ab ipſo ad veniale in quo moritur dimittendum, nec habeat ipſe aliquem actum nouum meritorium, per quem deleatur veniale: tamen opera prius facta poſſunt eſſe à Deo relata ad remiſſionem eius poſt mortẽ. Merita enim iſtius morientis in charitate eſſent cauſa ſufficiens deletionis venialium iſtius, vel relata ab ipſo, vel à Deo acceptante, ſed ſunt impedita dum iſte viuit, ſi ſemper actu permanet in veniali. Poſt mortem vero non ſunt impedita, quia tunc non continuat actum venialis. Ex hoc ſequuntur duo correlaria. Primũ eſt, quòd in inſtanti mortis remittuntur venialia, quia tunc non manet actus peccati venialis, & ita tunc ceſſat impedimẽtum. Secundum eſt, quòd omne peccatum veniale morientis in charitate remittitur in hac vita, niſi ille continuet actum peccati venialis vſque ad inſtans mortis. His præmiſſis, ponẽdæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Peccato dimiſſo in hac vita ſolui poteſt poſt hanc vitam pœna ſibi debita: patet, quia nullus cum debito pœnæ beatificatur. Aut enim pœnæ ſunt ſimul ſoluendæ cum gloria, aut poſt gloriam: ſed neutro modo, quia nec pœna poteſt ſtare cum gloria, nec ſibi ſuccedere cum gloria ſit æterna. Secunda cõcluſio. Pro peccato mortali hic non dimiſſo pœna debita, ſolui nõ poteſt in futuro. patet, quia pœna ſibi debita eſt pœna damnationis æternæ, quæ nunquã remittetur. Tertia concluſio. Pœna peccato veniali debita, ſolui poteſt poſt hanc vitam, patet ex dictis. Ad primum argum. dicendum, quòd conſequentia non valet, intelligendo reſurgere pro liberari à peccato: hoc enim modo reſurgere, non requirit libere agere: quia vel non eſt aliud, niſi ſoluere pœnã, vel per merita prius habita in via, & pro tũc

acceptata culpam tunc dimitti. Ad ſecundum non valet conſequentia. Et ratio dicta eſt in ſecundo notabili. Vel aliter dicendum, quòd merita facta in via non poſſunt acceptari pro inſtāti mortis, vt per eam ea deleatur mortale, quia Deus diſpoſuit mortale non delendum, niſi per ſuſceptionem voluntariam ſacramenti, vel per aliquam diſpoſitionem tanquam meritum de congruo, tunc vel vſque, tunc inhærentem quando peccatum deletur, non ſic autem eſt de veniali. Et licet mortale, & veniale ſint eiuſdem rationis in genere naturæ, vel etiam fortè in malitia moris, non tamen ſunt eiuſdem generis, vel rationis in ratione offenſæ diuinæ. Ad tertium dicendum, quòd ſimilitudo eſt in hoc, quòd Angelus cadens eſt in termino, ſicut & homo in morte, ſed non oportet ſimilitudinem eſſe quantum ad ſtabilem permanentiam in quocunque. Ad aliud concedi poteſt, quòd mors voluntariè accepta eſt pœna ſufficiens pro quocunque peccato veniali, & fortè pro magna parte pœnæ debitæ pro mortalibus dimiſſis.

Vtrum peccata per pœnitentiam dimiſſa, in recidiuante redeant eodem numero.

Scot 4.d.24.q.1. Thom,3.p.q.88.art.1.

QVÆSTIO XV.

DEcimoquinto quæritur. Vtrum peccata per pœnitentiam dimiſſa in recidiuante redeant eadem numero? Arguitur quòd ſic, quia contritus de peccato ſi poſtea contemnit confiteri, aut redit idem peccatum, & ſic habetur propoſitum, aut non, & ſic dimiſſum eſt ſine ſecunda, & tertia parte pœnitentiæ, quod eſt inconueniens. Secundo. Tenebra poteſt redire eadem numero, cum habeat idem ſubiectum tenebra ſequẽs cum præcedente, & ſic priuatio eiuſdem luminis in numero, quia idem lumen in numero maneret ſi tenebra non ineſſet, igitur. Tertio. Iac.2. Qui offendit in vno, factus eſt omnium reus. Contra. Succeſsiuum nó redit idem numero, ſed peccatum eſt huiuſmodi, igitur. Maior patet, quia ſi

ſucceſsiuum poſsit reparari, ſequitur quòd partes eius poſsint eſſe ſimul. Et ſequitur ſimiliter quòd inſtans poſſit reparari, & per conſequẽs, quòd cõtradictoria poſsint verificari pro eodẽ inſtanti, quia vnum contradictorium pro inſtanti poſito prima vice, & aliud contradictorium pro inſtanti poſito ſecunda vice. Notandũ, quòd Richar. dicit quòd de potẽtia abſoluta Dei non poteſt peccatum idem numero redire, quia ſecundum Auguſt. Deo auctore nemo ſit deterior. Sed cõtra hoc arguit Scotus, quia peccatũ actuale vno modo dicitur ipſa inordinatio actualis. Alio modo obligatio ad pœnam ſequẽs actum illum. Primum dicitur culpa in actu, ſecundũ dicitur reatus pœnæ. Illud autem primum non propriè manet poſt actũ. Tum, quia priuatio non manet ſine ſubiecto. Tum, quia tunc oppoſita poſſent ſimul ineſſe. Si enim inordinatio culpæ odij fraterni maneret poſt actum, & poſtea ſequeretur fruitio eiuſdẽ fratris ſimul eſſent culpæ oppoſitæ. Prædicta ergo ratio non concludit de inordinatione actuali, quia & ſi Deo auctore non ſit homo deterior malitia culpæ, tamẽ poteſt fieri malus malitia pœnæ, & multo magis obligatus ad pœnam, cũ nullus ſit iuſtè obligatus ad pœnam, niſi per actum diuinæ voluntatis. His præmiſsis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. De potentia Dei abſoluta põt redire idem numero peccatum, vt peccatum manet poſt actum: non enim manet, niſi in quadã obligatione vt dicit Scotus: patet concluſio, quia Deus poteſt obligare iſtum pro b, ad eandẽ pœnam, ad quam per a. Non enim impeditur potẽtia Dei facere rem aliquam eandem numero ex eo, quòd alias fuerit. Et confirmatur, quia ſi peccator non pœniteret illo tẽpore intermedio maneret eadem obligatio. Sed quicquid poteſt Deus circa creaturam manẽte aliqua continuatione, quæ nihil eſt illius voliti poteſt illa circunſcripta. Secunda cõcluſio. De potẽtia Dei ordinata non reddit eadem numero obligatio: patet, quia Deus diſpoſuit peccata poſt pœnitentiam eſſe recta, id eſt ſecundum Auguſtinum nõ videri ad vindictam, vnde de pœnit. diſt.4. Diuina clementia dicitur. Diuina clementia dimiſſa peccata in vltionem vlterius venire non patitur. Sed contra bona mortificata per peccatum mortale adueniente gratia re-

4.di.21.

uiuiſcunt, ergo ſimiliter peccata iam dimiſſa recedente charitate reuertuntur. Dicendum, quòd ſuperabundans Dei liberalitas eſt, vt ſemper bona facta in charitate maneant in diuina acceptatione, & amoto peccato reuertãtur. Non ſic autem mala amiſſa charitate. Vnde ad hoc valet parabola iuriſtarum, quòd alicui competit ius cui non actio: quia illi qui prius fecit opus dignum gloria, & poſt in peccatum mortale cecidit, competit ius in regno Dei non tamen actio propter impedimentum. Et remoto peccato mortali non habet ius nouum ſed actionem nouam. In malo autem & ius recedit, & actio aduenіente charitate, vt plus nolit habere Deus ius ad illam iniquitatem vindicandam. Sed contra: quia tunc quilibet cadẽs ſi reſurgat reſurget in maiori gratia, quàm ante: & iterum habebit omnia merita ſua. Dicendum quòd bene ſequitur, quòd habebit plura merita: non tamen maiorem gratiam: quia cum minima gratia poſſunt ſtare plura merita ad gloriam eſſentialem, quam cum maiori gratia. Gratia quippe eſt ſolum Dei donum. Merita autẽ ſunt aliqualiter merentis opera: & ideo illa ſemper ſalua ſunt in acceptatione diuina, non ſic autem gratia: ideo quamuis reuiuiſcant omnia merita: non tamen tota gratia. Ex dictis ſequitur, quòd aliquis habens maius ius in gloria: ſed tamen ſuſpenſum damnabitur. Et aliquis habens minus ius, ſed propinquum, quia videlicet in charitate ſaluabitur. Tertia concluſio. Peccatum dimiſſum redit, tanquam circunſtantia aggrauans: patet, quia ille cui peccatum eſt dimiſſum ex lege gratitudinis tenetur ſpecialiter Deo propter donum gratię ſibi liberaliter collatum: ergo ſi poſtea peccat grauius peccat. Item quia ille cui peccatum eſt dimiſſum aſtrictus eſt, ad non peccãdum eadẽ lege qua & innocẽs. Et præterea eſt obligatus per actum propriè voluntatis, quia ſine propoſito nõ peccandi non fuit dignus gratia, ergo ſi peccat trãſgreditur duplicẽ legẽ obligãtẽ ad non trãſgrediendum. Eſt tamẽ aduertẽdum ꝙ ſimpliciter cæteris parib. grauius peccat, & maiori ingratitudine eſt ingratus, qui cadit ab innocẽtia, quàm qui à pœnitẽtia, quia ſimpliciter maius eſt beneficium Dei conſeruari in innocentia, quàm à peccato reſurgere. Ad primum argu. dicendum, quòd non reddit

illud peccatum,ſed nouo peccato peccat, quia cõtemnit confiteri. Ad ſecundum dicendum,quòd ad vnitatem priuationis non ſufficit vnitas ſubiecti, aut habitus, niſi ſit continuitas,quæ non eſt in propoſito. Ad tertium dicendum, quòd illa auctoritas,& ſimiles nõ arguunt,niſi quòd eſt obligatus talis ex vno nouo peccato ad damnationẽ, ad quam prius erat, vel potuit eſſe obligatus ex aliis peccatis. Non tamen ſic intenſiue, nec etiam ſic extenſiue, quantum ad numerum peccatorum,& obligationum.

De extrema vnctione.

Vtrum extrema vnctio ſit ſacramentum nouæ legis.

Sco.4.d.23.q.1. Duran.4 d 23 q.1.

QVÆSTIO VNICA.

CONſequenter dicendum eſt de ſacramento extremæ vnctionis. Circa quod quæritur. Vtrum extrema vnctio ſit ſacramẽtum nouæ legis? Arguitur quòd non, quia omne ſacramentum nouæ legis eſt inſtitutum à Chriſto, ſed extrema vnctio non legitur inſtituta à Chriſto, ſed potius à Iacobo. Iac. 5. Infirmatur quis ex vobis inducat præſbyteros Eccleſiæ, &c. *Iac.5.* Contra eſt communis enumeratio ſacramentorum. Notandum,quòd extremæ vnctionis ponit Scotus talem rationem. Extrema vnctio eſt vnctio hominis infirmi pœnitentis facta indeterminatis partibus corporis cum oleo conſecrato ab Epiſcopo, miniſtrata à ſacerdote, ſimul verba cum intentione debita proferente ex inſtitutione diuina efficaciter ſignificans curationem finalem venialium. Vbi primo conuenienter ponitur vnctio, quia hoc ſignum ſenſibile congruit effectui,ſcilicet vnctioni interiori curatione. Notãter autem dicitur hominis infirmi, quia non debet conferri ſano, nec etiam cui mors imminet ex periculo extrinſeco violentiæ,nec etiam qualitercunque infirmo, ſed periculoſè. additur autem pœnitentis, quia nullus eſt capax iſtius ſacramenti digne, niſi exiſtens in gratia. Additur autem indeterminatis partibus, videlicet in partibus, quæ ſunt or-

gana potentiarum, per quorum actus frequentius peccatur venialiter, vtpote organa quinque ſenſuum, & potentiæ motiuę. Dicitur autem cum oleo, per quod ſignificatur nitor conſcientiæ. Conſecratio autem Epiſcopalis eſt neceſſaria ad hoc, vt ſit materia apta, quia communiter in ſacramentis conſiſtentibus in vſu ſolus baptiſmus non requirit materiam ſpecialiter conſecratam, quia Chriſtus tactu mundiſſime carnis ſuæ quando voluit à Iohanne baptizari totam aquam cõſecrauit, hoc eſt in iſtum vſum dedicauit. Forma autem huius ſacramenti eſt. Per iſtam ſanctam vnctionem, & ſuam piiſſimam miſericordiam parcat tibi Deus quicquid oculorum, vel narium, linguæ, tactus, vel huiuſmodi vitio deliquiſti. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Extrema vnctio eſt ſacramentũ nouæ legis vnum vnitate ordinis, & integritatis. Primum patet, quia fuit à Chriſto inſtitutum. Legimus enim Mar. vj. quòd Apoſtoli vngebant oleo ſancto multos infirmos, & conſtat, quod hoc non fecerunt, niſi ex inſtitututione Chriſti. Secunda pars patet, quia habet plures materias & plures formas ordinatas ad integram, & plenariam remiſſionem omnium venialium. Ad argumentum dicendum, quod Iacobus non erat, niſi promulgator illius ſacramenti iam à Chriſto inſtituti.

Marc. 6.

De ſacramento ordinis

Vtrum in Eccleſia ſint ſeptem ordines, &c.

Scot. 4. d. 24. q. 1. Dur. 4. d. 24. q. 2.

QVÆSTIO PRIMA.

DEinde inquirendum eſt de ſacramento ordinis. Circa quod primo quæritur. Vtrum in Eccleſia ſint ſeptem ordines eo modo, quo ordo, vel ordinatio ponitur ſacramentum? Arguitur quod non, quia tunc in Eccleſia eſſent tredecim ſacramenta, ſcilicet ſeptem ordines, ſex alia. Secundo. Quilibet ordo habet caracterem ſibi propriũ, ergo in illis ſepẽcorreſpondẽt ſeptem characteres: conſequẽs eſt falſum, quia vel eſſent eiuſdem ſpeciei,

quod non videtur verum, quia plura accidentia eiuſdem ſpeciei non poſſunt ſimul eſſe in eodem ſubiecto, vt dicit Philoſ. Aut alterius ſpeciei, & hoc videtur inconueniens, quia in ſpeciebus eſt eſſentialis nobilitas maior & minor, quæ non videtur præciſe aſſignari in iſtis characteribus. Tertio. Iſidorus ponit epiſcopatum eſſe ordinem, & nullus eſt iſtorum ſeptem, ergo ſunt plures. Quarto. Prima tonſura videtur eſſe ſacramentum, quia eſt ſignum rei ſacræ, & quia habentes eam gaudent priuilegio clericali, quod videtur proprium ordinationis. Contra eſt auctoritas Magiſtri. Primo notandum, quod ordo dicitur vno modo ſecundũ Auguſt. Parium, diſpariumq; rerum vni cuique ſua loca tribuens congrua diſpoſitio. Et hoc modo accipitur ordo in exercitu, & in politia ordinata. Alio modo accipitur ordo pro gradu eminenti in politia, vel comitate aliqua. Et vtroque iſtorũ modorum eſt ordo in Eccleſia. Secũdo autem modo dicuntur ordinati nõ quicunque de Eccleſia, ſed tantum habentes aliquem gradũ eminentem. Sed primo modo dicuntur omnes ordinati, ſicut partes totius Eccleſiæ ordinatæ. Tertio modo accipitur ordo, licet minus propriè pro ipſa ordinatione actiuæ, vel paſſiuę dicta, quæ eſt cauſatiua, vel collatiua ordinis. Nunc autem non eſt ſermo de ordine primo modo accepto, ſed ſecundo & tertio modo. Ordo autem ſecũdo modo non eſt ſacramentum, ſed magis poteſtas, vel gradus exequendi, vel digne exequendi aliquem actum ſacramẽtalem in Eccleſia, & hoc modo ſacerdotium, & diaconatus, & ſic de aliis dicuntur ordines. Eſt autem ordo hoc modo aliquid ſpirituale, & non aliquid ſenſibile, & per conſequens non eſt propriè ſacramentum, ſed magis eſt res ſacramentali alicuius. Ordo autem tertio modo eſt aquid ſenſibile conſiſtẽs in verbis, & rebus, ſeu actionibus, vel paſſionibus ſenſibilibus: ideo bene habet rationem ſacramenti. Secundo notandũ, quòd ſecundum Scotũm aſſignari poteſt deſcriptio huius ſacramenti in communi, prout eſt aliquid commune ad ordinationes ſpeciales, quæ omnes vnitate ordinis, & completiuæ integritatis computantur pro vno ſacramento. Eſt autem illa deſcriptio talis. Ordinatio, vel ordo eſt ſacramẽtum inſtitutionis alicuius in gradu præeminenti in Eccleſia, cui cõue-

5. Me. 8. c. 16.

Iſidor. Etym. lib. 7.

4. d. 14.

Augu. De ciuitate Dei lib. 19.

nit aliquod miniſterium circa ſacramentum, & præcipue circa euchariſtiam factæ à miniſtro idoneo certa verba ſimul cum intentione debita proferente miniſterium gradus illius, aliquo ſigno ſenſibili repræſentãs ex inſtitutione diuina efficaciter ſignificans grauam preminentem, qua ordinatus aliquod miniſterium digne exequatur. Et ſecundum hanc rationem proportionabiliter accipi poſſunt rationes ſpeciales cuiuſlibet ordinis. Notanter autẽ ibi dicitur præcipue circa euchariſtiã, quia actus ordinũ verſantur ſolum circa euchariſtiam, vt infra dicetur, vel ſaltem actus principaliores ordinis. Dicitur autem à miniſtro idoneo, ſcilicet ab Epiſcopo quãtum ad ſacros ordines, quantum vero ad alios non ſacros, aliqui non Epiſcopi poſſunt eſſe miniſtri idonei. Aliqui enim Abbates priuilegiati, & Cardinales non Epiſcopi poſſunt tales ordines cõferre. Dicitur autem ibi proferente certa verba, & hoc quantũ ad formam, vel formas ordinationum, quæ ſunt diuerſæ in diuerſis ordinibus, ſicut inuenitur in libris Epiſcoporum. Sed de ordinatione ſacerdotis cõpleta videtur, quòd ibi ſit duplex forma. Vna cum ſibi dicitur. Accipe poteſtatem celebrandi, &c. Tradendo ſibi calicẽ cũ vno, & patenam cum hoſtia, quando ſibi cõfertur caracter, & poteſtas conficiendi corpus Chriſti. Secunda vero quando dicitur. Accipe ſpiritum ſanctum, quorum remiſeritis, &c. Quãdo videlicet Epiſcopus imponit ſibi manum, & tunc datur ſibi poteſtas clauium in foro pœnitentiali. Quælibet ergo forma habet materiam propriam ſibi coniunctam, ſcilicet ſignum ſenſibile repræſentatiuum alicuius miniſterij ſacerdotalis. Prima materia eſt traditio calicis. Secunda eſt impoſitio manuum Epiſcopi. Tertio notandũ, quòd communiter ponuntur ſeptem ordines, tres maiores, & ſacri, & quatuor minores, & non ſacri, quorum ſufficientia ſic accipitur. Quia ordo eſt poteſtas, & gradus præeminens in Eccleſia diſponens ad actum ſacramentalem præcipue circa euchariſtiam. Aut igitur directè de propinquo, aut à remotis & non ſic directè, ſed magis quantum ad ſuſcipientes primo modo accipiuntur tres ordines ſacri. Et ſecundo modo quatuor non ſacri. Primum igitur fit tripliciter. Aut euchariſtiam conficiendo, & ſic eſt ordo ſacerdo-

tum: aut diſpenſando eam, & tractando eam in vaſis, & ſic eſt ordo diaconatus. Vnde patet quòd legere euangelium non eſt principalis actus diaconi, ſed ſecundarius. Aut miniſtrando materiam euchariſtiæ, & ſic eſt ordo ſubdiaconatus. Alij autem ordines accipiuntur reſpectu actuum remote ſe habentium ad euchariſtiam. Et hoc dupliciter. Vel diſponẽdo populum ad conuenientem diſpoſitionem ad euchariſtiam ſuſcipiendam, vel ad amotionem impedimentorum. Primo modo dupliciter, nam diſpoſitio conueniens in populo eſt duplex. Vna eſt interior deuotio ad quam diſponit accolitus, portando cereum accenſum. Alia pertinet ad intellectum: & eſt eruditio mentis circa credibilia. & ad hanc diſponit lector, legendo prophetias. Secundo modo etiã dupliciter. Quia vel eſt ad amouendũ impedimentum arcendo malós homines & indignos. & ſic eſt ordo hoſtiarij. Vel arcendo dæmones: & ſic eſt ordo exorciſtæ: nõ quòd verbis exorciſtæ conferatur aliqua vis ſupernaturalis, qua poſſit effectiuè effugare dæmones: ſed virtute diuina arcentur ad actum exorciſtæ, & hoc ex pacto diuino. Quarto notandũ quod de epiſcopatu dicunt aliqui quòd non eſt ordo ſicut doctor deuotus & doctor ſanctus. Et Rich. de media villa. Si enim eſſet ordo: eſſet nobilior ſacerdotio: ꝙ eſt falſum cum ſacerdotium habeat nobiliſſimum actũ. Item vnus ordo in conferendo non de neceſſitate dependet ab alio vt patet de promoto per ſaltum in quo non eſt iterandus ordo ille, ſed caute ſupplendum eſt quod fuerat omiſſum. Epiſcopatus vero de neceſſitate facti dependet ex ſacerdotio. Si enim aliquis non ſacerdos conſecraretur in epiſcopum nihil fieret. Item epiſcopatus poteſt ſimpliciter tolli per depoſitionem vel degradationẽ: ergo in ordinatione epiſcopi non imprimitur caracter, nec epiſcopatus eſt ordo. Alij autẽ ſicut canoniſtæ tenent quòd epiſcopatus eſt ordo: & per conſequẽs conſecratio epiſcopi eſt ſacramẽtum. Epiſcopatus enim eſt gradus præeminentię in eccleſia, & poteſtas quædã ad actus ſacramẽtales, qui nullo modo cõueniunt aliis ordinibus ſicut ad actus ordinandi ſacerdotes, diaconos, ſubdiaconos & ad actũ cõfirmãdi. Iſti itaq; nõ ſolum reſtringunt ordinẽ ad act⁹ ſacramẽtales circa euchariſtiã ſicut primi, ſed ad om-

nem actum ſacramentalem extendũt. Ad hoc concordat quod dicit Dionyſius.v.Eccleſiaſticę hierarchię tres valet eſſe ordines, ſcilicet epiſcopatum, ſacerdotium,& diaconatũ. Non quia non ſint alij:ſed quia pluribus in eccleſia primitiua non vtebantur propter paucitatem credẽtium: & ita pauci miniſtri ſufficiebãt. Videtur itaque, quòd epiſcopatus ſit ordo,& quòd in eo imprimitur character indelebilis cuius ſignum eſt,quia omnis ordinatio alicuius in epiſcopum eſt irreiterabilis. Vnde & perpetuo manet epiſcopus quantumcunque deponatur, vel degradetur, ſicut & ſacerdos, licet poſſit ab eo tolli iuriſdictio ſupra populum. Ad rationes autem aliorum reſponderi poteſt dicẽdo ad primam, quòd epiſcopatus eſt nobilior ordo, quàm ſacerdotium, quia ſacerdotium includit, & aliquid vltra, licet illud ſuperadditum præcisè ſumptum non ſit nobilius ſacerdotio. Ad ſecundum dicendum, quòd epiſcopatus præſupponit ſacerdotium ex eo, quòd includit ipſum. Vel dici poteſt, quod non plus de neceſſitate facti includit, vel præſupponit ſacerdotiũ, quàm ſacerdotium dyaconatum. Et tunc oporteret dicere, quòd epiſcopatus non eſſet nobilior ordo, quàm ſacerdotiũ, licet poſterior quamuis ita ſit in aliis ordinibus ſacris, quòd poſterior ſit nobilior, quamuis etiam dici poſſit, quod epiſcopatus eſt nobilior ſacerdotio, quia nullus in ſacerdotem ordinatur, niſi ab epiſcopo. Et ſic ſacerdotium ex epiſcopatu dependet,& ita actus ſacerdotij virtualiter continetur in actu epiſcopatus. Ad aliam iam, patet ex dictis. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Simpliciter, & abſolutè loquendo ſunt octo ordines: ſunt tamen ſeptem tantùm communiter ad euchariſtiam diſponẽtes, patet ex dictis. Ad primum argumentum dicendum, quod in diuiſione primaria ſacramẽti in ſeptem ordo, ſiue ordinatio eſt tantum vnum membrum: illa enim diuiſio non eſt in ſpecies ſpecialiſſimas. Ad ſecundum concedendum eſt eſſe plures characteres. Et probabilius videtur, quod ſint alterius ſpeciei. Et cùm arguitur de excellentia ſpecifica concedi poteſt, quòd eo modo quo characteres ſunt entia, habent talem excellentiam. Si autem ponantur eiuſdem ſpeciei dicendum, quòd improbatio non eſt vera de relationibus, vt ſatis ſupra dictum fuit, characterẽ autem non

oportet ponere formam abſolutam. Ad tertium patet ex dictis. Ad vltimum dicendum, quod tonſura non eſt ſignum practicum efficax rei ſacramentalis, id eſt gratiæ quomodo intelligendum eſt ſacramentum eſſe ſignum rei ſacræ. Quod autem additur ibi de priuilegio clericali non valet, quia laici conuerſi in religione gaudent tali priuilegio, ideo hoc non eſt proprium ordinato.

Vtrum pœna canonica impediat à ſuſceptione. & collatione ordinum.

Scot. 4. d. 25. q. 1.

QVÆSTIO II.

SEcundo quæritur. Vtrum pœna canonica impediat à ſuſceptione, & collatione ordinum? Arg. quod non, quia ſacerdos excommunicatus, vel irregularis ſi attentet conficere conficit, ergo etiam epiſcopus excommunicatus, vel irregularis ſi attentet ordinare ordinat. Secundo. Irregularis non excluditur à perceptione aliorum ſacramentorum quoniam ſi intendat recipere, recipit ergo nec illius. Antecedens patet de ſacramento pœnitentiæ. Tertio. Nulla pœna canonica magis excludit ab actu eccleſiaſtico, quàm hæreſis, ſed hęreſis non excludit, vt habetur j.q.j.c. Quod quidam. Contra.j.q.j.de cętero. Symoniacos omnino damnamus, & poſt talem ſuſceptionem, vel collationem irritum decernimus. Præterea eccleſia poteſt dare poteſtatem conferendi ordines, ergo poteſt eam auferre per aliquam pœnã canonicam. Item Eccleſia illegitimat perſonas ad contrahendum matrimonium, ita quòd ſi attentent, nihil faciunt, ergo multo magis poteſt reddere epiſcopum illegitimum ad actum ſpiritualem, patet conſequentia, quia magis videtur ſub eſſe Eccleſiæ illa, quæ ſunt de iure poſitiuo, quàm illa, quę ſunt de iure naturali, & diuino. Notandum, quod pœna canonica dicitur: pœna inflicta per canones, vel ſecundum canones, arcens aliquem ab actu eccleſiaſtico, qui alias ſibi liceret. Dicitur autem per canones quantum ad pœnam inflictam à iure, & ſecundum canones quantum

tumacia in ſeruando pœnas eccleſiaſticas: puta cum quis miniſtrat in ordinibus, vel ſuſcipit ordines excommunicatus maiori excommunicatione, vel ſuſpenſus, vel interdictus. Incurritur etiam irregularitas ex tribus nõ criminibus, puta ex illegitimitate, extra de filiis pręſbyterorũ non ordi. Et ex enormi, vel turpi mutilationi, vel infirmitate, vt habetur extra de corpore viciatis non ordinãdis. Et ex ſeruitute extra de ſeruis non ordi. per totum. Contrahitur etiam quandoque ex aliquibus, quæ aliquando ſunt crimina, & aliquando non, ſicut ex homicidio, & bigamia, & ſub homicidio continetur mutilatio actiua enormis alterius, vel ſuiipſius. Et intelligitur de homicidio præcipuè voluntario. Quinta eſt inter dictum quod eſt dictatio quibuſdam eccleſiaſticis actibus exercendis vel ab aſſiſtendo quibuſdam talibus actibus. Et hoc vel ſimpliciter, vel in aliquo loco. Et iſta pœna, licet quandoque inferatur perſonæ, & non loco quandoque loco, & non perſonæ, quandoque perſonæ, & loco. Tamen communius infligitur loco, & non perſonis, niſi ratione loci. Et contrahitur hęc pœna quandoque à iure, patet de receptantibus vſurarios extraneos, & quandoque à iudice ex cauſis innumeris: tamen communius propter inobedientiam. Sexta eſt ſuſpẽſio, quę eſt prohibitio ab aliquo alias conueniente, & hoc ad tempus. Hæc autem eſt multiplex, quia quædam eſt à beneficio: quædam ab officio, & quædam ab ingreſſu eccleſiæ. His pręmiſſis, ponendę ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Omnes pœnę prædictæ arcent, & impediunt à ſuſceptione, vel executione ordinum quorumcunque de iure: patet, quia omnibus talibus pœnis amouetur vſus ordinum, & habilitas ſuſcipiendi eos. Secunda concluſio. Prædictæ pœnę non impediunt executionem, vel ſuſceptionem ordinum de facto: patet, quia ſi quis cum aliqua pœnarũ prędictarum exequitur ordinem quantum ad ſeptem ordines ſaltem circa euchariſtiam, vel ſuſçipit ordinem cum intentione faciendi, vel ſuſcipiendi, ſicut intendit eccleſia factum eſt, quod facit, & receptum, quod ſuſcipere intendit ſaltem quantũ ad actus principales ordinum. Quod ideo dico, quia non eſt verũ hoc quantũ ad actum abſoluẽdi in ordine ſacerdotij. Tertia concluſio, quantum ad primam

pœnam, quæ eſt degradationis, vel depoſitionis, dubium eſt an talis pœna de facto impediat collationẽ ordinum, vel de iure tãtùm. Dubium eſt enim an Epiſcopus degradatus verè ordinet de facto ſi attentet ordinare. Et dicunt aliqui, quod non, quia ad hoc non ſufficit gradus epiſcopalis, ſed requirit iuriſdictio ſuper ordinandos, ſicut in foro pœnitentiæ ſuper abſoluendos. Hoc autem probant quidam aliter, quia ſecundum eos epiſcopatus non eſt ordo, nec aliquid indelebile. Contra primã viam videtur eſſe, quia ordinatus ab epiſcopo, qui reſignauit loco, & dignitati, & per conſequens non habente iuriſdictionem epiſcopalem verè eſt ordinatus, licet ab executione ordinis ſuſcepti ſit ſuſpenſus. Vnde patet, quod non eſt ſimile de abſolutione, quæ requirit iuriſdictionem abſoluentis ſuper abſolutum, & deordinationem, quæ de facto non requirit iuriſdictionem ordinantis ſuper ordinatum. Et per hoc idem argumẽtum argui poteſt contra aliam viam: ideo dicit Ioan. de Baſſo, probabile videri, ꝙ prima pœna non impedit ſimpliciter de facto collationẽ ordinum, immo epiſcopus quantumcunque degradatus etiam hæreticus ſi intẽdit facere quod facit eccleſia, verè ordinat: ſicut ſacerdos verè cõſecrat, peccat tamen mortaliter hoc faciendo contra prohibitionem eccleſiæ. Ad primum argumentum patet reſponſio ex dictis in tertia concluſione. Ad ſecundum dicendum, quod quia pœnitentia eſt ſacramentum generale, ideo ab ea nullus excluditur, nec de facto, nec de iure. Alia autem ſacramenta, quæ includunt aliquid excellentiæ, bene poſſunt alicui negari propter exigentiam ſui delicti. Ad tertium dicendum, quòd hæreſis non excludit de facto, ſed de iure, ſi talis non ſit condemnatus. Si verò ſit condemnatus ab Eccleſia, non confert ordines, ponendo, quòd epiſcopatus non ſit ordo, & ita poſſet ſimpliciter auferri. Ad argumẽtum autem in oppoſitum dicendum ad primum, quòd ſymoniaci ordinatio eſt irrita quãtum ad executionem, ſed tamen ordinem recipit, & ideo non indiget, niſi vt eius ſuſpenſio relaxetur. Ad ſecundum non valet conſequentia, quia miniſtro eccleſiæ datum eſt, vt ſit miniſter in conferendo, non in auferendo. Ad tertium dicitur inferius quomodo eccleſia poteſt illegitimare perſonas ne

ſint

ſinti doneæ ad contrahendum matrimonium, hic autem ex quo collatus eſt caracter non eſt ſimilis poteſtas ad auferendum, licet autem illud magis ſit ſecundum legem naturæ, vt matrimonium contractũ ſit ratum, non tamen vt quæcunque perſonæ nullo obſtante impedimẽto, poſſint matrimonium contrahere, immo magis eſt de lege naturæ, quod illud, quod imprimit naturæ perpetuo remanet in anima.

Vtrum ſexus mulieris, vel ætas puerilis impediat ſuſceptionem ordinis.

Scot. 4. d. 26 quæſt. 2. Durand. 4 d. 25. q. 2. Thom. 4. d q. 25 q. 1.

QVÆSTIO TERTIA.

TErtio quęritur. Vtrum ſexus muliebris, aut ætas puerilis impediat ſuſceptionem ordinis. Arguitur, quòd non, quia dicit Paulus ad Galatas tertio, quòd in Chriſto Ieſu non eſt maſculus, neque fœmina. Secundo, diſtinctio. xxvij. quæſt. j. dicitur dyaconiſſam non deberi ordinari ante quadraginta annos. Tertio. Ætas puerilis non prohibet ſuſceptionem baptiſmi, & confirmationis, igitur: nec ordinis. Contra. Turpe eſt mulierem tondere crinem, ergo, & ordinem recipere. Tonſura enim concomitatur ordinem. Et de ætate puerili habetur in Canon. diſt. lxxvij. Notandum, quòd non poſſe ſuſcipere ordines, poteſt intelligi tripliciter. Vno modo non poſſe debitè, & honeſtè. Secũdo modo non poſſe licitè, quia cõtra præceptum. Tertio modo nullo modo poſſe etiam de facto. His præmiſſis, ponendæ ſunt quatuor concluſiones. Prima eſt. Ætas puerilis non impedit de facto ſuſceptionem cuiuſcunque ordinis: patet, quia ſi puer ordinetur: quocunque ordine non eſt reordinandus. Secunda concluſio. Ætas puerilis impedit ſuſceptionem ſacri ordinis de iure: patet, quia in ſuſcipiente talem ordinem annectitur ſecundum ius Eccleſiæ Romanæ votum perpetuæ continentiæ, quod requirit ætatem diſcretionis.

1. Cor. 5.

Tertia concluſio. Ætas puerilis non impedit de iure ſuſceptionem ordinis non ſacri: patet, quia quantum ad hoc non inuenitur prohibitio iuris, non eſt tamen congruum, nec honeſtum, quòd pueri ſic ordinentur, quia non poſſunt habere attentionem reuerentiam, ſeu deuotionem recipiendo huiuſmodi ordines. Quarta concluſio. Sexus muliebris ſimpliciter, & abſolutè tam de facto, quàm de iure excluditur à ſuſceptione cuiuſlibet ordinis. Et hoc eſt ex inſtitutione Chriſti, quia non eſt pręſumendum, quòd Eccleſia priuauerit totum ſexum muliebrem à tali dignitate, niſi quia Chriſtus ſic inſtituit. Et huius ſignum eſt, quia etiam matrem ſuam nunquam voluit ordinari. Ad hoc autem eſt ratio, vt diſcat mulier ſubiici
Gen. 2. iuxta ordinationem Dei. Ad primum argumentum dicendum, quòd illud eſt intelligendum quantum ad gloriam, & gratiam habendam, & non quantum ad gradum excellentem in Eccleſia habendum. Ad ſecundum dicendum, quòd fortè in Græcia, vbi ſacerdotes vtuntur licitè matrimonio prius contracto vxor pręſbyteri poteſt dici pręſbyteriſſa. Apud latinos autem pręſbyteriſſa poteſt dici aliqua bona matrona perfecta inter mulieres alias. Vel fortè in collegio illa, quæ præeſt omnibus aliis, vt abbatiſſa inter moniales. Sed tamen illa non habet aliquem gradum alicuius ordinis. Dyaconiſſa autem poteſt dici, quòd illa cui competit ex ordinationi Abbatiſſæ, vel collegij legere homeliam in monaſterio poteſt dici dyaconiſſa. ſed iſte non eſt actus alicuius ordinis. Ad aliud patet reſponſio ex dictis.

De matrimonio.

Vtrum matrimonium fuerit à Deo inſtitutum.

Scot. 4. diſtinct. 26. q. 1.

QVÆSTIO PRIMA.

DEmum inquirendum eſt de ſacramento matrimonij. Circa quod primo quæritur. Vtrum fuerit à Deo immediatè inſtitutum, Arg. quòd non. Gen. ij.

Ait Adam. Hoc nunc os ex oſſibus meis. Et ſequitur quamobrem relinquet homo patrem, & matrem, & adhærebit vxori ſuæ,& erunt duo in carne vna. Vbi tenetur communiter matrimonium fuiſſe ibi inſtitutum,& quòd Adam illud inſtituit. Secundo. Circa inſtitutum à Deo nullus inferior Deo poteſt aliquid immutare, ſed Eccleſia quotidie aliquid immutat circa matrimonium:igitur. Contra dicit Chriſtus. Non legiſtis, quia qui fecit hominem ab initio,maſculum,& fœminam fecit eos? Et dicit. Propter hoc relinquet homo patrem, & matrem,&c. Et ſubdit. Quod Deus cõiunxit homo non ſeparet. Notandum,quòd ſicut dicit Scotus in quarta diſt.xxvj.de matrimonio, poſſent veritates oſtendi per rationem contractus,& obligationis.Ratio autem ſacramẽti annexa multas difficultates nouas videtur adducere: vtpote à quo, & vbi fuit inſtitutum,quæ forma,& qualiter vna,quis miniſter,& qualiter vnus, & quis ſit effectus ſacramenti. De primo non poteſt dici, quòd ſacramentum matrimonij ſit inſtitutum in ſtatu innocentiæ, quia omnia ſacramenta efficaciam habent à paſſione Chriſti exhibita,vel præuiſa. Sed ſi ſtatus innocentiæ ſtetiſſet paſſio Chriſti nõ fuiſſet exhibita, nec præuiſa, nec apparet, quòd iſtud ſacramentum ſit legis Moſaicæ, nec inuenitur vbi in lege euangelica ſit inſtitutum. Chriſtus enim approbauit illud quod inſtitutum fuit,quòd autem dicit Paulus. Sacramẽtum hoc magnum ego dico in Chriſto, & in Eccleſia intelligitur de ſacramento extenſè accepto pro ſigno ſacræ rei,cuius tamen non eſt cauſa,nec ſignum efficax: poteſt autem dici,quòd contractui matrimonij annexuit Deus ſacramentũ propriè dictum ſaltem pro lege euangelica alioquin non eſſet ſacramentum nouæ legis.Et tũc oportet dicere, quòd ſit inſtitutum à Chriſto, vbi autem non inuenitur planius,quàm Matth.19.Et licet ibi tantùm approbet contractum inſtitutum. Gen.2. tamen ſacramentum inſtituit. Forma autem huius ſacramenti eſt aliquod ſignum ſenſibile à Deo inſtitutum ad ſignificandum efficaciter gratiam tunc collatam. Iſtud enim ſignum, quod requiritur ad contractum ex inſtitutione diuina in lege euangelica eſt ſacramentum: hæc autem forma eſt vna non vnitate indiuiſibilitatis, ſed vnitate integrita-

q.1. *Matth.19.* *Matth.19.* *Gen.2.* *Epheſ.5.*

tis. Verba enim hinc & inde exprimentia conſenſum ſunt vnum ſignum integrum,& reſpectu contractus, & reſpectu gratiæ. Miniſter autem iſtius ſacramenti poteſt eſſe quicunque indifferenter, qui poteſt eſſe miniſter in contractu matrimonij. Eſt autem talis miniſter vnus vnitate integritatis, ſicut dictum eſt de forma. Effectus autem huius ſacramenti ſunt duæ gratiæ in animabus contrahentium,& hoc niſi ſit obex peccati mortalis hinc & inde. Non enim ſufficit ad gratiam huius ſacramenti percipiendam, quòd contrahens ſit non fictus reſpectu ſacramenti, ſed oportet, quòd prius pœnituerit, quia iſtud ſacramentum non dat primam gratiam: vnus autem eſt totalis effectus, & primus, ſcilicet gratioſa coniunctio animorum. His præmiſſis, ponendæ ſunt ſex concluſiones. Prima eſt. Ad procreandum prolem debitè educandam marem,& fœminam vniculo indiſſolubili ſibi mutuo copulari eſt honeſtum: patet ſecundum Scotum, quia hominem velle procreare prolem in ſpecie humana, poteſt eſſe actus rectè circunſtantionatus: non enim eſt de ſe malus. Prima autem circunſtantia requiſita ad bonitatem mortis iſtius actus eſt circunſtantia finis. Secunda autem circunſtantia eſt, quòd actus iſte debet eſſe determinatarum perſonarum maris,& fœminæ, non quòd ſit circunſtantia ipſum eſſe maris,& fœminæ, immo hoc includitur neceſſario in actu, qui eſt procreare prolem, ſed determinatarum dico eſſe circunſtantiam ex parte cauſarum agentium. Nam vaga coniunctio eſt contra bonum prolis, quæ non religiosè educaretur, quia patres non haberent determinatam notitiam ſuæ prolis: eſſet etiam contra bonũ familiæ, quæ conſiſtit in aliqua firma adhæſione perſonarum principalium familiæ. Eſſet etiam contra bonum ciuitatis, quia amicitia ciuium, vt plurimum eſt ex determinata propinquitate in gradu certo. Ibi autẽ nulla eſſet propinquitas certa nota. Vnde propter iſta rectè reprehendit Ariſt.iij.politice policiam Socratis. Et enim contra rectam rationem vaga coniunctio maris cum fœmina. Patet itaque, quòd hæc propoſitio, honeſtum eſt perſonas eſſe ſibi inuicẽ determinatas ad illum actum ſatis apparet ſecundum rationem naturalem. Alia autem circunſtantia, ſcilicet, quòd perſonas illas ſibi ad

iſtum finem vinculo indiſſolubili obligari honeſtum: ſatis probatur ex præcedenti. Ex prædictis patet, quòd talis obligatio ſatis eſt de lege naturæ non quidem, vt principium practicum per ſe notum, aut concluſio demonſtratiua deſcendens ex tali principio: ſed vt verum euidenter conſonum talibus principiis, & concluſionibus. Secunda concluſio. Marem, & fœminam poteſtatem ſuorum corporum ſibi mutuo tradere pro vſu perpetuo ad procreanam prolem debitè educandam eſt honeſtum. Patet ex ratione contractus mutuæ donationis. Dicitur enim contractus quaſi ſimul tractus duarum voluntatum, ergo requirit neceſſario actus voluntatum concordantes in tranſlatione mutua, nec hoc ſufficit, ſed oportet iſtos actus per aliqua ſigna certa nutu exprimi. Alioquin neutri cõſtaret de actu voluntatis alterius. Neuter autem vult transferre, niſi pro quanto concipit alium vel ſe in ipſum transferre. Forma autem iſtius cõtractus eſt do ſi des, vel do vt des. Tertia concluſio. Iſtam donationem mutuam à Deo inſtitui, & approbari congruum eſt, & ſic eſt factum. Patet, quia nulli obligarent ſe ſaltem communiter obligatione indiſſolubili, niſi ad hoc eſſet aliquid aſtringens, vel ſicut lex naturæ, vel ſicut lex poſitiua, diuina, vel humana Lex autem naturæ & ſi obliget. Ad indiſſolubilitatem præmiſſo tali contractu, non tamen eſt lex naturæ euidentiſſima, & omnibus manifeſta, ergo excedit neceſſitatem illius præcepti determinari à lege diuina poſitiua. Eſt tamen intelligendum, quòd aliud eſt præcipere contractum iſtum, & aliud præcipere adhæſionem perpetuam, præmiſſo tali contractu. Primum bene expedit præcipi pro tempore illo, pro quo eſt neceſſitas propagationis. Secundum verò expedit præcipi per ſemper, quia illam indiſſolubilitatem oſtenſum eſt eſſe conſonam naturali legi. Quarta concluſio. Contractui prædicto congruum eſt annecti collationẽ gratiæ: patet, quia ex eo naſcitur obligatio valdè difficilis, & eſt difficultas eius coniuncta honeſtati: ad honeſtum autem, & difficilè faciendum, congruum eſt gratiam conferri. Quinta concluſio. Congruum eſt ſacramentum propriè dictum coniungi contractui prædicto: patet, quia congruum eſt in aliquo ſigno ſenſibili ad hoc à Deo inſtituto regulariter

gratiam conferri. Sexta concluſio. Aliud eſt matrimonium, & aliud eſt contractus matrimonij, & aliud ſacramentum matrimonij: patet, quia matrimonium eſt illa obligatio mutua, vel vinculum permanens in animabus coniugum. Et poteſt dici relatio realis extrinſecus adueniens, vel quod verius videtur relatio rationis, quia nihil eſt ibi niſi nouum dominium & noua ſeruitus. Contractus vero eſt maris, & fœminæ mutua tranſlatio ſuorum corporum pro ſuo vſu perpetuo ad procreandum prolem debitè educandam, & habet eſſe in fieri. Sacramentum autem matrimonij eſt expreſſio certorum verborum, vel exhibitio certorum ſignorum maris, & fœminæ ad ſe inuicem ſignificantium traditionem mutuæ poteſtatis corporum ad prolem debitè procreandam ex inſtitutione diuina efficaciter ſignificans gratiam conferendam mutuo contrahentibus ad coniunctionem mutuam animorum gratioſa. Sic igitur patet ex dictis de inſtitutione matrimonij, & obligationis in ordine ad finē propagandi prolem, & etiam inſtitutio ſacramenti concomitantis illum contractum. Sed inſtitutio contractus inquantum matrimonium eſt in remedium vitandę incontinentiæ, non ita habetur per rationem naturalem. Non enim videtur ſecundum rectam rationem quòd debeat quis vti actu illo, præcisè ad delectationem, immo magis videtur oppoſitum. Poteſt ergo dici, quòd quicunque volens vti corpore ſuo ad delectationem peccati ne vtatur iniuſtè cum non ſua poteſt commutare corpus ſuum pro corpore alterius quo iuſtè vtatur tanquam ſuo. Et tūc iſta datio honeſta erit propter illam iuſtitiam præſuppoſito, tamen tali ſine licito. Et poteſt etiam hic recurri ad inſtitutionem Dei, qui propter infirmitatem poſt lapſum, & pronitatem ad iſtum actum ſic indulſit, de quo certificati ſumus per Paulum primæ ad Corinth. vij. dicentem. Hoc autem ſecundum indulgentiam dico, &c. Ad primum argumentum dicendum, quòd Adam ſicut præco protulit illa verba, quemadmodum manifeſtè exprimit Chriſtus. Matth. xix. Ad ſecundum dicendum, quòd circa materiam habilem, & inhabilem eccleſia aliquid immutat, ſed non circa illud, quod eſt eſſentiale contractui matrimonij.

Scot.4. diſt.28.29 & 30. Dur.4.d.26.q.1.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundo quæritur. Vtrum cõſenſus expreſſus per verbum de præſenti non coactus, & ſequens apprehenſionem veram non erroneam cauſet matrimonium inter perſonas legitimas. Arguitur, quòd non requiritur conſenſus, quia parentes poſſunt contrahere pro filiis etiam abſentibus, ergo non requiritur cõſenſus mutuus. Secundo. Conſenſus expreſſus per verba de futuro cum copula carnali ſequenter ſufficit ad matrimonium, ergo non requiritur conſenſus per verba de præſenti. Tertio argu. quòd non opportebat conſenſum eſſe liberum, quia vir conſtans, qui inducitur per metum ad dicendũ verba, aut verè conſentit, ſicut dicit, & ſic eſt verum matrimonium: aut non cõſentit, ſicut dicit, & tunc pernicioſe mentitur, nec eſt vir conſtans: pauet enim vbi pauendum non eſt. Quarto. Poteſt aliquis verè ſuſcipere baptiſmum inductus timore pœnarum. Extra de baptiſmo & eius effectu c. Maiores, igitur etiam cõtrahere matrimoniũ. Quinto. ff. de deſpon. Impub. dicitur, quòd pater poſt cogere filiũ quantũcunq; inuitum ad matrimonium, & filius tenetur ſibi obedire ad ſeruandum promiſſum patris, ſi prius cõtraxit pro eo. Sexto arg. quòd cõſenſus erroneus ſufficiat, quia inter Iacob, & Lyam fuit verum matrimonium & tamen Lya fuit ei ſuppoſita eo ignorãte. Item errans circa perſonam baptizatam verè baptizat, ergo ſimiliter errãs circa perſonam verè contrahit. Contra eſt Magiſter. Primo notandum, quòd nullus cogi poteſt ab agente creato ad aliquem actũ propriè, qui ſit humanus: patet, non enim cogi poteſt ad actum interiorem volũtatis, cuius libertas non ſubeſt alicui agenti, niſi illi, qui creauit eam. Nullus autem eſt actus humanus, niſi ſit in poteſtate voluntatis elicitiuè, vel imperatiuè. Si ergo quis inducitur per metum pœnæ, aut alio quouis modo ad aliquid dicendum, vel agendum, licet id non ſit ſimpliciter voluntarium, eſt tamen voluntarium ſecundum quid. Eſt ergo voluntariũ 4.d.27.28. & 29.

mixtum in voluntario, ſicut proiiciendo merces in mare. Si quis itaq; ex tali metu proferret verba matrimonialia, ſi non conſentit, tunc eſt mẽdax, & inconſtans, nec talis timor inducens ad peccatum mortale cadit in conſtantẽ virum, & patet, quia tũc nullum eſt matrimoniũ. Si autem conſentit, & licet ſibi conſentire, inductus timore pœnæ, ſeu maioris mali imminentis, quàm ſit conſentire in matrimonium ſimpliciter contra voluntatem ſuam abſolutã, qua nolet nubere, ita quòd malum illud probabiliter ſibi immineat, non tantũ ex coniectura leui, dato quòd conſentiat ſecundum quid: tamen talis conſenſus non cauſat matrimonium, quod patet, quia contractus matrimonij formaliter eſt donatio mutua, vel tranſlatio libera mutuę poteſtatis corporũ, ſed talis conſenſus non eſt ſimpliciter liber, ſed ſecundum quid tãtum vnde non poteſt eſſe donatio, igitur. Secundo notandum, quòd tria ſunt, vt dicit Sco. quorum ignorantia, vel error impedit matrimoniũ. Primum eſt ipſa perſona Non enim intendit nubens tradere corpus ſuum, niſi certè, vel determinatè perſonę iſti, vel iſti. Et ideo ſi putet contrahere cum vna, & contrahit cum alia nihil fit. Secundum eſt. Conditio ſeruilis perſonæ, vel quæcunque conditio impediens ne perſona poſſit transferre poteſtatem corporis ſui in alium, ſicut econuerſo. Nubẽs enim non intendit tradere poteſtatem corporis ſui, niſi illa qui econuerſo poteſt dare poteſtatem corporis ſui. Eſt enim obligatio matrimonialis relatio æquiparantiæ. Seruus autẽ non habet poteſtatem transferendi corpus ſuum, niſi de voluntate domini. Tertiũ eſt: Fraus, ſeu dolus alterius contrahentis, vt ſi aliter non cõtrahat affectu maritali, ſed affectu libidinis, & fornicationis explendæ: tunc enim non valet matrimonium. Et ſi conſtaret hoc perſonæ contrahenti in bona ſimplicitate, nullo modo deberet petere, vel reddere. Similiter etiam ſi ad dictum alterius doloſæ contrahentis formet ſibi cõſcientiam de hoc. Durante autem ignorantia excuſatur à fornicatione, petendo, & reddendo, nec ad dictum alterius doloſæ contrahentis debet ſibi formare conſcientiã, ſed potius debet iudicare, quòd primo verè conſenſit ſicut debuit, & poſtea mentitur, dicendo ſe non cõſenſiſſe. Vnde dico, quòd poteſt & petere, & reddere. Doloſus

vero tenetur, nec petere, nec reddere, quia vtroq; modo fornicaretur, ſed tenetur ad conſentiendum in illam quã duxit nouo conſenſu, vt in ſuam: & tali cõſenſu superueniente cõſenſui illius qui in bona ſimplicitate contraxit, ratificatur matrimonium. Ex prædictis ſequuntur aliqua. Primo, quia ignorantia, vel error circa aliquid ſe habens accidentaliter ad matrimonium, & non per ſe, nec neceſſario requiſitum non tollit matrimonium, vt ſi pulchra, vel turpis, diues, vel pauper. Secũdo ſequitur, quòd ignorantia melioris conditionis non tollitur matrimonium, licet ignorantia peioris, vt ſeruus impediat. His præmiſſis, ponendæ ſunt quatuor concluſiones. Prima eſt. Mutuus cõſenſus expreſſus per aliqua ſigna certa de pręſenti, requiritur ad cõtractum matrimonij: patet, quia alias nõ transfertur poteſtas corporis in alium niſi præſentialiter conſentiat ipſe donans. Aliud enim eſt promittere de futuro, & aliud dare, quòd autem requiratur mutuus cõſenſus: patet, quia contrahere matrimonium eſt contrahere obligationem, quæ eſt reſpectus æquiparantiæ, tamẽ non oportet quòd ſigna exprimentia conſenſum ſint verba. Vnde poteſt matrimonium contrahi per litteras, vel per alia ſigna, nec oportet huiuſmodi ſigna fieri à contrahẽtibus, ſed poſſunt per alios exhiberi, ipſis tamen contrahentibus conſentientibus. Hoc patet extra de ſpon. quòd ſi parentes cõtrahant pro filiis tacentibus, & præſentibus ſufficit confeſſio conſenſus parentum. Secunda concluſio. Verus conſenſus mutuus expreſſus per verba de præſenti requiritur ad ſacramẽtum matrimonij: patet, quia ſacramentum matrimonij non eſt ſine contractu, ad quem requiritur talis conſenſus, nec pertinet ad ſacramentum, quòd per alia ſigna à verbis fiat, quia quodlibet ſacramẽtum nouę legis in ſuo fieri conſiſtit in aliquibus verbis, vt videtur. Poſſet tamen dici, quòd ſufficiunt alia ſigna efficacia de præſenti, ſed tamẽ primum videtur probabilius, ſicut & probabilius videtur, quòd oportet illorum verborum de præſenti miniſtros, & prolatores eſſe ipſos cõtrahentes. Item ſic probatur, quia nullus conſenſus poteſt cauſare matrimonium contra ordinationem, & voluntatem ſuperioris, vel legiſlatoris inſtituentis matrimoniũ, quod nullam efficaciã habet, niſi ab inſtituente, ſed Deus

inſtitutor matrimonij voluit, quòd contrahens ſimpliciter, & liberè conſentiret, & non ex coactione per metum cadentem in conſtantem virum, quod ſignificatur quãdo dicit Dominus per os Adæ, propter hoc relinquet homo patrem, & matrem, & adhærebit vxori ſuæ. Adhærere enim ſic importat amorem liberalem. Hoc etiam patet auctoritate Eccleſiæ extra de ſpon.c. Cum locum. Et ſi dicas, quòd aliquis poteſt cogi per obedientiam ſuperioris ad matrimonium ſpirituale cum aliqua Eccleſia ſuſcipiendo epiſcopatum ex mãdato Papæ. Item tenetur aliquis, vel aliqua in caſu contrahere cum determinata perſona ex præcepto Papæ, licet non vt communiter. Dicẽdum ad omnia iſta, quòd ſi in caſibus iſtis contrahat, ſiue ex obedientiã, ſiue ex metu peccati mortalis fugiendi, ſiue in ſe, ſiue in alio verè contrahit, & dico, quòd liberaliter, quia ex affectione iuſtitiæ, vel charitatis, quarum affectiones ſunt verè animi libertates. Non ſic autem eſt in propoſito, & hoc maximè, quia quantũcunq; iſte conſentiat non ſufficit ſua volitio ſine voluntate Dei, vel domini ſuperioris, ſeu contra inſtitutionem eius. Quarta cõcluſio. Conſenſus ſequens apprehẽſionem erroneam, vel ignorantiam de aliquo per ſe, vel de neceſſitate requiſito ad matrimonium impedit matrimonium: patet, quia error, vel ignorantia facit inuoluntarium ſimpliciter ſecundum Philoſophum. Contractus autem matrimonialis debet eſſe ſimpliciter voluntarius, igitur. Ad primum argumentum dicendum, quòd parentes non poſſunt contrahere pro filiis diſſentientibus, ſed ſi ſint præſentes, & tacentes præſumit Eccleſia quòd conſentiunt, & iudicat cõtractum verum, licet in rei veritate non ſit contractus, nec obligatio inter filios, niſi corde cõſentiant. Ad ſecundum dicendum, quòd antecedens non eſt verum, niſi ſuperueniat nouus conſenſus de præſenti, licet præſumat Eccleſia, quòd ſit verum matrimonium, quia præſumit meliorem partem de ſic copulatis, ſcilicet quòd copulentur affectu maritali, licet poſſit eſſe ex affectu fornicario, ſed quia tamẽ de occultis nullus iudicare debet, niſi Deus, & vnuſquiſque præſupponendus eſt bonus, donec probetur eſſe malus, rationabiliter ſupponit Eccleſia, quòd iſti non velint peccare mortaliter, nec fornicari. Ad tertium

Ethic.lib 3.

dicendum, quòd ſicut dicit, ita conſentit, ſed talis conſenſus non ſufficit, vt dictum eſt. Ad quartum dicendum, quòd non eſt ſimile de baptiſmo, & matrimonio, quia cõditio baptizati fit melior, nec ibi requiritur aliquis contractus, vel mutuus conſenſus. Ad quintum dicendum, quòd iura canonica non approbãt illud, nec tenetur filius obedire patri, niſi de bono, & æquo, nec fit aliqua obligatio filij niſi conſentiat. Ad ſextum dicẽdum, quòd ſiue Iacob excuſetur prima nocte, ſiue non ipſa Lya fuit facta ſua, poſtea ipſo Iacob ſciente, & cõſentiente de præſenti, & conſenſum ſuum exprimente. Ad aliud dicendũ, quòd ſi baptizans intenderet determinatè baptizare aliquam certam perſonam, & præſentaretur ſibi alia, de qua non intenderet non eſſet verus baptiſmus, quia deficeret intentio miniſtri, ſed ſi intenderet baptizare eum, qui ſibi præſentatur, licet fortè putaret ipſum eſſe alium, quàm ſit, verè eſſet baptizatus. Et in hoc eſt diſſimile de matrimonio, quia in baptiſmo nõ requiritur contractus, & baptizatus etiam fit melioris conditionis.

Vtrum inter Mariam, & Ioſeph fuerit verum matrimonium.

Scot.4.d.30.q.2. Duran.4 diſt.3.q.1.

QVÆSTIO TERTIA.

TErtio quæritur. Vtrum inter Mariam, & Ioſeph fuerit verum matrimonium? Arguitur quòd non, quia Maria vouerat virginitatẽ, quod patet ex illo verbo, quomodo fiet iſtud, quoniam virum non cognoſco? id eſt non cognoſcere propono, ſed vouentibus virginitatem non ſolum nubere, ſed etiam velle nubere damnabile eſt ſecundum Hieronymum. Et ponitur 17.q.1.c. Sunt quædam, igitur &c. Secundo. Beata virgo nunquam conſenſit in carnalem copulam, ergo nunquam conſenſit in mutuam donationem poteſtatis corporis, igitur. Tertio. Numeri vltimo habetur, quòd mulieres ſub lege Moſayca debebant nubere viris contribulibus ſuis, ſed Maria non erat de tribu Ioſeph, quia Ioſeph erat de tribu Iuda,

Luc.2. vt patet Lucæ 2. Maria autem de tribu Leui, quia erat cognata Helizabeth, vt patet Lucę 1. igitur. Contra. Matth. 1.
Luc.1. Cum eſſet deſponſata mater Ieſu Maria Ioſeph. Notan-
Matth.1. dum, quòd beata virgo voluit licite virginitatem: virginitas enim eſt virtus ſupererogationis. Et decuit vt voueret, quia decuit vt ea puritate niteret, qua ſub Deo maior, nequit intelligi, nec oportuit, quòd illud præceptum. Creſcite, & multiplicamini impleretur per omnes, ſed ſufficit, quòd impleatur per aliquos de cõmunitate. Non enim eſt præceptum datum cuilibet perſonæ ſingulari, ſed communitati. Dicunt autem aliqui, quòd non vouit virginitatem ſimpliciter, ſed ſub conditione, ſcilicet niſi Deus aliter diſponeret, ſed hoc non valet, quia in omni voto intelligitur rationabiliter illa conditio, & ita nullus aliquid voueret abſolute. Alij dicunt, quòd vouit abſolutè, ſed nupſit non obligando, ſed ad carnalem copulam virginitati oppoſitam, ſed tradendo corpus ſuum ipſi Ioſeph ad cuſtodiam, vt cuſtodiret, non vt pollueret. Sed contra videtur, quòd eodem modo frater & ſoror poſſent mutuo contrahere Item non eſſet matrimonium vniuocum Mariæ & Ioſeph, cum aliis, quia non eſſet ſimilis obligationis. Dicendum ergo breuiter, quòd mulier contrahendo matrimonium non obligatur ad carnalem copulam, niſi vir petat, obligatur tamen, & tenetur reddere ſi vir petat. Quod patet, quia toto tempore vitæ ſuæ poteſt mulier non petere. Non. n. ex matrimonio obligatur petere, ſed reddere licet, petere poſſit. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Non obſtan-
Matth.1 te voto virginitatis beatæ virgini licuit cõtrahere: patet, quia de facto contraxit, vt habetur Matth. 1. Et clarum eſt, quòd contrahendo non peccauit. Secunda concluſio.
Ambroſius ſuper Lucam Decuit ipſam cõtrahere de facto: patet per illas cõgruentias, quas aſſignat Ambroſius ſuper Lucam. Latent quidẽ diuina miſteria, &c. Tertia concluſio. Non obſtante voto abſoluto virginitatis fuit inter Mariam, & Ioſeph verum matrimonium: patet, quia certificata fuit diuino oraculo, quòd Ioſeph nunquam debitum peteret. Obligauit ergo ſe ad carnalem copulam ſub conditione, de qua ſibi conſtabat, quòd nunquam poneretur. Hoc autem non repugnat voto virginitatis. Sic ergo Ioſeph habuit dominiũ,

& poteſtatem corporis virginis, ſed nunquam habuit vſum. Hoc etiam patet tali exemplo, quia ſi quis iuraret contrahere matrimonium,& ſtatim poſt voueret virginitatem,conſulendum eſſet ſibi,quòd contraheret propter iuramentum ſeruandum,& ante matrimonij conſummationem religionem intraret propter votum implendum. Et licet poſſet abſque contractu matrimonij religionem intrare: prima tamen via eſt ſecurior. Ad primum argumentum dicendum, quòd illud dictum Hieronymi intelligitur de nubentibus volentibus petere, quibus videlicet non conſtat, quòd nunquam vſus matrimonij peteretur. Ad ſecundum dicendum, quòd conſentit in carnalem copulam ſub conditione modo prædicto, nec eſt inconueniẽs. Ad tertium dicendum, quòd illa lex non fuit vniuerſalis, ſed tantum propter aliquas mulieres, ad quas deuoluebantur hæreditates. Illę enim debebant nubere contribulibus ſuis ne miſcerentur hæreditates,& deuoluerentur ad alias tribus. Aliter etiam dici poteſt quòd Maria, & Ioſeph erant ex eadem tribu, quòd patet, quia Chriſtus vere fuit ex tribu Iuda,& non niſi mediante Maria, vnde tribus ſacerdotalis, & regia commixtæ fuerant, & Maria ex vtraque tribu erat.

Vtrum tria ſint bona matrimonij,&c.

Scot.4.d.31.q 1.Dur.4.d.31.q 1.& 2.
Thom.4.d.31 q.3.

QVÆSTIO QVARTA.

QVarto quæritur. Vtrum tria ſint bona matrimònij ex quorum altero teneatur inuicem ſibi reddere debitum altero petente? Arguitur quòd non, quia ſacramentum eſt bonum de ſe, ergo non eſt aliis bonis bonũ, igitur non ſunt ponenda illa bona matrimonij. Secundo. Inter adulteram, & virum ſuum eſt matrimonium, & tamen non eſt ibi bonum fidei. Tertio. Cum ſterili, vel virgine, quæ virginitatem vouit, vel cum ſene iam emortuo, poteſt eſſe matrimonium, & tamen non eſt ibi bonum prolis, nec in re, nec in ſpe, igitur. Quarto. Nullus obli-

gatur ad peccatum mortale, ſed reddere illud debitum eſt peccatum mortale, igitur. Minor patet, quia hoc priuat hominem maximo bono, ſcilicet actu rationis. Item ſecluſo contractu matrimonij talis actus eſt peccatū mortale, ſed nullus poteſt ſeipſum licentiare actu ſuo proprio
4. d. 15. ad aliquid, quod prius non licebat, igitur. Contra eſt Magiſter. quantum ad primum. Et quantum ad ſecundum dicit Apoſtolus. Vir vxori debitum reddat, & vxor viro. Primo notandum, quod in actu matrimoniali priuatur
Ethico. lib. 7. homo vſu rationis, & actu. Dicit enim Ariſtote. quòd in tali actu non ſolum impoſſibile eſt aliquid intelligere verum etiam poſt talem actum minus diſponitur ad vſum rationis. Per talem enim actū homo, quaſi totus hebetatur, & brutificatur. Nullus autem ſecundum rectam rationem ſe debet obligare ad aliquid, in quo tantam iacturam patiatur, niſi ſit aliquod bonum recompenſans: ideo actus matrimonialis, vt dicunt aliqui exigit aliqua bona, quibus excuſetur. Secundo notandum, quòd ſecundum
5. *Me. t. c.* 1. Philoſophum bonum & perfectum idem ſunt. Triplex autem poteſt intelligi perfectio rei. Vna intrinſeca, & formalis. Alia extrinſeca, & finalis proxima. Tertia extrinſeca, & finalis remota. Triplex ergo eſt bonum matrimonij. Vnum formale, & intrinſecum, quod dicitur bonum ſacramenti, ſcilicet vinculum indiſſolubile, non quòd illud ſit ſacramentum nouæ legis, vel ſignum ſenſibile, ſed quia eſt ſignum intelligibile alicuius alterius ſignificati: puta coniunctionis indiſſolubilis Chriſti, & Eccleſiæ. Vel aliter dicitur bonum ſacramenti ſecundum tranſitiuam locutionem, id eſt bonum aliquod, cuius ſignum eſt ipſum ſacramentum. Secundum bonum eſt extrinſecum, & finale proximum, ſcilicet bonum fidei, ſiue fidelitatis ad coniugem. Ad hoc enim ordinatur obligatio ipſa matrimonij, & in duobus conſiſtit hæc fides. Primo, quod non tradatur corpus vnius coniugi, niſi alteri coniugi, quia hoc eſſet contra iuſtitiam, & fidelitatē. Et iſtud eſt neceſſariū ſemper in omni matrimonio ſub omni lege. Secundo in tradendo corpus ſuum coniungi petenti pro loco, & tempore. Tertium eſt bonum extrinſecum finale remotum, ſcilicet bonum prolis habendæ, & religioſæ educandæ ad cultum diuinum, & eſt finis principa-

lior. Vnde etiam ad hunc finem ordinatur præcedens finis. Ponitur etiam vnus, alius finis annexus matrimonio, ſcilicet vitatio fornicationis pro tempore lapſus. Non enim ſolum eſt matrimonium in officiũ procreandi prolem, ſicut tempore innocentiæ, ſed etiam in remedium. Non eſt autem neceſſarium iſta duo vltima bona poni in re abſolutè inter coniuges, ſed ſub conditione, videlicet reddere debitum pro loco & tempore ſi alter cõiunx petat, ſub conditione etiam ponitur bonum prolis, quod non poteſt poni ſine redditione debiti, vt ſi euenerit non impediatur, nec perimatur. Et ſi euenerit proles, & ſubuixerit religioſè educetur. Primum autem bonum, ſcilicet indiſſolubilitas vinculi eſt abſolutè neceſſarium pro tempore legis nouæ vſque ad mortem alterius coniugum. Et hoc intelligunt aliqui non ſolum de morte corporali, ſed etiam de morte ciuili, quãdo ſcilicet alter ante matrimonium conſummatum altero, ſiue volente, ſiue nolente profitetur religionem: tunc enim ſoluitur vinculum. Et dicunt hoc Chriſtum inſtituiſſe propter maius bonũ religionis, nec hoc Eccleſia attemptaſſet inſtituere, licet hoc modificet aliqualiter quantum ad determinationem temporis, videlicet, quòd infra duos menſes poſt matrimonium ratum poſſit coniunx intrare religionem, quod autem Chriſtus inſtituerit vinculum matrimoniale ſic diſſolui: patet ex dicto eius Matth.xix. Sunt eunuchi, qui ſe caſtrauerunt propter regnum cœlorum. qui poteſt capere capiat. Ibi enim continentiam matrimonio tanquã maius bonũ præpoſuit. Poteſt etiam ex facto Chriſti vocantis Iohannem Euangeliſtam à nuptiis ad religionem Apoſtolatus. Alij autem dicunt, quod nec ſi vinculum matrimoniale diſſoluitur, ſed manet perpetuo vſq; ad mortem corporalem alterius coniugis, & ſic etiam fuit in lege naturæ quicquid ſit de repudio legis ſcriptæ, de qua infra dicitur. Hoc tamen non obſtante coniunx manens in ſeculo poſt profeſſionem alterius in religione, poteſt alteri nubere, quia nullum eſt inconueniens, quòd ſit vna vxor plurium vnius ſpiritualiter: puta illius, qui eſt in religione, & alterius carnaliter, nec eſt hic dicẽda bigamia, quia eſt vna vnius tantum corporaliter: alterius vero, vel etiam aliorum ſpiritualiter. Ex prædictis ſequitur, quod ſi

qui in contrahendo exprimãt conditiones oppoſitas bonis matrimonij, vt ſi dicat contrahens Accipio te in meã donec occurrat alia magis placens, vel accipio te dum tamen non teneat ſeruare tibi fidem. Talis contractus nullus eſt, quia eſt contra inſtitutionem Domini de matrimonio contrahendo. Et ſi contrahentes non ſolum nihil faciunt, ſed etiam mortaliter peccant, & nullo modo debent inuicem petere, vel reddere, ſed reddendo fornicantur. Secundo ſequitur, quod altero coniugum mortuo ſi reſurgeret ſuperuiuens coniunx non tenetur ſibi matrimonialiter: expirauit enim vniculum in morte alterius, nec reſurrexit propter reſurrectionem mortui, ſed oporteret interuenire nouum conſenſum vtriuſque ſufficienter expreſſum per verba de præſenti vel per ſigna æquipollentia. His præmiſſis ponendæ ſunt duæ concluſiones. Prima eſt. Conuenienter aſſignantur tria bona matrimonij. patet ex dictis. Secunda concluſio. Coniunx non tenetur reddere alteri debitum pro quandocunque alius petit, ſed in aliquibus caſibus poteſt non reddere. In aliquibus etiam caſibus debet non reddere. Prima pars concluſionis, patet quia reddere debitum eſt præceptum affirmatiuum de iuſticia & fidelitate obſeruanda ad alterum. Præcepta autem affirmatiua licet obligent ſemper: non tamen ad ſemper, nec pro ſemper, ſed pro loco & tempore ſecundũ circunſtantias debentes concurrere ad actum. Secunda pars ſic declaratur. Vnus enim caſus eſt in quo non tenetur reddere quando patens amiſit ius petendi: quia videlicet adulterium vel fornicationem commiſit. Si autem vterque lapſus eſt paria crimina pari vindicta delentur. Secundus caſus eſt ſtatim poſt matrimonium ratum ſi alter petat non tenetur alter reddere: ſed poteſt differre per aliquod tempus & intrare religionem. Sed quid de coniuge manente in ſæculo poſt profeſſionem alterius in religione matrimonio prius conſummato ſi timeatur quòd coniunx manens in ſæculo nolit cõtinere nunquid extrahendus eſt alter à religione. poteſt dici quòd ſi alter coniunx de licentia alterius remanẽtis in ſæculo ſolenniter facta auctoritat e dioceſani epiſcopi profiteatur in religone, non eſt extrahendus nec reddendus alteri. Sufficienter enim alter videtur ſuo iuri renun-

ciaſſe

ciaſſe. Si autem de licentia aliqua alterius fuerit alter profeſſus : quæ quidem licentia non videtur ſufficienter renunciaſſe licentians iuri ſuo nec efficaciter ſecũdum formam vel modum quem intendit eccleſia in talibus obſeruandis extrahendus eſt & reddendus: ſic tamen extractus non debet petere : quia ſufficienter quantum fuit ex ſe renuntiauit iuri petendi : ſed poteſt reddere : quia iuri alterius non potuit renunciare. Alij autem cauſus ſunt in quibus tenetur non reddere quãdo videlicet fortiori vinculo tenetur ad non reddendum : puta, ſi reddere vertat in detrimentum proprię ſalutis vel incolumitatis corporalis quam magis tenetur diligere quàm iſtud debitum reddere coniugi. Similiter fortiori vinculo tenetur, non occidere fœtum, vel nõ eſſe cauſa abortus quàm reddere. Similliter magis tenetur non agere vnde proles leproſas naſcatur quàm reddere. Et ideo tempore menſtrui tenetur mulier non reddere: quia vt in pluribus tempore mẽſtrui proles generatur leproſa. Vnde non immerito infligebatur pœna mortis accedentibus ad mulieres mẽſtruatas ſub lege moſaica. Nec putandum videtur quòd ſi minus graue ſub lege euangelica quæ eſt lex caſtitatis. Si autem dicas de leproſis, quòd tunc ſanus nõ debet reddere debitum leproſo coniugi. Tum, quia eſt in præiudicium proprie ſanitatis, Tum, quia eſt cõtra bonum prolis, quę naſceretur leproſa. Et pari ratione, nec leproſus leproſo, Cuius oppoſitum: habere extra de coniugio leproſorum. c. Mandanus. &. c. Si virum. Dicendum, quòd non eſt veriſimile, quòd ex tali coniunctione tam breui quo redditur debitum ſanus incurrat lepram. Vnde, & diuina cohabitatio nõ præcipitur, quia ex illa poteſt ſanus infici. Eſto autem, quòd timeretur infirmitas lepræ, dicendum quòd ad hoc ſe obligauit ſanus contrahendo. Vnde, & aliqui ſacerdotes exprimunt illud in oſtio eccleſiæ quando contrahitur matrimonium. Vel aliter dicendum, & melius, quòd illud dictum prætactum non debet intelligi de infirmitate perpetua, ſed ad tempus ratione, cuius poteſt differri reditio debiti. Sed loquendo de perpetua cuiuſmodi eſt lepra, debitum debet reddi ne perpetuo fruſtretur bono matrimoniali, & quia etiam melius eſt, quòd proles naſcatur leproſa, quàm omnino non naſcatur.

Ad primum argumentum dicendum, quòd primum bonum matrimonij non eſt ſacramentum matrimonij, vel bonum ſacramenti, quod eſt ſignum ſenſibile collatiuum gratiæ: ſed ſicut ſupra dictum eſt. Ad ſecũdum dicendum, quòd non eſt ibi bonum fidei in facto ex parte adulterã-tis: eſt tamen in obligatione. Ad tertium dicendum, quòd bonum prolis non eſt de neceſſitate abſoluta matrimonij, ſic vt habeatur, vel proponatur omnino habiti in effectu, ſicut etiam, nec actus coniugalis ex quo proles dependet. Ad vltimum dicendum ad probationem minoris, quòd perpetuus vſus rationis eſt maius bonum, quàm actus virtutis. Et ideo, qui per aliquem actum priuat ſe actu rationis perpetuo peccaret mortaliter; non ſic autem eſt de priuatione ad tempus. Et ad aliam probationem dicendum, quòd non ſeipſos licentiat: ſed faciunt quendam actum ad quem Deus eos licentiat ad actum alterum ſequentem, qui alias non liceret.

Vtrum bigamia aliquando fuerit licita.

Scot. 4. d. 33 q. 1. 2. & 3. Dur. 4. d. 33. q. 1.

QVÆSTIO QVINTA.

QVinto quæritur. Vtrum aliquando fuerit licitum habere plures vxores ſimul vel ſucceſſiuè, ſcilicet repudiando priorem? Arguitur, quod non, quia hoc eſt contra inſtitutionem matrimonij à Deo per os Adæ. Erunt, inquit, duo in carne vna. Secundo, Nunquam licuit vni mulieri habere plures viros: ergo nec econtra, patet conſequentia, quia quantum ad ea quæ ſunt matrimonij vir & mulier ſunt æqualis conditionis. Tertio. Dicit gloſa ſuper illud Gene. iiij. Lamech accepit duas vxores: ꝙ hoc fuit contra legem naturæ. Quarto. Repudiare vxorem videtur eſſe contra inſtitutionem matrimonij, videlicet & adhęrebit vxori ſuæ. Adhæſio autem importat firmitatem, & indiſſolubilitatem vinculi. Et confirmatur, quia contractus matrimonij eſt datio irreuocabilis poteſtatis ſui corporis pro vſu perpetuo. Et probatum eſt ſupra hoc eſſe conueniens ad bonum prolis educandæ, &

ad bonum commutatis: igitur. Contra: quantum ad primum legitur de Abraham, & Iacob, & Dauid, quod habuerunt ſimul plures vxores. Quantum ad ſecundum dicitur Deut.xxiiij. Si acceperit homo vxorem, & non inuenerit gratiam in oculis eius propter aliquàm fœditatē, ſcribet ei libellum repudij,& dabitur in manu eius, & dimittet eam de domo ſua. Primo notandum, quod matrimonium fuit inſtitutum vnius ad vnam in officium tempore innocentiæ.Patet de Adam,& Eua.Gen.ij. Poſt lapſum vero fuit inſtitutum in remedium vitandæ fornicationis. Ita quod ſint duo fines matrimonij. Vnus principalior: ſcilicet proles Alius minus principalis, ſcilicet euitatio fornicationis.quantum autem ad finem principaliorem corpus viri præponderat corpori mulieris, quia vnus vir poteſt fœcundare plures mulieres quaſi eodem tempore, non ſic autem vna mulier fœcundari poteſt à pluribus viris. Tamen quantum ad finem minus principalem æqualiter ſe habent.Non enim fuiſſet neceſſarium in aliquo caſu tempore innocentiæ, quod vnus habuiſſet plures, quia vnum vni copulari ſuffeciſſet eo, quod nec vir, nec mulier in illo ſtatu ſterilis fuiſſe. Pro toto etiam tempore lapſus iuſtum erat, quod vnus tantum haberet vnam: licet quantum ad finem principalem matrimonij non eſſet æqualitas corporis mulieris ad corpus viri, ſicut dictum eſt. Secundo notandum, quod aliqui tenent, quod repudium nũquam fuit ſimpliciter licitum:ſed permiſſum fuit iudæis ad vitandum maius malum, ſcilicet vxoricidium ſicut fornicationes publicè permittuntur ad vitanda adulteria. Hoc probatur auctoritate Chriſti: Matth. xix. Dico vobis,quod quicunque dimiſerit vxorē excepta cauſa fornicationis mœchatur, & qui dimiſſam duxerit mœchatur. Et ibidem. Ad duritiam cordis veſtri permiſit vobis Moyſes dimittere vxores veſtras. Vbi dicit gloſa.Permiſit Moyſes:nõ Deus in lege Moſaica ſunt ſimpliciter licitum. Quod probatur, quia quod dictatur faciendum in aliqua lege iuſta iuſtum eſt: ſed repudium dictatur faciendum in lege Moſayca, quæ fuit ſancta, & iuſta:igitur. Dicunt ergo iſti, quod ex inſtitutione diuina vir transferebat poteſtatem ſui corporis in alterum non ſimpliciter pro toto perpetuo vſu:ſed donec mulier pro-

pter aliquam fœditatem ſibi diſpliceret, & daret ei libellum repudij. Et rationabiliter, ſic Deus diſpenſauit pro tẽpore legis illius propter maius malum vitandum: ſcilicet propter vitationem vxoricidij. Et tunc dato libello repudij ſoluti erant ab inuicem, & poterat repudians alteri nubere. Viris autem ſolum fuit conceſſum repudiare: non mulieribus, quia non erat eadem cauſa vtrobique. Non enim poteſt mulier ſic prȩualere in virum occidendo eũ, ſicut vir in mulierem. Suſtinendo autem iſtam viam, quæ videtur probabilis, & rationabilis poſſet dici ad auctoritatem Chriſti, quod loquebatur magis pro tempore legis naturæ, quàm pro tempore legis Moſaycȩ. Vel ſi pro tempore legis Moſaycȩ expreſſit cautum principalem cauſam inter illas propter quas licebat repudiare vxorem: ſcilicet propter fœditatem adulterij, & alias non curauit numerare. Ad aliam autem auctoritatem poſſit dici, quod Chriſtus non accipit ibi permiſſionem proprie: ſed accipit pro inſinuatione rei licitȩ, & conceſſe iudæis, non ſimpliciter, ſed præſuppoſita duritia eorum. Vnde negari poteſt illa gloſa adducta, quia Moyſes nõ loquebatur à ſeipſo, ſed vt præco Dei. His præmiſſis, ponẽdæ ſunt quatuor concluſiones. Prima eſt. Nullus licite ſine diſpenſatione diuina poteſt, vel potuit habere duas, vxores ſimul, ſed tãtum vna vni debet, & debuit copulari, patet ſatis ex primo notabili. Secunda concluſio. Per diſpenſationem, quæ eſt relaxatio ſeu reuelatio iuris aliquo tempore licitum fuit aliquibus patribus fidelibus habere plures vxores ſimul in caſu, videlicet paucitatis fidelium ad procreandũ prolem, vt ſic plures mulieres ab vno fœcundarentur. Et hoc rationabiliter ſecundum exigentiam principalioris finis ipſius matrimonij: neque in hoc caſu fit mulieris iniuſticia, qua quantum ad iuſtum finem corpus viri plus valet, quàm corpus mulieris Vnde in hoc caſu velle debet mulier, quod vir vacet alteri ad procreationem prolis. Hoc patuit de Sara, quæ cum nõ potuiſſet habere de Abraam prolem: voluit ipſum ingredi ad Agar, vt ſic ſaltem de illa filium ſuſciperet. Patet itaque, quod aliquando ex diſpenſatione Dei rationabiliter aliquibus licita fuit bigamia: immo etiam meritoria. Tertia concluſio. Nec modo, nec alias fuit bigamia licita niſi in tali caſu, & ex diſpenſatio-

ne diuina patet ſatis ex primo notabili. Quarta concluſio. Bigamus ante baptiſmum manet poſt baptiſmum irregularis, nec debet ad ordines promoueri, patet ex eo, quòd habetur di. xxvj. c. Acutius. Vbi dicit Auguſt. Acutius intelligunt, qui nec eum, qui Catechuminus, vel paganus habuit vnam, & poſt baptiſmum alteram ordinandum cenſerunt. Et ibidem. c. Vna tantum dicit Ambroſius de officiis. Ante baptiſma iterata coniugia ordinis impedimenta generant. Ex quibus videtur, quòd bigamus, ſiue ante baptiſmum, ſiue poſt irregularis eſt: cum tamen homicida ad ante baptiſmum poſt baptiſmum non ſit irregularis, ſicut habetur in glo. diſtin. xv. c. Si quis viduam. Cauſa autem huius non eſt niſi inſtitutum eccleſiæ volentis hanc pœnam remitti, & non aliam. Iſta autem ordinatio eccleſiæ rationabilis eſt ex hoc, quod homicida non eſt inhabilis ad ordines niſi propter horrorẽ ſanguinis. Iſte autem horror tollitur per baptiſmum, & ita ceſſat cauſa inhabilitatis: ſed cauſa inhabilitatis ad ordines in bigamo non ceſſat in baptiſmo, quia ſemper manet defectus ſacramẽti, id eſt ſignationis, quæ requiritur in perſona repreſentante perſonã Chriſti in eccleſia. Sacerdos enim tanquam, quod Chriſti vicarius non debet aliquid habere, quod repugnet Chriſto in comparatione ad eccleſiam. Chriſtus autem eſt vnicus ſponſus vnius eccleſię, & eccleſia eſt ſpõſa vnius Chriſti. Bigamus ergo, quia habuit duas, vel vnam, quæ fuit duorum habet aliquid repugnans ſignificationi iſtius coniunctionis Chriſti, & eccleſiæ. Ad primum argumentũ dicendum, quòd habere plures ſimul non eſt cõtra inſtitutionem matrimonij, quando fit in caſu, & ex cauſa, & diſpenſatiue à Deo. Vel poteſt exponi. Erunt duo in carne vna, ſcilicet prolis generatæ, quia ad generationem vnius prolis non ſunt niſi vnus & vna. Ad ſecundum patet ex primo notabili. Ad tertium dicendum, quòd bigamia eſt contra inſtitutionem matrimonij ſub lege naturæ, & de lege communi, & nulli licuit niſi diſpenſatiue. Et quia Lamech non fecit hoc diſpenſatiue peccauit. Non eſt autem bigamia cõtra legem naturæ: puta contra principium, vel concluſionem iuris naturalis, quia tunc eſſet de ſe mala. Ad quartum dicendum, quod repudium diſpenſatiue fuit licitum ſub lege

Moyſi. Et ad confirmationem dicendum quod ſub lege illa fuit datio ad tempus, & tamen fuit verus contractus matrimonii ex ratificatione diuina ſicut modo. Et fuit obligatio eiuſdem rationis, ſicut modo. Nam obligari ad aliquid pro maiori tēpore, vel minori non variat ſpeciē.

Vtrum impotentia coeundi, conditio, vel ætas, impediant matrimonium.

Sco.4.d.3.q.1.& d 35.& 36.q.1 & 2. Dur.4.d.34 q.2.

QVÆSTIO SEXTA.

SExto quæritur. Vtrum impotentia coeundi, vel adulterium cum aliqua viuente viro ſuo: vel conditio ſeruilis, vel ætas puerilis impediant matrimoniū? Arguitur, ꝙ non. Primo de ima potentia coeundi, quia aliquis poteſt contrahere cum propoſito ſtatim intrandi religionem, & non exercendi talem actum. Similiter ſenes poſſunt contrahere qui habēt impotentiam talis actus: & ſimiliter maleficiati, nō tamen maleficio perpetuo: igitur. Secundo arguitur de adulterio cum vxore alicuius ipſo viuente, quia Dauid cōtraxit cum Berſabee nō obſtante, ꝙ polluiſſet eam per adulterium marito eius viuente, & cum hoc occidiſſet maritum: igitur. Tertio arguitur, ꝙ cōditio ſeruilis non impediat, quia nō impedit ſuſceptionem aliorū ſacramentorū: & ſimiliter in Chriſto non eſt ſeruus, neque liber. Quarto arguitur, quòd ætas puerilis non impediat, quia non impedit ſuſceptionē ſacri ordinis. Et cōfirmatur, quia puer poteſt dare poteſtatē corporis ſui antequā habeat vſum. Contra eſt Magiſter in. iiij. diſt. xxxiiij. & xxxv. & xxxvj Notādum ſicut dicit Sco. in. iiij. ꝙ impotentia coeundi in genere duplex eſt. Vna naturalis, vt frigiditas in viro, vel mutilatio partis neceſſariȩ, vel arctatio in muliere. Alia eſt cauſalis, vt quæ eſt per maleficium. Spiritus enim maligni habentes pactiones cum aliquibus hominibus ſeruant promiſſa, nō quia ſint veraces, ſed vt homines eis adhæreāt. Dominus enim permittit eos exercere poteſtatē ſuā in aliquos propter peccatū eorū, vel aliam cauſam occultā impediēdo eos ab aliqui-

bus actibus,in quos poſſent ſi nō eſſent impediti. Et hoc modo Magus habens pactum cum dæmone,procurat ab eo, vt impediat iſtum actum cum tali muliere, quandiu tale maleficium perſeuerat: puta acus curuata,& alia huiuſmodi. Contra autem talia maleficia valent orationes ſanctorū. Et præterea ſi ſciretur, & deſtrueretur dæmon, non amplius fatigaret,quia ex pacto non aſſiſtit,niſi dum durat ſignum illud. Talis autem deponens maleficium intentione curandi maleficiatū non conſentit malignis operibus diaboli:immo ea deſtruit. His præmiſſis, ponēdæ ſunt octo concluſiones. Prima eſt.Omnis impotentia coeundi ſimpliciter,& perpetua, cui non poteſt adhiberi remedium: nec per naturam, nec per artem ſi præcedat contractū matrimonij ſimpliciter impedit matrimoniū contrahendum, & dirimit contractū reſpectu cuiuſcunque eſt tale impedimentū:quod ideo dicitur,quia aliquis poſſet eſſe perpetuo maleficiatus reſpectu vnius, & non reſpectu alterius. Et ſimiliter aliqua poſſet eſſe arcta non ſimpliciter reſpectu cuiuſcunque viri:ſed reſpectu vnius, non reſpectu alterius.Ad hoc eſt ratio triplex. Prima eſt, quia contractus matrimonij eſt datio poteſtatis corporis ad actum carnalē ſi petatur: ſed iſte non habet poteſtatē ad talem actū, & ſic non poteſt eam dare: ergo nec contrahere. Secunda eſt, quia nullus poteſt ſe obligare ad impoſſibile,ſed talis actus eſt ſibi impoſſibilis:igitur.Tertia,quia perſona cum qua contrahit credit illum habere poteſtatē, & non habet, quia hic eſt error circa aliquid neceſſario requiſitū ad matrimonium,quamuis etiā dato, quòd non eſſet error nihil adhuc fieret. Secunda concluſio. Si talis impotentia eueniat poſt matrimonium conſummatum, aut etiam ſi ſequatur matrimonium ratum, licet pręcedat conſummationē non dirimit matrimoniū: patet,quia cū matrimonio rato poteſtas fuit irreuocabiliter tradita,licet poſtea eueniat impedimentū actus. Videtur tamen dicere oppoſitū. xxiij.q.j.c. Primū. Vbi dicitur,quòd coniugium confirmatur officio, & antequam confirmetur impoſſibilitas officij ſoluit vinculū. Sed hoc poteſt exponi non de impedimento quocūque, ſed fortè ingreſſus,& profeſſionis in religione.Sic igitur eſt ſimile de iſtis impotentiis naturali, & caſuali quantum ad hoc

quod eſt impedire,ſiue dirimere matrimonium. Sed diſſimilia ſunt aliqua poſt diuortium. Vna differentia eſt, quia habenti impedimentū caſuale maleficij,licet aliquādo contrahere alteri. Et ſi poſt contractū copuletur carnaliter cum iſto altero non debet reſtitui:primo,quia aliquis poteſt eſſe maleficiatus reſpectu vnius,& non reſpectu alterius.Sed habens impedimentū naturale poteſt diuortium, non poteſt contrahere, ſed debet permanere ſine ſpe coniugij. Si autē alteri nubat de facto, & cum eo exerceat actum carnalē,debet reſtitui priori, & cenſendū eſt primū diuortium eſſe nullū,niſi quantum ad arctationem mulieris,quæ poſſet eſſe arcta reſpectu primi, & ita non eſſet reddenda primo. Tertia concluſio. Adulterium prçcisè non dirimit matrimoniū quo adulter ducit adulteram vtroque ſoluto,ſed adulteriū cum fidei datione de contrahendo cū adultera,vel contractu de facto cū ipſa viuente marito, vel cū promiſſione iuramento firmata, quæ tria reputantur pro eodē in iſta materia, vel etiam cum mutua promiſſione, quæ fidei æquipollet, impedit, & dirimit matrimoniū.Patet per hoc quod habetur xxxj. q.j.cap. Illud vero.& c.Relatum. Et extra de eo,qui duxit in matrimoniū quam polluit per adulterium.cap.vltimo. Quarta concluſio. Sola machinatio mutua præcipuè in mortē legitimi coniugis ad finē contrahendi cū alio impedit,& dirimit matrimoniū contractū inter machinantes,quod debet intelligi de machinatione deducta ad effectū. Adulterum etiam cū tali machinatione impedit & dirimit contractū. Probatur iſta concluſio extra de conuerſione infideliū.c.Laudabilem.Et extra de eo,quę duxit in matrimoniū quam polluit per adulteriū. Ex dictis patet, quòd primū iſtorū trium, videlicet adulterium ſolū, nec etiā machinatio ſola,nec fidei datio ſola impedit,aut dirimit,ſed ſiue primū concurrat cū ſecundo,ſiue cū tertio impedit,& dirimit,quod debet intelligi de machinatione mutua,ita quòd vterque ſit conſentiens, & ad effectum deducta. Quotienſcunque, ergo duo prædictorum impedimentorū inuicem concurrunt quęcunque ſint illa impediunt matrimoniū contrahendū, & dirimunt contractū. Quinta concluſio. Seruus de voluntate domini poteſt matrimoniū contrahere. Et ſi poſtea dominus

reuocaret iſtam conceſſionẽ, vtpote totaliter impediendo eum à copula carnali: vel mittendo in partes longinquas, vel detinendo in laboribus, vt non poſſet aliquando coniugem viſitare peccaret mortaliter, & in manifeſtis eſſet per Eccleſiam corrigendus. Poteſt etiam ſeruus cõtrahere domino inuito, pro quanto habet aliquid iuris in corpore proprio. Prima pars iſtius concluſionis ſatis de ſe patet. Secunda verò ſic probatur, quia ſeruus non priuauit ſe quacunque libertate ad quoſcunque actus, & pro quanto corpus eius ſuum, poteſt cõmutare cum alio, quia ſi alius ſiue ſeruus, ſiue liber velit eſſe contentus illa modica poteſtate, ſiue ad modicũ vſum quem ſcit eum poſſe dare tenet cõmutatio. Sexta concluſio. Poteſt ſeruus cõtrahere cum libera ſciente ſeruitutem eius, patet per regulam iuris. Scienti, & conſentienti non fit iniuria, neque dolus. Septima concluſio. Poteſt ſeruus contrahere cum ancilla vtroque naſcente conditione alterius: patet, quia ſunt æqualis conditionis. Octaua concluſio. Pueri non poſſunt actualiter contrahere matrimoniũ, ſed poſſunt contrahere ſponſalia: patet, quia in pueris eſt impotentia coeundi, non tamen perpetua, ſed expectatur futura. Et ſi quæratur de tempore pueritiæ, regulariter ponitur in maſculo tempus quatuordecim annorum, & in femella duodecim. Sed tamen aliquando malitia ſupplet ætatem, & cõplexio præuenit temporis regularitatem, & tunc poſſunt dare poteſtatẽ quando habent illã, & quando habent ſufficientem diſcretionem ad conſenſum debitum. Ad primum argumentũ dicendum, quòd qui contrahit, obligat ſe ad actũ ſi petatur ſaltẽ pro aliquo tempore. Ille autẽ qui nullam habet poteſtatem ad actũ, non poteſt ſe obligare. Et cũ dictis poteſt quis nubere cum intentione intrandi religionem. Dicendum, quòd quicquid intendat, obligat ſe ad actũ pro aliquo tempore ſi petatur à coniuge, & cũ ipſo permaneat. De ſenibus autẽ dicendũ, quòd ſi ſint omnino impotentes ad actum non veraciter contrahunt, licet conueniant ad habitandum ſimul, ſicut frater & ſoror, & ita fortè multi aliquãdo magis deſponſant diuitias, quàm perſonas. Si autẽ non ſint omnino impotentes, tunc contrahere poſſunt. De maleficio autem dicendũ, quòd ſi eſt temporale, non impedit

niſi temporaliter:prǫſumit autem perpetuum ſi per triennium perſeuerant. Ad ſecundum dicendũ, quòd ſolum adulterium non impedit, ſed adulterium cũ machinatione in mortem. Et quando dicis de Dauide, quòd cõtraxit cum Berſabee: dicendum, quòd lex huius impedimenti tunc non erat poſita: ſed fortè dices, quòd Dauid potius debuit eam lapidaſſe vt adulteram, quàm cũ ea contraxiſſe, ſed excuſatur, quia crimen non fuit publicũ, ideo nec pœna debuerit eſſe publica. Ad tertium dicendum, quòd non eſt ſimile de matrimonio, & aliis ſacramentis, quia non requiritur ibi conformiter omne illud quod ad matrimoniũ requiritur, tamen cõceditur, quòd ſeruitus non impedit ſimpliciter matrimoniũ. Ad quartũ dicendum, quòd non eſt ſimile de aliis ſacramentis, quia ibi non requiritur tranſlatio poteſtatis per contractũ, ſicut in matrimonio, quã poteſtatem puer non habet in præſenti, & ideo non poteſt eam dare, ſed bene promittere pro futuro. Præterea ætas puerilis de iure impedit ſuſceptionem ordinis, licet non de facto, ſed matrimonium de iure, & facto.

Vtrum ordo, votum, & cultus diſparitas, impediant matrimonium.

Scot.4.d.37.38 & 39 Dur.4 d.37.quæſt.1. Thom.4.d.37.quæſt.2.

QVÆSTIO VII.

SEptimo quęritur. Vtrum ſuſceptio ordinis ſacri, & votum continentiæ perpetuæ, & diſparitas cultus impediant matrimonium. Arg. quòd non de primo: quia.j. ad Timoth. iij. dicitur de Epiſcopo vnius vxoris vir. &
1.Tim.3. di.xxx.c.Aliter.dicitur, quòd Græcorum ſacerdotes matrimonio copulantur. Secundo arg. de voto continentiæ, quia non minus obligat apud Deum votũ ſimplex, quàm ſolenne, ſed ſimplex non impedit matrimonium, vt habetur extra qui cler. vel vo. contrahere poſſunt. c. Meminimus. & c.ij. Terrtio arg. de cultus diſparitate, quia Io-
Gen 14. ſeph accepit in vxorẽ filiã Futifaris, quæ infidelis erat. Et ſimiliter habetur, ꝙ Heſter nupſit Aſſuero, qui non erat

Iudæus. Contra eſt Magiſt. Primo notandũ, quòd aliqui dixerunt ordinẽ ſacrũ impedire matrimoniũ, & dirimere, quia omnis ſuſcipiens ordinẽ ſacrũ in eccleſia latina, ipſo facto vouet perpetuam continentiam, ſed multi non approbãt iſtam rationẽ, quia nullus vouet, niſi ſponte. Poteſt autẽ contingere quòd aliquis ſuſcipiendo ordinẽ habeat propoſitũ actuale non continendi. Si autẽ dicatur, quod ſuſcipiendo ordinẽ ſic tenetur ad continentiam ex pręcepto eccleſiæ, ac ſi voueret. Ex hoc nõ ſequitur, quin ſit matrimonium ſi de facto cõtrahit, licet contrahendo peccet mortaliter faciendo cõtra præceptũ eccleſiæ. Probatur extra de matrimo. contra interdictũ eccl. contrac. c. Ex litteris. Videtur ergo melius dicẽdum, quod hoc eſt ex ſtatuto Chriſti, licet hoc non legatur in ſcriptura: vel ex ſtatuto eccleſiæ illegitimantis perſonam ordinatam ordine ſacro: & hoc ſecundum videtur probabilius, quia non inuenitur illud ſtatutum Chriſti, ſed potius inuenitur, quod in eccleſia primitiua plurimi ordinati in ſacris fuerunt vxorati, niſi fortè diceretur, quod nunquam licuit ordinatum in ſacris poſtea contrahere, licet ſibi licuerit vti matrimonio prius contracto ante ſuſceptionem ordinis ſacri, ſicut etiam modo vtuntur Græci. Secundo notandum, quod votum continentiæ duplex eſt. Vnum ſimplex, & aliud ſolenne. Et quodlibet iſtorum poteſt eſſe publicum, vel priuatum. Dicitur autem votum ſolemne, non quia publicũ, ſed quia in ſe habet aliquid annexum, vnde veniat, vel venire poſſit in publicum: ſolennizatur autem per ſuſceptionẽ ordinis ſacri: vt patet xxviij. di. c. Diaconi. Vel per profeſſionem religionis approbatæ: vt patet extra de regularibus & tran. ad re. ca. Statuimus. Ad hunc modum reducuntur duo alij modi, quibus præſumitur profeſſio interpretatiuè facta per ſuſceptionẽ habitus religionis, quæ ſolet dari profeſſis, præcipuè quando eſt diſtinctus habitus profeſſorum à nouitiis, vt patet vbi ſupra. c. Statuimus. Alius modus eſt quando vltra annum perſeuerat quis in religione, in qua ſolet profeſſio fieri cõpleto anno probationis, & nõ proteſtatur de nõ profitendo. Omne autẽ aliud votum, quod non eſt ſolemnizatum aliquo prædictorũ modorum, ſiue ſit priuatim, ſiue ſit publicum, dicitur votum ſimplex. Tertio notandum,

Heſt. 11. 4. d. 37. 38. & 39.

quòd aliqui dixerunt infideles nonus poſſe nubere nec fidelibus, nec infidelibus, quia ibi non eſt bonum fidei, ſiue fidelitatis ad Deum, & per conſequens nec ad coniugem. Ibi etiam non eſt bonum ſacramenti: quia ex quo infidelis caret ſacramento baptiſmi, non poteſt aliud ſuſcipere. Ibi etiam non eſt bonum prolis, quia ibi eſt periculum ſubuerſionis prolis ad infidelitatem. Sed vt dicit Scotus, iſta non mouent primum, non quia fides, quæ eſt fidelitas ſeruari poteſt ſine fide, qua creditur in Deum. Secundum non: quia non oportet, quòd contractui matrimonij ſit annexum ſacramẽtum propriè dictum. Non enim fuit talis annexio ante legem euangelicam. Tertiũ non, quia ſufficit, quòd velit educare prolem eo modo quo poteſt per rationem naturalem noſſe eam educandã. Vnde bene verum eſt, quòd non eſt ibi bonum prolis ita perfectum, ſicut inter fideles. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Ordo ſacer impedit matrimonium, & dirimit. Non quidem ex ſe, ſed vel ex ſtatuto Chriſti, vel Eccleſiæ: patet diſt. xxiij. Placuit Epiſcopos, presbyteros, diaconos, ſubdiaconos ſecundum priora inſtituta abſtinere ab vxoribus, id eſt non contrahere, vt dicit gloſa ibidem. Et hoc rationabiliter ſtatuit eccleſia, quia in miniſtris eccleſię in ſacris conſtitutis debet vigere puritas corporis, & acumen mentis. Vtrumque autem impedit frequentia actus matrimonialis. Secunda concluſio. Solemne votum continentiæ impedit matrimonium contrahendum, & dirimit iam cõtractum. Simplex vero votum continentiæ, licet impediat contrahendum non tamen dirimit contractum. Prima pars probatur per c. Inſinuante. qui cle. vel vo. xix. cap. per totum. Secunda pars patet extra. qui clerici, vel vouentes ma. contra pol. c. Rurſus. Et ratio huius differentiæ eſt ſtatus eccleſiæ. Et congruẽtia huius eſſe poteſt, quia ſimpliciter vouens non ſic ſe ponit in poteſtate eccleſiæ quantum ad oppoſitum faciendum, ſicut vouens ſolemniter: vouens enim ſimpliciter ſolum ponit ſe in manu Dei, & ideo reliquit eum eccleſia diuino iudicio tantum. Vnde licet in contrahendo mortaliter peccet, tamen eccleſia non dirimit contractum. Sed quid de illo qui ſimpliciter vouit continentiam, & poſtea contrahit. An teneatur reddere,

& poſſit petere. Dicendum, quòd non debet matrimonium conſummare, ſed debet religionem intrare, vt ſeruet votum. Vnde etiam conſummando, peccat mortaliter, ſiue reddendo, ſiue petendo. Poſt conſummationem vero petere non poteſt, quia vouendo prius priuauit ſe perpetuo iure petendi, tenetur tamen reddere, nec peccat in reddendo, quia iam alter coniunx habet ius in eo, in cuius poſſeſſionem miſſus eſt per conſummationem matrimonij, ad cuius obſeruationem obligatur iſte vinculo fortiori, quàm ad abſtinendum ex voto ſuo. Tertia concluſio: quantum eſt de iure diuino poteſt fidelis cum infideli, & infidelis cum fideli matrimonium contrahere, ſed tamen de iure poſitiuo eccleſiæ fidelis non poteſt cõtrahere cum infideli, ſed diſparitas cultus ſimpliciter impedit matrimonium contrahendum, & dirimit contractum. Prima pars patet per Apoſtolum dicentem. Si nupſerint infideles, & alter conuerſus fuerit, vel ambo, non ſoluitur matrimonium quin poſſint ſtare ſimul virtute prioris matrimonij: ergo fuit verus contractus. Secunda pars patet c. ſic enim Non niſi eiuſdem religionis, & fidei maneant copulata coniugia. Et hoc rationabiliter ſtatutũ eſt: quia tale matrimonium non eſſet honeſtum. Item non eſſet perfectè bonum ex parte vtriuſque parentis. 28.q.2.
Præterea tali contractui non eſſet annexum ſacramentũ matrimonij, quod non decet fidelem. Ad primum argu. patet ex dictis, quòd in eccleſià primitiua poterant vti matrimonio contractus prius ante ordinem. Et ſimiliter dicendum de græcis. Ad ſecundum dicendum, quòd non eſt, ſimile de voto ſimplici, & ſolemni, vt patet ex dictis. Ad tertium dicendum, quòd ſi aliquando licuit, & honeſtum fuit ex aliquibus cauſis cõtrahere cum infideli, licet non vt communiter, quod tamen eſt intelligendum de illis tantum de quibus non erat à Deo prohibitum. Vnde Eſdræ 9. Separantur coniugati contra legem.

Vtrum affinitas, vel cognatio, impediat matrimonium.

Scot.4. diſt. 40.41. & 42.

QVÆSTIO VIII.

OCtauo quæritur. Vtrum cognatio, vel affinitas carnalis & cognatio ſpiritualis, ac publicè honeſtatis iuſtitia impediat matrimonium. Arguitur, quòd nó de cognatione carnali, quia in ſtatu innocentiæ, vel legis naturæ potuiſſet aliquis nupſiſſe, cum ſorore ſua ex primo præcepto. Creſcite, & multiplicamini. Et confirmatur: quia conſanguinitas multũ facit ad amicitiam: amicitia autem firmat vinculum. Secundo arguitur de affinitate: quia effectus non impedit cauſam: affinitas autem eſt effectus matrimonij. Et confirmatur: quia inceſtus cũ ſorore vxoris ſuæ, non impedit carnalem copulam cum vxore, & tamen per hoc affinitas cõtrahitur ad propriam vxorem, igitur non impedit matrimonium. Tertio arg. de cognatione ſpirituali, quia dicitur extra de cognatione ſpirituali. Si vir, vel mulier, ſcienter, vel ignoranter infantem proprium de ſacro fonte leuauerit, nobis videtur, quod ſiue ex ignorantia ſiue ex malitia illud fecerit, non ſunt ab inuicem ſeparandi, nec alteri alter debet debitum ſubtrahere. Quarto arg. de publicè honeſtatis iuſtitia, quia cognatio carnalis, aut ſpiritualis non impediunt, vt argutum eſt, ergo, nec iſta. Contra eſt Magiſter.
4. di. 40. 41. 42.
Primo notandum quòd conſanguineitas eſt vinculum, vel proximitas perſonarum ab eadem perſona carnali propagatione deſcendentium, & illas perſonas propagãtes. Vnde ſi quis formetur de digito ſortis, non eſſet ei conſanguineus in aliquo gradu. Linea autem conſanguineorum dicitur ordinata collectio perſonarum conſanguinitate coniunctarum. Et diuiditur in aſcendẽtem, & deſcendentem, & tranſuerſalem. Linea deſcendens eſt à primo propagante ad propagatos. Sed linea aſcendens eſt econuerſo. Linea vero tranſuerſalis eſt inter perſonas ab eadem deſcendentes quarum neutra ab alia deſcẽdit, vt fratris ad fratrem. Gradus autem conſanguinitatis eſt determinata propinquitas perſonæ ad perſonam ſecundum conſanguineitatem, & inuenitur propriè in linea aſcedente, & deſcendente: minus autem propriè in linea tranſuerſali. Vbi ſunt ſecundum Scotum notandæ tres regulæ. Prima eſt. In linea recta tot ſunt gradus quot ſunt

perſonæ vna minus: patet, quia tot ſunt gradus, quot propagationes, ſunt autem perſonæ, vna plures, quàm propagationes, quia toti collectioni præſupponitur aliqua ibi non propagata. Secunda regula. In linea tranſuerſali cõputantur gradus ſecundum magis remotum à ſtipite, patet extra de conſang. & affin. Et ratio eſt, quia perſonæ in linea tranſuerſali non habent propinquitatem inter ſe, niſi quia in ſtipite, vel ad ſtipitem, & ideo non poſſunt ſibi propinquius coniungi, quàm remotior earum coniungantur ſtipiti. Vnde ſecundum computationem canonicam, licet alia ſit computatio legalis duo fratres attinẽt ſibi in primo gradu ſecundum lineam trãſuerſalem, ſicut & ſtipiti ſecundum rectam, & filius fratris attinet alteri fratri, ſcilicet patruo ſuo in ſecundo gradu. Tertia regula eſt, quod efficacior eſt gradus in linea aſcendente, vel deſcendente, quàm in tranſuerſali. Et ratio eſt, quia plus coniungitur proles parenti, quàm proles proli: ideo magis eſt contra legem naturæ in primo gradu coniungi in linea recta, quàm in tranſuerſali. Contra matrimonium enim ſemper fuit illa coniunctio, & magis filij ad matrẽ, quàm patris ad filiam, quia magis eſt irreuerentia. Vnde 8. de animalibus dicit Ariſtote. de equo, qui velatus cognouerat matrem ſuam, quòd poſtea diſcoopertis oculis, hoc videns ſe præcipitauit. Secundo notandum, quòd affinitas eſt propinquitas perſonarum ex carnali copula contracta cum perſona alterius conſanguinea. Ita quòd perſona alicui copulata carnaliter, ſiue matrimonialiter, ſiue non efficitur affinis illi perſonæ, quæ eſt conſanguinea perſonæ, cui eſt carnaliter copulata, & econuerſo. Nec ſufficit ad affinitatem contrahendam cum conſanguineis mulieris, quòd ipſa ſit vxor, nec etiã requiritur, ſed neceſſario requiritur, & ſufficit, quòd carnaliter cognoſcatur. In affinitate autem poſſunt diſtingui lineæ aſcendens, & deſcendens, & tranſuerſalis ſuo modo, ſicut in conſanguinitate, & ibidem diſtingui gradus. In quoto enim gradu conſanguinitatis diſtat aliquis ab alio: puta Petrus à Martino: toto gradu affinitatis diſtat ab eodem Martino, illa, quæ eſt carnaliter cognita à Petro, & ecõuerſo. Tertio notandum, quod cognatio ſpiritualis eſt quoddam vinculum contractum ex diſpenſatione ſacra-

mentorum baptiſmi, & cōfirmationis. Quomodo autem & inter quas perſonas iſta cognatio ſpiritualis contrahitur: habetur extra de ſponſal. cap. Nedum in 6. lib. Vbi ſic dicitur. Inter baptizatum, & illum, qui ſuſcipit, vel leuat de baptiſmo, ac inter eundem baptizatum, & filios, & filias ſuſcipientis, & vxorem eius ante ſuſceptionem carnaliter cognitam, immo & inter ſuſcipientem, & patrem baptizati & matrem cognationem ſpiritualem contrahi conſtat quæ impedit matrimonium, & dirimit iam contractum. Et eadem quæ de ſuſcipiente dicta ſunt etiam de baptizante ſunt cenſenda. Ex confirmatione quoque ſpiritualis cognatio contrahitur eiſdem modis matrimonium impediens ex dirimens prius contractum. Alias vero perſonas quàm ſupradictas ex baptiſmo vel confirmatione non impediri ad matrimonium contrahendum aut dirimi poſt contractum decernimus. Ex dictis haberi poteſt quòd tres ſunt cognationes ſpirituales in ſpecie vna quæ dicitur paternitas vel maternitas ſpiritualis, & eſt patris vel matris ſpiritualis ad filium vel filiam ſpiritualē. Secunda dicitur compaternitas vel cōmaternitas: & iſta eſt inter patrem ſpiritualem vel matrem alicuius, & patrē vel matrem carnalem eiuſdem. Tertia dicitur ſpiritualis fraternitas vel ſororitas, & eſt inter filium vel filiam ſpiritualem alicuius, & inter filium vel filiam carnalem eiuſdem. Quarto notandum quòd publicè honeſtatis iuſtitia eſt vinculum perſonarum ex ſponſalibus vel matrimonio rato nondum conſummato cum perſonis conſanguineis earundem contractum. Et breuiter nō differt ab affinitate propriè dicta quæ contrahitur cum conſanguineis viri vel mulieris niſi quia ad affinitatem requiritur inter virū, & vxorem carnalis copula. Ad iuſtitiam vero publicè honeſtatis ſufficiunt ſponſalia vel matrimonium ratum. Et poſſunt ſimiles gradus in ipſa ſicut in affinitate cōputari. Quinto notandum quòd præter prædicta impedimenta eſt aliud quod dicitur impedimētum legalis cognationis quod dicitur vinculum quoddam vel propinquitas contracta inter perſonas ex adoptione alicuius in filium vel filiam. Eſt autem triplex iſta cognatio. Vna quaſi deſcendens inter adoptantem & adoptatum, & filium eius & filium filij & ſic deinceps. ecunda eſt inter filium adoptatum,

tum, & filium naturalem vel filiam. Tertia eſt inter adoptantem,& vxorem adoptati, vel econuerſo: inter adoptatum & vxorem adoptãtis. Et omnes iſtæ cognationes legales impediunt matrimonium contrahendum, & dirimunt iam contractum pro ſemper excepta media, quæ non impedit,nec dirimit, niſi cõtrahatur ſtante adoptione: puta filio manente in poteſtate patris adoptantis,ſed patre mortuo, id eſt, emancipato filio poteſt contrahere cum filia naturali prius adoptantis, ſed in linea deſcendente nunquam poteſt cõtrahi matrimonium inter adoptantem & adoptatum. nec adoptãs poteſt ducere filiam adoptati nec econtra nec etiam adoptans vxorem adoptati. Filius vero illegitimus contrahere poteſt cum filia adoptiua, & ſimiliter filia adoptiua cum filio illegitimo, quia illegitimus non eſt in poteſtate patris, ſicut vult Inno. & Hoſti. extra de cogna. le. cap. vnico. Filij etiam adoptiui ſecundum Bernardum poſſunt inter ſe contrahere. Prædicta autem vera ſunt ſiue cognatio legalis ſit per arrogationem, ſiue per adoptionem. Arrogare autem dicimus illum, qui ſui iuris eſt, & tranſit in poteſtatẽ noſtram auctoritate principis. Adoptio aũt fit per quemlibet magiſtratum, nec trãſit adoptatus in poteſtatem adoptãtis,ſed remanet in poteſtate ſui patris. Et tam adoptati, quàm arrogati dicuntur filij adoptiui. His præmiſſis, ponendæ ſunt quatuor concluſiones. Prima eſt. In omni lege aliqua propinquitas carnalis impedit matrimoniũ: patet, quia etiam in lege naturæ propinquitas in primo gradu lineæ deſcẽdentis, vel aſcendentis: puta patris ad filiam, vel filij ad matrẽ impediuit ex illo verbo Adæ. Relinquet homo patrẽ,& matrem, ſcilicet quãtum ad copulã cõiugalem,quod nõ debet intelligi de proximo, ſed etiã de patre quãtumcunq; remoto: fortè autem poteſt patre multiplicationem generis humani ſi ſtetiſſent in innocẽtia, fuiſſet prohibitio in quibuſdam gradibus vlterioribꝰ. In lege autẽ Moſayca erat prohibitio quãtum ad quoſdã gradus: vt patet Leuitic.18. In lege autem euãgelica non inuenitur à Christo explicita alia prohibitio à prohibitione legis naturæ, nec inuenitur explicitè confirmaſſe prohibitionem factam ſuper hoc in lege Moſayca. Eccleſia vero illegitimauit aliquos gradus vſque ad ſeptimum *Leuiti.* 18.

BBB

gradum incluſiuè, vt ponit Magiſter. Sed ſub Innocentio tertio reſtricta eſt hæc prohibitio vſque ad quartum gradum incluſiuè: vt patet extra de conſang.& affinit.c. Nō debet. Et reuocantur in hoc cap. omnes prohibitiones de matrimonio cōtrahendo in ſecundo, & tertio genere affinitatis, & de ſobole ſuſcepta ex ſecundis nuptiis cognationi viri prioris non copulanda. Secunda concluſio. In quoto gradu conſanguinitatis impeditur matrimonium,& dirimitur: in toto gradu affinitatis,affinitas impedit, & dirimit, patet ex ſtatuto Eccleſiæ, 35. qu.3.c. De propinquis. Eſt autem aduertendum, quòd antiquitus erant tria affinitatis genera, ſicut habetur 35. q.3. c. Cum traducimus. Primum genus affinitatis, quod adhuc manet cauſatur ex carnali commixtione mediante conſanguinitate. Secundum oriebatur ex carnali commixtione mediante affinitate. Tertium vero mediantibus duobus primis generibus. Exemplum: ſi frater tuus contrahat cū Maria, Maria eſt tibi affinis primo genere affinitatis. Si mortuo fratre tuo, contrahat cum Petro, Petrus eſt tibi affinis ſecundo genere. Si tertio (Maria mortua) Petrus contrahat cum Martina, Martina eſt tibi affinis tertio genere. Ita, quòd ſumitur affinitas ſecundum genera,ſed gradus iuxta generationem. Vnde quidam dicit. Mutat nupta genus, ſed genera gradus. Nunc autem ſolum primum genus affinitatis impedit matrimonium, vt dicitur extra de conſang. c. Non debet, vt iam allegatum fuit. Tertia concluſio. Omnis cognatio ſpiritualis impedit matrimonium contrahendum, & dirimit iam contractum quando præcedit matrimonium. Si autem ſequatur matrimonium non dirimit. Primum patet extra de cognatione ſpirituali. c. Veniens. Mandamus quatenus ſi conſtiterit mulierem prædicti viri filium de ſacro fonte leuaſſe antequam eam deſponſauerit vxorem vos inter ipſos diuortium celebretis. Secundum patet in c. præallegato. Ante oppoſitum. Si vir & mulier. Quarta concluſio. Sicut in affinitate ita in iuſtitia publicè honeſtatis impeditur matrimonium contrahendum, & dirimitur iam contractum, & hoc ex inſtitutione Eccleſiæ. Dicunt enim canones æquè abſtinendum eſſe à conſanguineis vxoris, & propriis. Ad primum argumentum dicen-

dum, quòd ante multiplicationem generis humani non impediuerunt gradus cognationis carnalis fratris ad ſororem, quia non erant aliæ mulieres, quàm ſorores, non ſic autem modo. Et ad confirmationem dicendum, quòd illa amicitia eſt alterius rationis à coniugali, & diuerſa in tantum vt perſonæ amantes, alias ratione conſanguineitatis odiunt eas ad actum coniugalem. Ad ſecundum dicendum, quòd affinitas, quæ contrahitur ex matrimonio aliquo non tollit, nec impedit illud, ſed bene aliud matrimonium, cuius non eſt effectus. Et prætterea iſtud non impedit ex natura rei, ſed ex ſtatuto Eccleſiæ. Et ad confirmationem dicendum, quòd affinitas præueniens matrimonium impedit, & dirimit, ſed poſt matrimonium non dirimit, ſed in propoſito impedit actum petendi, nõ tamen actum reddendi, nec etiam aufertur ab vxore eius petendi, quia malum vnius non debet alteri præiudicare. Ad tertium dicendum, quòd ſpiritualis cognatio præueniens matrimonium impedit, ſed ſequens non ſicut bene ſonat auctoritas. Ad illud patet ex dictis. Ex præmiſſis itaque patet, quòd plurima ſunt impedimenta matrimonij, quod eſt magnum ſacramentum ratione ſignificationis, quia videlicet ſignificat coniunctionem ipſius Chriſti & Eccleſiæ triumphantis. Ad quam nos perducat ille, qui ſpirituale quoddam matrimonium celebrauit in vtero virginis humanam naturam ſibi perſonaliter vniẽs, Chriſtus Ieſus benedictus in ſæcula. Amen.

Finis ſexti tractatus.

SEQVITVR SEPTIMVS TRACTATVS.

IAM per Dei gratiam conſummatis ſex primis tractatibus, nunc ſupereſt ſeptimum, & vltimum ingredi. In quo videndum eſt de finali bonorum, & malorum retributione in vltimo iudicio fienda. Diuidendus eſt autem iſte tractatus in tres partes principales.

In prima videndum eſt de quibuſdam iudicium vlti-mum antecedentibus. In ſecunda de ipſo iudicio, & ipſum concomitantibus. Et in tertia de quibuſdam iudicium illud conſequentibus. In prima igitur parte videndum eſt de quibuſdam præcedentibus iudicium. Primo quidem de animarũ ſeparatarum locatione. Secundo de animarum purgandarum ſuffragatione. Et in tertio de ipſarum animarum ſeparatarum cognitione. Et quarto de finali reſurrectione.

Vtrùm animæ ſeparatæ habeant loca determinata?

Scot.4. diſt.45. quæſt.2.

QVÆSTIO PRIMA.

CIRCA primum primo quæritur. Vtrum animæ ſeparatæ habeant receptacula, vel loca determinata? Arguitur quòd non, quia animæ à corporibus exutæ ſunt ſpirituales, ergo non habent eſſe in loco. Secũdo. Animæ indifferenter ſe habent ad omnia loca: non enim plus conueniunt cum aliquibus corporibus, quàm cum aliis, neque aliquid recipiunt à quibuſdam corporalibus
Luc.16. locis, igitur. Contra. Lucæ 16. dicit dominus. Mortuus eſt diues, & ſepultus eſt in inferno. Et Paulus ſecundæ ad
2. Cor.5. Corinthios 5. Si terrena habitatio noſtra diſſoluatur domum habemus in cœlis. Primo notandum, quòd ſicut
4.d.45.q.2. dicit Bonauentura loca animarum ſunt in duplici differentia. Eſt enim locus gloriæ, ſcilicet cœlum. Et quia charitas, quæ meretur gloriam eſt vnius ſpeciei, ideo non ſubdiuiditur iſte locus. Alius autem eſt locus pœnæ, qui dicitur infernus generaliter accipiendo nomen inferni. Eſt autem iſte locus pœnalis dupliciter, ſcilicet ſecundum pœnam damni, & ſecundum pœnã ſenſus. Et vtrunque membrum diuiditur. Illi enim, qui puniuntur pœna damni, aut ſimpliciter, & æternaliter puniuntur. Et ſic locus iſte dicitur lymbus puerorum. Aut ad tempus, &

ſic locus iſtorum eſt ſuperior, qui dicitur ſinus Abrahæ. Similiter illi, qui puniuntur pœna ſenſus, aut puniuntur æternaliter: & ſic iſtorum eſt infernus propriè dictus inferior aliis. Aut ad tempus, & ſic eſt locus purgatorius, qui eſt aliis ſuperior ſecundum legem communem, licet ſecundum ſpecialem diſpenſationem diuerſis diuerſa loca concedantur, vt dicit ipſe Bonauentura. Vel propter eorum celeriorem liberationem vt poſſint aliis indigentiam reuelare, ſicut docet exemplum de Paſcaſio. Vel propter noſtram inſtructionem, vt aliquando recogitemus magnam pœnam poſt hanc vitam infligi peccantibus. Vel propter alicuius ſancti imperationem, ſicut legitur, quòd ſanctus Patricius impetrauit cuidam, quòd puniretur in quodam loco ſub terra, & ex hoc fabuloſè ortum eſt, quòd ibi eſt purgatorium. Secundo notandũ, quòd ſicut dicit Bonauẽtura huiuſmodi receptacula animarum aliquibus dantur ſecundum Dei conſilium, & cauſas ſuperiores, aliquibus vero ſecundum ſententiam, & cauſas inferiores. Hi autem ſecundi mutatione diuinæ ſententiæ poſſunt ad preces ſanctorum quandoque de huiuſmodi locis reuocari, & ſicut mutant ſtatum, ita & locum. Primi vero, qui ſecundum cauſas immutabiles huiuſmodi locis deputati ſunt, non exibunt finaliter.

4.d.20.q.1.

4.d.45.q.2.

Poſſibile eſt tamen eos exire ad tempus, ſed exitus ad tempus, aut eſt ad recipiendum completam remunerationem, & ſic boni, & mali in die iudicij exibunt. Aut ad perficiendam aliquam operationem, & ſic exeunt beati, nunquam tamen damnati. Beati enim poſſunt nos iuuare reuocando, docendo, confortando. Sed damnati ſunt ligati ad omne opus, quod eſt intelligendum de communi lege, quia ſecundum Thomam aliquando ex ſpeciali permiſſione poſſunt etiam damnati apparere viuentibus.

His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Multa ſunt receptacula, ſiue loca animarum ſeparatarum, patet ex dictis. Ad primum argumentum dicendum, quod licet animæ non ſint in loco dimentionaliter: bene tamen potentialiter, & diffinitiuè. Ad ſecundum dicendum, quòd ſpiritus quamuis non ſecundum ſubſtantiam magis conueniat: cum vno loco quam cum alio: puta per participationem eiuſdem qualitatis, bene tamen ſecun-

dum ſitum propter operationes videlicet vel quas exercet in loco, vel quæ exercentur circa ipſum: & iſta conuenientia eſt per quandam proportionalitatem corporalium ad ſpiritualia. Et licet anima ſeparata nihil recipiat à loco corporali per ſe: tamen ex eo, quòd cognoſcit ſe tali loco deputari lætatur vel triſtatur. & ſic locus ſibi cedit in pœnam vel pręmium.

Vtrum in inferno affligantur ſpiritus maligni.

Scot.4. diſt.44 q.2. & 3. Dur.4.d.44.11.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundo quæritur. Vtrum in inferno affligantur ſpiritus maligni, & animæ damnatorum igne corporali?

Confeſ li.12. Arguitur quòd non ſecundum Auguſtinum. Agens eſt præſtantius patiente: corpus autem non eſt præſtantius ſpiritu, ſed econuerſo, igitur. Item Auguſtinus ſuper Geneſim. Non ſunt corporalia, ſed corporalibus ſimilia, quibus animæ in inferno exiſtentes afficiuntur, igitur. *Aug. ſuper Geneſ.* *to.c.9.* Tertio. Primo de generatione dicitur. Corpus non agit niſi per contractum. Non poteſt autem corpus tangere, quia illa ſe tangunt, quorum vltima ſunt ſimul & ſpiritus non habet vltimum. *to.ca.9.* Quarto. Primo de generatione. Agens intēdit ſibi aſſimilare paſſum, ſed corpus non poteſt ſibi aſſimilare ſpiritum, quia tunc ſpiritus eſſet capax alicuius formæ, in qua aſſimilaretur corpori, igitur.

Dialo. lib.4. cap.5. Contra. Dicit Gregorius. Si diabolus & eius angeli, cum ſint incorporei corporeo ſunt igne cruciandi quid mirum ſi animæ antequam recipiant corpora, poſſunt corporea tormenta ſentire. Primo notandum, quòd opinio Thomæ in 4. diſtinct. 44. & Egidij Romani in quolibetis eſt, quòd ignis infernalis affligit ſpiritum pro quanto ſpiritus apprehendit ipſum, vt ſibi diſconuenientem & nociuum. talem enim apprehenſionem in intellectu, ſequitur triſtitia in voluntate. Et ad hoc adducitur auctoritas Gregorij in quarto dyalogorum dicentis, quòd eo ſpiritus patitur, quod videt, & quia cremari ſe recipit cruciatur. Sed contra hoc arguit

Scotus, quia Gregorius vbi ſupra dicit, quòd anima non tantum videndo, ſed etiam experiendo incendium patitur. Item aut illa apprehenſio qua ſpiritus apprehẽdit ignem, vt ſibi nociuum, eſt vera, aut falſa. Si vera oportet ponere modum diſconuenientiæ iſtius, qui non apparet poſſibilis, quia tãquam contrarium realiter corruptiuum nullo modo poteſt eſſe diſconueniens, nec etiam in eſſe pobiecti, vt obiectum, quia obiectum, vt obiectum eſt potentiæ conueniens. Si falſa ſequitur primo, quòd non ab igne, ſed à ſua falſa opinione cruciatur. Secundo ſi illa falſa æſtimatio eſt à Deo: Deus erit immediata cauſa deceptionis. Si autem à ſpiritu creatio non videtur hoc probabile, quia ſecundum Dionyſium in lib. de diuinis nominibus naturalia ſunt in dæmonibus ſplendidiſſima. Alia eſt opinio vẽtrici in quodlibetis, quòd ſpiritui datur quidam habitus ſupernaturalis propter demeritum peccati, & propter illum habitum ſubiicitur corporali agenti, vt poſſit ab eo pati. Sed contra hoc arguit Scotus, quia aut ille habitus eſt forma corporalis, aut ſpiritualis. Si corporis, ita Deus poteſt dare iſtum habitum angelo, vt ſibi inhæreat albedo, ſic quod angelus ſit albus, quia æqualis eſt repugnantia vtrobique ſuſcipientis ad ſuſceptum, ſi ſpiritualis ergo per illum nõ magis paſſum eſt portionatum corpori, vt agenti, quàm prius Alia autem eſt opinio Scoti probabilior prædictis, quæ dicit aliqua per ordinẽ. Primo, quòd ſecundum Augu. xiiij. de ciui. Dolor carnis tantummodo eſt offenſio animæ ex carne, & quædam ab eius paſſione diſſentio. Cum ergo angelici ſpiritus non ſint corporales non poteſt in eis eſſe dolor. Secũdo dicit, quòd ſecundum Augu. triſtitia proprie eſt afflictio ſpiritualis proueniens ex his rebus, quæ nobis nolentibus accidunt, & habet proprie locum in ſpiritibus Vnde quærenda eſt cauſa, vel modus talis triſtitiæ, & afflictionis in ſpiritibus damnatis: Tertio dicit, quòd ipſa cauſatur ab igne ſecundum duas vias. Prima eſt Ignis enim cum ſit corporalis locat ipſum angelum formaliter, quia eſt terminus habitudinis ipſius angeli ad locũ habitudinis inquam, quæ vocatur vbi diffinitiuum: locat igitur formaliter non effectualiter, ſed illudꝗ, quod ponit rem in loco effectiuè locat ipſam effectiuè non autem ipſe locus. Iſta

autem locatio qua dicitur locus formaliter locare angelum, & continere eſt effectiue à Deo ſecundum ſuam iuſticiam detinēte ibi angelum effectiue cōtra ſuam libertatem, ne poſſit inde ſe mouere, & ſic illa locatio eſt ſibi diſplicens, & odit ipſam, & per conſequens ipſum ignem, vt ſic formaliter detinentem ipſum perpetuo ex ordinatione diuinæ iuſtitiæ punientis. Et ſic ignis, vt ſic nolitus, & apprehenſus cauſat triſticiam ſicut obiectum diſplicēs concurrente tamen affectione commodi in angelo, & ſuperbia qua vult vti propria libertate, & qua nunquam vellet Deo in hoc obedire. Vnde licet angelus bonus ibidē perpetuo detineretur à Deo ſuper hoc nō triſtaretur. Cōcurrunt ergo multa ad cauſandum iſtam triſticiam. Primum eſt detentio paſſiua ipſius angeli à Deo, & à loco diuerſimodo tamen. Secundum eſt nolitio, vel odium talis determinationis. Tertium eſt apprehenſio talis detentionis poſitæ in re, vel ponendæ, quæ tamen eſt nolita, & vltimo ſequitur triſticia in voluntate cauſata. Vtitur ergo angelus ab igne, vt ab obiecto inquantum eſt detinens angelum ex ordinatione diuinæ voluntatis, & per conſequens per modum inſtrumenti aliquo modo. Alia eſt via, videlicet quòd ignis in ratione obiecti immutantis, & cōtriſtantis affligit angelum. Intellectus enim angeli determinatur à diuina voluntate ad conſiderandum intenſæ ipſum ignē in ratione obiecti. Secundo apprehēdit iſtam determinationem ad talem conſiderationem. Tertio ex affectione proprij commodi, & ſuperbia ſua odit talem determinationem, & habet nolle intenſum reſpectu eius. Vellet enim libere vti intellectu ſuo ad conſiderandum quæcunque vellet. Quarto illam determinationem cognoſcit, & apprehendit ſibi in eſſe, & in futurum, quam tamen odit. Quinto ex hoc ſequitur triſtitia in volūtate. Hic ergo ignis habet rationem detinentis effectiue, & efficaciter in conſideratione intenſa ipſius diſtrahente ab intellectione aliorum non tamen, vt principale agens ſed inſtrumētale, principale enim agens in hoc eſt Deus. Secundo notandum, quòd licet prædicta opinio videatur multum rationabilis: tamen contra eam arguit Iohannes de Baſſo. Primo contra primum ponendi modum ſic. Vniformis videtur modus quo cruciantur animæ in pur-

gatorio,& ſpiritus maligni in inferno ab igne corporali. Sed planum eſt, quòd non cruciat ignis animas electorũ in purgatorio in ratione obiecti noliti , & oditi præſentati eis contra voluntatem ipſarũ. Nec enim odiunt ignẽ detinentem eas formaliter, nec Deum detinentem eas effectiue, igitur. Item in ſua poteſtate habet malignus ſpiritus ſuum nolle , vel odire , ergo in ſua poteſtate libera eſt non odire, ſed talis ignis non affligit niſi quantum nolitus , ergo in poteſtate dæmonis eſt ab igne non affligi, quod eſt falſum. Si dicas, quòd in ſua poteſtate nõ ſit non odire, quia Deus nõ vult ſibi influere, vt ſuſpendat talem actum nolendi. Contra. Licet ad cauſationem, vel continuationem actus requiratur diuina influentia , & cooperatio, non tamen ad ſuſpẽſionem, vel priuationem actus. Item dæmones non ſemper detinentur ab igne inferni, nec portant illum ignem materialem ſecum , licet punitionem ſuam portent , quæ dicitur aliquo modo, ignis. Contra ſecũdum modum arguit ſicut & primo, & ſecundo argutum eſt contra primum, quia videlicet illa determinatio ad conſiderandum ignem non eſt cauſa triſtitię, niſi inquantum nolita. Eſt ergo opinio ipſius Iohãnis de Baſſo, multum rationabilis , in cuius declaratione multa dicit . Primo quod in ſpiritibus damnatis eſt duplex pœna, ſcilicet damni : ſcilicet carentiæ diuinæ viſionis, quæ nõ dicit aliquid poſitiuũ. Alia eſt pœna ſenſus, quæ eſt triſtitia, & afflictio poſitiua . Et ſicut eorum culpa eſt cauſa demeritoria primæ, ita & ſecundæ. Et ſicut Deus eſt cauſa effectiua, vel quaſi effectiua primæ ſubſtrahendo, vel non largiendo eis beatam viſionem : ita etiam eſt cauſa effectiua, & poſitiua, ſecundæ pœnæ, ſcilicet triſtitiæ attingẽs eam immediate , vt cauſa totalis talis triſtitiæ , quæ eſt paſſio, quędã oppoſita gaudio fruitionis beatæ ſaltẽ, ſecũdum rationem generis, licet non forte, ſecundum rationem ſpeciei. Secundo dicit, quod ignis inferni, nullo modo eſt cauſa effectiua talis triſtitiæ propriè loquendo, nec ſicut inſtrumentum, nec ſicut principale agens. Et hoc rationabile videtur, ſicut dictum eſt, ſupra in ſexto tractatu de ſacramentis reſpectu iuſtificationis , vel ſanctificationis, licet non ſit omnino ſimile de gratia, & triſtitia, quia gratia non educitur de potentia ſubiecti , ſicut triſtitia.

Tertio dicit, quod ignis, ſecundũ modum loquendi communiter dici poteſt cauſa inſtrumentalis talis afflictionis aliquo modo, ſicut ſacramentum eſt cauſa iuſtificationis pro tanto, quia igne adhibito ad detinendum eos, nunc localiter, vel alias perpetuo finito ſtatu viæ ſtatim iſta triſtitia cauſatur à Deo ſicut adhibito ſacramento gratia à Deo infunditur. Quarto dicit, quòd talis afflictio eo ipſo, ꝙ ignis dici poteſt eius cauſa inſtrumentalis modo prædicto dici poteſt ardor, vel incendium, ſicut ſubmerſio diceretur in aqua: vel oppreſſio ſi fieret in terra adhibita aqua, vel terra, non tamen, quòd ſit propriè ardor, vel incendium igneum. Quinto dicit, quòd obiectum talis triſtitiæ eſt in ipſis carentia beatæ viſionis, quàm cognoſcunt eſſe perpetuam, non autem detentio ignis. Talis autem carentia non cauſat in eis illam triſtitiam, nec cauſare poteſt, quia non eſt aliquid poſitiuum, ſed diuina voluntas cauſat: ipſa tamen carentia eſt obiectum terminatiuum illius triſtitiæ, quæ eſt paſſio recepta in voluntate dæmonis intenſa magis, vel minus à Deo affectiuè, ſecũdum exigentiam culpæ maioris, vel minoris. Sexto dicit, quod nec de neceſſitate conſequitur aliquod velle, vel nolle in actu, licet dæmon poſſit habere actũ oditiuum talis carentiæ ex ſua voluntate, nec oportet, quod ſit aliquod nolle præcedens in actu, ſed quod obiectum ſit triſtabile diſconueniens naturę. Non enim oportet hoc niſi quando triſtitia cauſatur à voluntate contriſtari, non autem ſi cauſetur à ſuperiori agente: puta à diuina voluntate. Septimo dicit, quòd vniformiter dici poteſt de triſtitia animarum in purgatorio circa carentiam, beatæ viſionis ad tempus ex de meritis ſuis adhibito illo igne, in quæ detinentur ad tempus. Vltimo dicit, quòd non oportet illum ignem actu præſentari: vel eſſe pręſentem dæmoni, nec oportet, quòd dæmones per illum ignẽ afflicti portent illum ſecum per mundum diſcurrentes, ſed ſufficit, quòd ſint extra ſtatum viæ ad talem ignem deputati. Tertio notandum, ꝙ præter modos dicendi ſupradictos de dæmonibus ponũt aliqui vnũ talem modũ de animabus dãnatis, videlicet, quòd ignis inferni eandẽ afflictionem, quam faceret in anima corpori coniuncta comburendo corpus poteſt immediate cauſare in anima ſeparata, ſine

nouo miraculo ex ordinatione. Alius autē modus ponitur quod anima ſeparata affligitur ab igne pro rāto: quia ſcit, ꝙ ignis ille poſtea affliget corpus ſuum,& ſeipſam conſequentur mediante corpore ſuo & ſuper hoc affligitur vehementer, ſicut anima latronis de proximo ſuſpēdenda,& ſic etiam ſeipſam mediante corpore affligenda. Contra primum modum dicendi arguit Iohānes de Baſſo,quia triſtitia illa eſt multo grauior, quam poſſet ignis cauſare in anima mediante corpore. Item quia dato, ꝙ ignis ille non eſſet præſens, adhuc affligetur ipſa anima ſeparata,ſicut ab igne præſente.Non autem loquendo de afflictione, quam cauſaret in anima mediante corpore. Item ignis non poteſt dici totalis,cauſa afflictionis ſpiritualis,quam pateretur anima coniuncta ad combuſtionē corporis,ſed dolor ſenſibilis,vel aliquod aliud mediū, ꝙ non poteſt inueniri in anima ſeparata. Item vniformiter videtur animæ cruciari ab igne,& dæmones: non ſic autem dæmones cruciantur. igitur. Eodē autem modo argui poteſt contra ſecundum modum dicendi Et prçterea modus ille videtur appropinquare primo modo dicendi de dæmonibus ſuperius improbato,quia videlicet ex ſola apprehēſione cruciatus futuri in corpore anima per ignē crucietur. Dicit igitur Iohannes de Baſſo, quòd omnino vniformis eſt modus quo animæ ſeparatę per ignem cruciatur, ſicut ſupradictum eſt de dæmonibus. Et perſeuerabit illa triſtitia in anima quando iterum conpori vnietur cum dolore ſenſibili corporeo, forte augebitur, ſicut & ſecundum aliquos gloria beatorum corporibus reſumptis. His præmiſſis,ponenda eſt talis concluſio.Tam dæmones, quàm animæ damnatæ cruciantur igne corporeo inferni: patet per Auguſtinum xxj. de ciuitate Dei. Cur non dicamus quamuis miris veris tamen modis ſpiritus incorporeos poſſe pœna corporali ignis affligi. Ad primum argumentum dicendum, quòd agens inquantū huiuſmodi eſt nobilius patiente ſecundum quod huiuſmodi,quia potētia actiua ex ratione ſua, & genere nobilior eſt,quàm paſſiua. Vnde eſt dare potentiam actiuam ſimpliciter nobiliorem quacunque paſſiua, ſcilicet diuinam potentiam.Iſtud tamen non eſt vniuerſaliter verum, quia eadem potentia poteſt eſſe actiua, & paſſiua: ſicut

patet de voluntate. Idem autem non eſt præſtantius ſeipſo. Item ſi obiectum ſenſibile, vel eius fantaſma mouet intellectum poſſibilem, quomodo eſt inuenire in eo nobiliorem potentiam, quàm potentia intellectiua? Aliter poteſt dici, quòd maior eſt vera de agente æquiuoco, & totali, ſeu principali: aliter non. Ad ſecundum dicendum, quòd illud poteſt exponi de his, quibus ſpiritus immediatè afficiũtur, ſcilicet de paſſionibus aliquo modo cauſatis à corporibus: non autem de illis, quibus ipſi ſpiritus afficiũtur mediatè: Illa enim ſunt corporalia, vel quod idem eſt exponatur de afficere formaliter, non effectiuè. Ad tertium dicendum, quòd hæc vniuerſalis eſt vera, oportet omne agens eſſe præſens patienti ſaltem ſecundum virtutem actiuam. Et ex hoc ſequitur, quòd vbi pręſentia proportionata non poteſt haberi niſi per contactum requiritur cõtactus. Sed multo verior poteſt eſſe præſentia ſpiritus ad corpus per coexiſtentiam, quàm ſit iſta per contactum. Aliter poteſt dici, quòd requiritur contactus virtualis non mathematicus. Contactus autem virtualis eſt quòd aliquid in iſto poſſit eſſe terminus virtutis in illo, quod nihil aliud eſt, quàm illud habere virtutem cauſatiuam alicuius in iſto, & iſto modo Deus ſi nunc eſſet circa orbem lunæ: eſſet nihilominus præſens centro terræ: ſicut dictum eſt in primo tractatu. Ad aliud dicẽdum, quòd cauſa æquiuoca, æquiuoce aſſimilat, hoc eſt ſecundum aliquid quod habet in ſe non formaliter, ſed virtualiter: & hoc modo obiectum nolibile habet in ſe triſtitiam, & ſecundum illam aſſimilat. Alio modo poteſt dici, quod illa propoſitio eſt vera de agẽte principali non inſtrumentali. Deus autem eſt hic agens principale, & ſibi aſſimilat paſſum, & intelligit: quia vult afflictionem iſtius, ſicut artifex dicitur aſſimilare ſibi materiam, quia intelligit, & vult formam quam ſibi imprimit.

Vtrum pœna qua puniuntur animæ in purgatorio ſit maxima omnium.

Thom.4.d.20 q.3.

QVÆSTIO TERTIA.

TErtio quæritur. Vtrum pœna qua puniuntur animæ in purgatorio ſit maxima pœnarum temporalium? Arguitur, quòd non, quia illa eſt voluntaria Omnis enim verè pœnitens vult ſoluere emendam ſiue agendo ſiue patiendo. Secundo. Deus retribuit vnicuique ſecundum meritum. & ita reſpondet reatui: ſed cum quis moritur, reatus non intenditur: ergo nec pœna debet intendi: ergo non debet eſſe maior in futuro, quàm in præſenti. Tertio. In purgatorio eſt certitudo de gloria maior quàm in via. Ita enim ſperant exiſtentes in purgatorio, quòd deſperare non poſſunt, ſed certitudo auget conſolationem, & ſpem: ergo minuit dolorem, & timorem. Contra. Dicit Auguſtinus in quodam ſermone: ignis ille durior erit quam quicquid pœnarum in hoc ſeculo: aut videre, aut ſentire, aut cogitare quis poterit. Primo notandum, quòd propter auctoritates ſanctorum oportet nos concedere. vt dicit Bonau. in iiij. diſt. xx. etiam ſi nobis non appareat ratio, quòd pœna purgatorij grauior eſt omni pœna temporali, quam modo ſuſtinet anima carni coniuncta. Vnde dicit Auguſt. quòd excedit omnem pœnam quam vnquam in hac vita paſſus eſt aliquis: ſanè tamen hoc eſt intelligendum, vt generaliter illa pœna ſit maior iſta ſecundum illam regulam Philoſophi. Si optimum in vno genere eſt melius optimo in alio genere: & hoc ſimpliciter alio melius. Similiter ſic eſt intelligendum: non quia minima in illo genere ſit maior maxima in alio genere. Dicit enim beatus Gregor. quibuſdam reuelatum fuiſſe quaſdã animas in vmbra eſſe punitas. Ratio autem acerbitatis illius pœnæ ſumitur ex diuina iuſtitia: quod enim animæ affliguntur in purgatorio: hoc eſt diuinæ iuſtitiæ attribuendum. Deus autem ex iuſtitia ſua non acceptat pœnam ſecundum quod punitiuam tantùm: ſed ſecundum quod plus eſt in ea ratio ordinis recti. In pœna igitur hic voluntariè aſſumpta: non tantùm placet Deo ordo pœnæ ad culpam, ſed ordo, & rectitudo, quæ eſt in voluntate aſſumentis. In pœna verò inflicta placet ordinatio pœnæ ad culpam: pœna autem punitiua in præſenti eſt aſſumpta. Pœna verò morientium eſt inflicta in purgatorio eo pro iam non eſt tempus agendi, ſed recipiendi: ideo diuina iuſtitia eſt magis contenta de modica

pœna in præſenti, quàm de magna in purgatorio & ideo quaſi improportionabiliter maiorẽ exigit, vt ei ſatisfiat. Exemplum poteſt haberi in materialibus debitis. Creditor enim plus acceptat marcham auri, quàm decem marchas argenti. Pœna autem præſens multo precioſior eſt illa pœna purgatorij in conſpectu Dei, quàm ſit aurum argento in conſpectu hominum. Secundo notandum, ꝙ ſicut dicit Bonau. vbi ſuprà. pœna poteſt dici voluntaria tripliciter. Primo modo à voluntate impetrãte, cuiuſmodi eſt pœna pœnitentialis. Secundo modo à voluntate acceptante, cuiuſmodi eſt pœna martyrum, quæ à Deo eis placet, quòd ab ea liberari non vellent. Tertio modo à voluntate tolerante cuiuſmodi eſt pœna, quæ eſt in patientia: ita quòd eius oppoſitum eſt deſiderio Hoc autem modo eſt voluntaria pœna purgatoria: voluntaria enim eam ſuſtinent electi, ſed tamen vehemẽter deſiderant ab ea liberari, & ad patriam peruenire. Tertio notãdum ſecundum eundem Bonauenturam, vbi ſuprà, quòd animæ exiſtentes in purgatorio certitudinem habent mediam inter certitudinem viæ & patriæ. In patria enim eſt certitudo tentionis euacuans expectationem, & timorem. In via verò eſt certitudo expectationis immixta terrori, quia quilibet labi poteſt dum eſt viator. In purgatorio verò eſt medio modo, ſcilicet certitudo expectationis cum euacuatione timoris propter confirmationem liberi arbitrij qua ſcit deinceps ſe peccare nõ poſſe. Illa autem euacuatio timoris de lapſu non eſt per animæ maiorem perfectionem, ſed per ſtatus mutationem. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Pœna purgatoria eſt omnium pœnarum temporalium grauiſſima: patet ex primo notabili. Ad primum argumentum, patet ex ſecundo notabili. Ad ſecundum dicendum, quòd reatus pœnæ melius ſoluitur de modica pœna aſſumpta, quòd de multa inflicta. Ad tertium dicendum ad minorem, quòd vera eſt ceteris paribus: ſed quoniam illa certitudo eſt cum afflictione, & expectationis dilatione: ideo non tam viget ibi conſolatio, quàm afflictio. attamen nec in ira ſua continet miſericordias ſuas Deus, ſed cùm iratus eſt miſericordiæ ſuæ rememoratur, & vehementer afflictos aliqua ſpei certitudine refocillat.

PORTIO SECVNDA.

Vtrum ſuffragia viuorum proſint defunctis.

Thom. 4.d.45.q.1. Durand. 4 d.45.q.1.

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca ſecundum ſuperius propoſitum in hac prima parte, quod eſt de ſuffragiis defunctorum. Primo quæritur. Vtrum ſuffragia viuorum proſint defunctis? Arguitur, quòd non, quia certum eſt, quòd non proſunt exiſtentibus in paradiſo, quia non indigent, nec exiſtentibus in inferno, quia ibi nulla eſt redemptio. Nec videtur, quòd aliqui defuncti de numero electorũ poſt mortem ſint in aliqua pœna, quia dicitur Apoc.xiiij. Amodo *Apoc.14.* iam dicit ſpiritus, vt requieſcat à laboribus ſuis: igitur. Secundo. Illi, qui non eſt in ſtatu merendi, nec eſſe poteſt nihil prodeſt alienum ſuffragium, patet ſi quis ſit ſtultus irreuocabiliter, ſed tales ſunt mortui: igitur. Si autem dicas, quòd prius meruerunt, vt eis prodeſſent ſuffragia in ſtatu illo. Contra. Quodcunque meruerunt neceſſe eſt eos meruiſſe, & quodcunque neceſſe eſt eos meruiſſe neceſſe eſt remunerari, ergo non ſunt eis ſuffragia neceſſaria. Contra.ij.Machab.xij. Sancta, & ſalubris eſt cogita- *2 Mach.12.* tio pro defunctis exorare. Notandum, quòd ſicut dicit *4.d.25.* Bonauentura, duo ſunt, quæ faciunt valere ſuffragia, ſcilicet dignitas, & neceſſitas. In omni enim opere domini concurrunt miſericordia, & iuſtitia. Iuſtitia autem conſiderat dignitatem, & digni ſunt qui in charitate deceſſerunt, & ab aliis membris eccleſiæ adiuuari meruerũt. Miſericordia verò conſiderat neceſſitatem, & hæc quidem magna eſt in illis, qui ſunt in purgatorio, quia grauiter puniuntur, & ſe iuuare non poſſunt. Et hoc patet quare huiuſmodi ſuffragia non valent comprehenſoribus, quia videlicet non indigent, nec valent reprobis, quia indigni ſunt, nec etiam ita valẽt viatoribus, quia adhuc ſe iuuare poſſunt. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Suffragia viuorum valent pro defunctis in purgatorio exiſtentibus, patet auctoritate, & vſu eccleſiæ, quæ orat pro

defunctis. Sic etiam ordinatum eſt à Deo, vt in corpore myſtico eccleſiæ vnum membrum iuuetur per aliud quẽadmodum in naturali humano corpore: omnes autẽ tam viui, quàm mortui in charitate exiſtentes ſunt membra eiuſdem corporis. Vnde, ſicut orationes ſanctorum mortuorum proſunt viuis, ita etiam orationes viuorum proſunt mortuis indigentibus. Ad primum argumentum dicendum, quòd illud Apoc. intelligitur de laboribus in operando non autem in patiendo. Ad ſecundum dicendum, quòd quamuis non ſint in ſtatu merendi, ſunt tamen in ſtatu ſoluendi: ideo iuuari poſſunt in ſolutione. Status autem ſoluendi non ſemper eſt cum ſtatu merẽdi, ſed illum præſupponit, ſcilicet quia prius meruerit, quòd in tali ſtatu poſſet ſoluere, & iuuari. Et quod obiicitur, quia ſi meruit neceſſe eſt meruiſſe. Dicendum, quòd verum eſt de merito abſoluto: iſtud autem eſt meritum conditionale, quia videlicet meruerunt, quòd ſuffragia ſibi prodeſſent ſi pro eis fierent.

Vtrum ſuffragia malorum proſint animabus exiſtentibus in purgatorio.

D. Thom 4.*d*.45 *q*.3.

QVÆSTIO II.

SEcundo quæritur. Vtrum animabus exiſtentibus in purgatorio proſint ſuffragia facta per malos? Arguitur, quòd non: dicit Gregor. Cum is, qui diſplicet ad intercedendum mittitur irati animus ad deteriora prouocatur. Contra. Sacramenta eccleſiæ æquè bona ſunt quãdo diſpenſantur per bonos, & malos. Notandum, quod aliqui dixerunt, quod generaliter ſuffragia proſunt ſiue à bonis, ſiue à malis fiant. Et ratio huius eſt, quia tam boni, quàm mali faciunt ſecundum intentionem eccleſiæ, & pro eo, qui eſt in charitate, & vbi deficit charitas faciẽtis ſupplet charitas eccleſiæ dictantis, & mortui ſuſcipientis. Sed contra hoc dicit Bonau. Non credo breuiter, quod oratio peccatorum aliquid mereatur apud Deum niſi ſolùm diſpoſitiuè, quia diſponit ad meritum. Diſtinguendum

dum eſt ergo, quia ſuffragia facta, aut ſunt opera ſacramentalia, vt celebratio miſſæ, & tunc proſunt ſiue fiant à bonis, ſiue à malis pro quanto fiunt in perſona Eccleſiæ. Aut ſunt alia opera, & hoc dupliciter. Aut fiunt à pure malis, ſicut ſi quis malus orat aliquem malum, vt ſuffragium faciat aliquod pro mortuo, & tūc non credo, quòd valeant defunctis. Aut fiunt à malis ad imperium alicuius boni puta defuncti, vel amici eius, vel quando fiunt à malis in conſortio alicuius boni, vt quando duo legunt pſalterium vnus exiſtens in charitate, & alter non, & tunc valent ratione charitatis bonorum. His præmiſſis, ponēda eſt talis concluſio. Non proſunt ſuffragia ſecundum quòd ſunt à malis tantùm: ſed tamen proſunt ſi concomitatur charitas alicuius iuſti. Prima pars patet, quia mali inquantum huiuſmodi nullam habent connexionem cum mortuis exiſtentibus in purgatorio: connexio enim membrorum Eccleſiæ fit per charitatem, quæ non eſt in malis. Secunda pars patet, quia ſeruus exiſtens extra charitatem dans eleemoſynam ad imperium domini non impedit valorem eleemoſynæ quantum ad intentionem domini. Malum enim vnius nō videtur impedire bonum alterius. Ad argumentum patet ex dictis.

Vtrum ſuffragia eccleſiæ proſint æqualiter omnibus.

D. *Thom.* 4 *d.* 45. *q.* 4.

QVÆSTIO III.

TErtio quæritur. Vtrum ſuffragia eccleſiæ proſint æqualiter omnibus? Videtur, quòd ſic, quia oblatio Chriſti in cruce æqualiter profuit omnibus ac ſi eſſet facta pro quolibet per ſe, ergo & oblatio ſacrificij in altari pari ratione: igitur. Contra. Deus acceptat opus ſecundum intentionem operantis, ſed intentio facientis eſt, quòd magis proſit ei pro quo facit. Notandum, quod opinio aliquorum fuit, quod ſuffragia eccleſiæ ſiue generaliter, ſiue ſpecialiter facta magis proſint ei, qui magis meruit. Et ponunt exemplum, Si candela accēditur coram diuite, non tantùm præbet ſibi lumen, ſed etiā aliis,

& eis,qui melius vidẽt maius lumen præbet, quod autem eccleſia ſpecialiter facit ſuffragium pro aliquo hoc non eſt,quia măgis illi proſit:ſed quia libentius facit homo pro eo quem ſpecialius diligit. Sed dicit Bonau. hoc non eſſe verum,quia ſuffragia ſunt ad ſoluendum pœnam ſiue reatum:ſed plus eſt ſatisfacere pro debito multorũ, quàm vnius,& facilius ſatisfit pro debito vnius : ergo pluribus indigent ſuffragiis duo quàm vnus tantùm, ergo ſi diuiduntur ſuffragia inter eos, vterque minus habet : nec eſt ſimile de illuminatione. Illuminatio eſt totam ſpeciem, rei viſæ defert ad oculum cuiuſlibet videntis, ſed non ſic eſt in ſolutione:quamuis enim duo creditores æqualiter, & ſimul poſſint videre vnum aureum, non poteſt tamen æqualiter ſimul ſolui ambobus. Diſtinguendum eſt ergo, quia ſuffragia eccleſiæ,aut fiunt in communi,& ſic magis proſunt ei,qui magis meruit,vt ei prodeſſent aliis conditionibus paribus. Aut in ſpeciali, & ſic magis proſunt ei pro quo fiunt, quamuis etiam generaliter proſint omnibus,non quidem ad liberationem ſemper, aut abbreuiationem pœnæ: ſed ad aliquam conſolationem pro quanto,videlicet vnuſquiſque eorum ex eo,quod ſunt in charitate gaudet de bono alterius ratione cuius gaudij fit aliqualis ſuæ pœnæ alleuiatio. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Suffragia eccleſiæ non æqualiter proſunt omnibus,nec tantùm proſunt vni, quãdo fiunt pro multis,ſicut ſi fierent pro ipſo ſolo,patet ex dictis. Ad argumentum dicendum, quòd licet in ſacrificio crucis,& altaris ſit idem:non tamen vtrobique vniformiter operatur, quia in cruce effuſum eſt precium in omnimoda plenitudine,ſed in altari habet determinatũ effectum. Et propter hoc,vt dicit Bonau.prima oblatio non iteratur, ſed ſecunda. Et præterea illa eſt pro omnibus facta, hæc autem ſpecialiter fieri poteſt pro vno.Nec obſtat illud Hieronymi de conſec.diſt.v.non mediocriter.Cùm pro centum defunctorum animabus pſalmus vel miſſa dicitur nihil minus,quàm ſi pro vno quolibet diceretur accipitur. Hieronymus enim, ſicut patet ex adiunctis loquitur quantum ad meritum facientis, non quantum ad vtilitatem eius pro quo fit.

PORTIO III.

Vtrum anima ſeparata poſſit aliquid intelligere.

Scot.4.d.45.q 1.& 2.Thom.1.p.q 89.art.1.

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca tertium ſuperius propoſitum in hac prima parte huius tractatus, videlicet circa cognitionem animæ ſeparatæ. Primo quæritur. Vtrũ anima ſeparata poſſit aliquid intelligere. Arg.quòd non, quia tertio de anima dicitur. Sic ſe habent fantaſmata ad intellectum, ſicut ſenſibilia ad ſenſum: ſed ſenſus non poteſt aliquam ſenſationem habere, niſi moueatur à ſenſibili, ergo nec intellectus niſi moueatur à fantaſmate: igitur. Secundo. Primo de anima dicitur, Intellectus paſſiuus corrumpitur quodam interius corrupto: illud autem interius non poteſt eſſe niſi organum fantaſiæ, quod corrũpitur in morte: igitur. Tertio. Dicitur tertio de anima. Intellectus paſſiuus corrumpitur: intellectus autẽ poſſibilis eſt paſſiuus: igitur. Quarto. Si intellectus ſeparatus poſſit aliquid intelligere, ſequitur, quod poſſit notitiam aliquam à rebus acquirere, quia à cognito gignitur notitia.ix. de Trinit. ſed hoc eſt falſum, quia tunc fruſtrà vniretur corpori propter perfectionẽ propriam acquirendam: igitur. Contra. Auicẽna. anima ſeparata clarius videbit veritatem quàm coniuncta. Et cõcordat cum illo Sapien.ix. Corpus quod corrumpitur, aggrauat animam. Notãdum primo, quod licet anima prius nata ſit informare corpus: quia per ſuã eſſentiam immediatè quàm intelligere quod non ſibi conuenit niſi per potẽtiam, non eſt tamen talis ordo inter informare, & intelligere actualiter, ſicut inter aptitudines ad iſta: actualis enim intellectio non præſupponit actualem informationem. Secundo notandum, quod opinio Tho. eſt, quod anima ſeparata non poteſt acquirere aliqualem nouam notitiam à rebus corporalibꝰ, ſed tantùm à ſuperiori cauſa poteſt accipere notitiam: puta à Deo, vel angelo ſibi influentibus ſpeciem obiecti prius ignoti. Et hoc, ſi probatur, quia ſi poſſet immediatè ha-

Natur. lib. 7
Sap 9.
4.d.50.q.1.

bere notitiam alicuius obiecti materialis prius ignoti fruſtrà vniretur corpori. Item non eſt tranſitus ab extremo in extremum niſi per medium: ſed eſſe ſenſibile, vel ſenſatum rei ſenſibilis,& eſſe intelligibile,vel intellectum ſunt duo extrema quorum medium eſt eſſe imaginatum. Cùm ergo res materialis apud animam ſeparatam non poſſit habere eſſe mediũ,videtur quòd etiam habere non poſſit eſſe extremum,quod eſt eſſe intellectum. Sed cõtra hoc arguit Scot.quia non ſunt plura ponenda ſine neceſſitate,vt patet ex primo Phyſicorum,ſed nulla eſt neceſſitas ponendi tales ſpecies influxas à Deo,vel angelis,quia poſitis actiuo,& paſſiuo ſufficienter approximatis,& non impeditis poteſt ſequi effectus.Et ſi ſit agens naturale ſequitur effectus naturalis,ſed anima ſeparata habẽre lapidem,vel aliud obiectum proportionabiliter ſibi pręſens: concurrũt hæc prædicta,ſcilicet actiuum,& paſſiuum ſufficiẽs reſpectu cognitionis abſtractiuè, ſiue ſpeciei intelligibilis talis obiecti, per quam habetur cognitio abſtractiua:igitur. Minor probatur,quia intellectus agens cum obiecto eſt ſufficiẽs cauſa actiua ſpeciei intelligibilis, nec minus cum obiecto,quàm cũ fantaſmate. Nihil enim eſt in fantaſmate, propter quod ſufficiat cauſare ſpeciem intelligibilem,quod non ſit eminentius in re, cuius eſt fantaſma. Intellectus autem poſſibilis eſt ſufficienter receptiuus: per eandem rationem patet de cognitione intuitiua,quia cauſæ illius ſufficientes ſunt obiectum præſens in actuali exiſtentia,& intellectus agẽs,& poſſibilis.Hæc autem omnia poſſunt concurrere. Ad primum autem argumẽtum opinionis dico,quòd non ſequitur eam fruſtrà vniri corpori:eſto enim quòd propter perfectionem animæ fiat iſta vnio,vt acquirat ſuam perfectionem non ſequitur,quòd fruſtrà vniatur ſi per aliam viam poſſit eam acquirere, ſicut ſi ſanitas poſſit acquiri perfectionem & potionẽ non fruſtrà ſit potio,vel aliter, & magis ad rem. Dicendum,quòd illa vnio non eſt finaliter propter perfectionem corporis, nec ſolum propter perfectionẽ animæ,ſed propter perfectionem totius conſiſtentis ex illis partibus, quæ quidem perfectio totius principaliter intenditur à natura. Ad ſecundum dicendum, quòd poteſt aliquid tranſire intellectualiter ab extremo in extremum

ſine medio: patet intelligendo Romam, & poſtea immediatè intelligendo Pariſium, ſimiliter etiam de tranſitu reali. Nam etiam ſecundum ipſum Thom. angelus moueri poteſt ab extremo in extremum ſine medio: & ita diceretur, quòd res apud intellectum poſſet ſic tranſire ab extremo ad aliud ſine tali medio. Pręterea dicendum, quòd eſſe imaginatum, non eſt medium ſimpliciter neceſſarium, ſed tantùm pro ſtatu præſentis coniunctionis in vita mortali, quia in vita glorioſa erunt homines, ſicut angeli Dei in cœlo, & poterunt intelligere ſine fantaſmate. Tertio notandum, quòd ſpecies intelligibiles quãtumcunque hauriãtur à fantaſmate, vel à ſenſibus, tamen non dependẽt à fantaſmate, niſi in ſuo fieri, nec ipſum neceſſario præexigunt in eſſe, & manere, ideo manent in anima poſt ſeparationem eius à corpore. Et ſicut nõ dependent à fantaſmate in eſſendo, ita nec in repreſentando. talis autem ſpecies facit ſufficientem præſentiam obiecti ad potentiam in ratione intelligibilis abſtractiuè, nec oportet, quòd habita, & conſeruata tali ſpecie conferatur ſibi vna alia reſpectu eiuſdem obiecti à ſuperiori intelligentia quacunque. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres cõcluſiones. Prima eſt. Anima ſeparata poteſt habere memoriam perfectam, quia poteſt habere obiectum ſufficienter approximatum, vel in propria reali exiſtentia, vel in ſua ſpecie, quia ſpecies intelligibilis eſt aliquid permanens in ſubiecto incorruptibili non dependens à corpore, vel fantaſmate, niſi in ſuo fieri. Secunda concluſio. Anima ſeparata poteſt acquirere naturaliter notitiam, tam intuitiuam, quàm abſtractiuã alicuius obiecti prius ignoti, patet ſatis ex ſecundo notabili. Tertia concluſio. Anima ſeparata poteſt intelligere quidditates habitualiter ſibi prius notas loquendo de intellectione abſtractiua, & poteſt etiam naturaliter cognoſcere intuitiuè huiuſmodi quidditates ſibi prius notas, ſi actualiter exiſtant in re, & ſibi ſufficienter approximentur, vel præſententur in ſuis indiuiduis, vel ſuppoſitis. Prima pars patet ex tertio notabili. Et ſecunda patet ex ſecundo, ſicut & ſecunda pars præcedentis concluſionis. Ad primum argumentum dicendum, quòd illa ſimilitudo debet intelligi quo ad acquiſitionem intellectionis, & hoc per ſe, & primo, & tan-

tummodo pro ſtatu præſentis coniunctionis: non autem debet intelligi quantum ad vſum notitiæ prius acquiſitę, neque etiam quantum ad acquiſitionem intellectionis pro alio ſtatu. Ad ſecundum dicendum, quòd intellectus corrumpitur, id eſt impeditur quantum ad operationem quodam inferiori corrupto, quia ſine operatione fantaſiæ non poteſt in operationē ſuam. Nec ex hoc ſequitur, quòd intellectus ſit in ſe corruptibilis, neque quod illud aliud neceſſario requiratur ad actū eius, niſi tantummodo ſecundum ordinem potentiarum in operando pro ſtatu iſto. Ad tertium dicendum, quòd intellectus paſſiuus non dicitur ibi intellectus poſſibilis, ſed aliqua virtus ſenſitiua, quam aliqui vocāt cognoſcitiuam: & verum eſt, quòd omnis potentia ſenſitiua corrumpitur. Ad quartum patet ex ſecundo notabili. Ad quintum dicendum, quòd intelligere non eſt operatio totius hominis, vt ſubiecti per ſe primi eo modo, quo ſentire eſt operatio totius coniuncti ex potentia, & organo, quia intelligere eſt operatio, in qua non communicat corpus in ratione ſubiecti. Cùm autem dicitur intelligere eſt operatio totius hominis, hoc eſt ſicut ſuppoſiti, vel totius vltimo denominati per talem operationem.

Vtrum anima ſeparata recordetur præteritorum, quæ nouit coniuncta?

Scot.4.d.45.q.3.

QVÆSTIO II.

SEcundo quæritur. Vtrum anima ſeparata poſſit recordari præteritorum, quæ ipſa nouit coniuncta? Arguitur, ꝙ non, quia in anima ſeparata non eſt memoria: memoria enim ſolùm pertinet ad partem ſenſitiuam, ſicut videtur dicere Ariſtoteles in lib. de memoria, & reminiſcentia. Secundo. Memoria eſt præteriti, vt præteritum eſt, ſed potentia intellectiua, non eſt præteriti, vt præteritum eſt, quia tale non eſt, niſi ſingulare: obiectum autem intellectus eſt vniuerſale: vt habetur tertio de anima, quod quidem vniuerſale abſtrahit ab omni

tempore. Tertio. Quia tunc beati, qui aliquando peccauerunt poſſent recordari ſuorum peccatorum: aut ergo recordarentur complacendo, & ſic eſſent mali: aut dolendo,& ſic eſſent miſeri. Contra. Lucæ 16. Ait Abraham ad diuitem. Recordare, quia recepiſti bona, &c. Et Auguſtinus dicit, quòd mortui habent memoriam noſtri. *Luc.16.*

Primo notandum, quòd actus recordandi, vel memorãdi habet duo obiecta. Vnum reſpicit per ſe, & immediatè, & ille eſt aliquis actus præteritus recordantis, & per ſe præteritus reſpectu recordationis,quia de actu præſente, ſecundum quòd huiuſmodi non eſt recordatio, & debet eſſe talis actus ipſius recordãtis, quia de actu alterius non recordatur quis, niſi pro quanto habuit actum aliquem circa ipſum, cuius immediatè recordatur. Aliud vero obiectum eſt mediatum, ſuper quod videlicet cadit recordatio mediante obiecto primo. Ex quibus patet, quòd licet de præterito ſit recordatio, nõ tamen de quolibet præterito, ſicut de obiecto immediato. Licet enim intelligam me natum fuiſſe, vel mundum creatum fuiſſe, non tamen recordor iſtorum, nec ſicut de obiecto immediato, nec ſicut de mediato. Non enim recordor aliquem actum,quem habuerim circa meum naſci,vel circa creationem mundi quando ponebantur in effectu. Ex his ſequitur, quòd actus recordandi in nobis eſt nouus,& poſt tempus. Et hoc etiam dicit Philoſophus in libro de memoria, quòd poſt tempus omnis memoria fit. Patet etiam, quòd potentia, cuius eſt actus recordãdi percipit, & diſcernit tempus præteritum à præſenti. Secundo notandum, quòd obiectum immediatum actus recordandi, non eſt realiter præſens per ſe loquendo, quia præteritũ eſt, ſed tamen oportet, quòd actus ille ſit præſens in ſua ſpecie,& tunc ſequitur, quòd potentia recordatiua eſt cõſeruatiua ſpeciei, & illam ſpeciem neceſſe eſt imprimi ab obiecto: puta ab actu quando eſt in re, quia imprimi nõ poteſt ab eo quando tranſiit, quod enim non eſt, non poteſt eſſe cauſa. Ex dictis patet,quòd qui non poteſt recordari de actu proprio ſupra dicto,non poteſt recordari de aliquo obiecto. Patet etiam, quòd non poſſit ſpecies actus humani præteriti imprimi, niſi in potentia, cuius eſt obiectum talis actus, quia ad eandem potẽtiam

pertinet obiectum, & ſpecies eius, oportet ergo, quòd actus ille præteritus ſit obiectum potentiæ recordatiuæ, ſicut & in ipſa imprimitur ſpecies eiuſdem actus. Tertio notandum, quòd circa prædicta moueri poteſt vnum dubium. An videlicet potentia recordatiua cognoſcat illum actum, cuius videlicet ſpecies ſibi imprimitur quādo eſt. Et videtur, quòd non, quia dum eſt, non eſt præteritus. Recordatiua autem potētia non eſt, niſi præteriti. Contra videtur, quòd immò, quia aliæ potentiæ percipiunt actualiter ſua obiecta, quando eis imprimuntur ſpecies eorum, ergo & iſta, ſed tunc imprimitur ſpecies actus, quando eſt actus præſens, igitur. Item ſi non cognoſcit ipſum dum eſt, quomodo recordabitur ipſius poſtquàm præterijt. Poteſt dici, quòd potentia recordatiua cognoſcit ipſum actum dum eſt, ſed non per actum recordādi, ſed per alium actum, qui poteſt eſſe reſpectu præſentis nondum præteriti. Videtur enim multum probabile, quòd cuicunque potentiæ non repugnat cognoſcere aliquod obiectum, quando non eſt ſibi, etiam non repugnat illud cognoſcere quando eſt, licet non econuerſo. Et ſi obiiciatur contra prædicta, quia ex prædictis ſequitur, quòd memoria, aut actus recordandi non eſt in parte ſenſitiua. Tum, quia ſenſitiua non cognoſcit, nec diſcernit tempus, & præcipuè præteritum, quia nō eſt. Tum, quia ſi in parte ſenſitiua eſſet recordatio cuiuſlibet actus potentiæ ſenſitiuæ, cuiuſlibet poſſet eſſe recordatio ſenſitiua, quod falſum eſt, quia aliquis actus ſupremæ potētiæ non poteſt eſſe recordatio. Patet, quia actus ille non poteſt eſſe cognitus ab aliqua potentia ſenſitiua, quia nō ab aliqua inferiori, nec à ſeipſa, quia non eſt reflexiua ſupra ſeipſam, ſicut nec aliqua ſenſitiua, vt videtur. Et tamē oportet potentiam recordatiuam eſſe cognitiuam actus, de quo recordatur. Ad primum dici poteſt, quòd Ariſtoteles in libro de memoria concedit potētiam ſenſitiuam, vel organicam apprehendere tempus quomodocunque ſit hoc. Et dicit, quòd ſenſitiuo, quo percipimus magnitudinem percipimus tempus. Nec obſtat, quòd tempus eſt ſucceſſiuum, quia motus etiam, qui eſt ſucceſſiuus, eſt per ſe ſenſibilis. Et cum dicit, quòd tempus præteritum non eſt, ergo non ſentitur. Dicendum, quòd non ſenti-

tur in ſe, ſed in ſua ſpecie, vel in ſpecie alicuius, quod fuit ſub ipſo, vel per ipſum præſens, ſeu priuationem præſentis, ſicut aliquo modo ſentitur lumen non eſſe in medio, & ibi tenebras eſſe, vt dicitur 2. de anima. Ad ſecundum dici poteſt, quòd vel recordatio ſenſitiua non eſt cuiuſlibet actus cuiuſcunque potentiæ ſenſitiuæ, quia non eſt reſpectu actus ſenſitiui ſuperioris, ſed conuenit ſenſitiuè ſuperiori reſpectu actus ſenſitiuę inferioris, vel ſi ſit recordatio ſenſitiua actus cuiuſlibet ſenſitiuæ, tunc ſenſitiua ſuperior aliquo modo reflectitur ſuper actum ſuum, & recordatur ipſius. His præmiſſis, ponendę ſunt duæ concluſiones. Prima eſt. Memoria propriè eſt in parte intellectiua, & verius, quàm in parte ſenſitiua: patet, quia ad partem intellectiuam pertinet aliquis actus habens omnes conditiones prædictas actus recordatiui, & in ſe, & quantum ad obiectum. Patet de actu, quo aliquis intelligit ſe aliquando demonſtraſſe, vel ſciuiſſe demonſtratiuè, quod triangulus habet tres, &c. Vel quod homo peccauerit contra legem Dei, quod pertinet ad ſolum intellectum, ſed ad quam partem pertinet actus recordatiuus, vel memoratiuus ad eandem pertinet potentia, igitur. *De anima libro 2.*

Secunda concluſio. Anima ſeparata poteſt recordari, ſiue memorari quorumlibet actuum præteritorum, quorum manent ſpecies apud ipſam: patet, quia ad partem intellectiuam pertinet memoria, quæ non videtur differre ab intellectu poſſibili, ergo ſicut poteſt anima intelligere quidditates prius habitualiter notas, ita & recordari actuum præteritorum. Item ſi animæ ſeparatæ non haberent memoriam peccatorum cõmiſſorum in vita mortali, non haberent materiam gratias referendi Deo de miſericordia. Et eſt argumentum Gregorij ſe fundantis ſuper illud Pſalmo. Miſericordias domini in æternum cantabo. Quomodo in æternum miſericordiam cantat, qui miſeriæ non meminit? Ad primum argumentum concedendum eſt in homine eſſe memoriã ſenſitiuam, ſed ex hoc non ſequitur, quòd nulla ſit memoria intellectiua, non enim negari debet ſuperiori cognitiuæ, quod perfectionis eſt in inferiori. Ad ſecundum dicendum, quòd potẽtia intellectiua magis poteſt eſſe præteriti, vt præteritum eſt, quàm ſenſitiua quomodocunque intellectus cognoſ-

cat ſingulare. Magis enim diſtinguit intentionem præteriti, ſiue præteritionem à futuritione, & præſentialitatē quàm ſenſus. Nec ſolum intelligit intellectus vniuerſale, ſed particulare. Vnde dici poteſt, quòd illa auctoritas: obiectum intellectus eſt vniuerſale, loquitur de intellectu, vt habet intellectionem ſcientificam, qualis eſt ſola abſtractiua. Ad tertium dicendum, quòd beati recordātur peccatorum ſuorum, nec tamen hoc eſt eis ad dolorem, ſed ad gaudium de liberatione ab ipſis, & à pœnis correſpondentibus, & ad collaudationem diuinæ miſericordiæ liberantis. Et præterea dicendum, quòd recordando de peccatis, nolitionem habent, & diſplicentiam, ſed tamen illam diſplicentiam non ſequitur aliqua triſtitia, Deo ſic prouidente, & illam triſtitiam ſuſpendente, vel non influente ad ipſam, quæ tamen nata eſſet ſequi naturaliter. Et ſi dicas, ſi peccata diſplicent beatis, ergo vellent ea non fuiſſe, & per conſequens non ſunt beati, quia non habent quicquid volunt. Dicendum eſt, quòd beatus habet quicquid vult de præſentibus, & futuris, & non de præteritis, & ita vult peccata ſua non eſſe, vel non fore.

Vtrum animæ ſeparatæ cognoſcant orationes noſtras.

Scot. 4. diſt. 45. q. 4. Durand. 4. diſt. 46 queſt. 4. Thom 1. p. q 89. artic. 8.

Tertio quæritur. Vtrum animæ ſeparatæ cognoſcant orationes noſtras, quas facimus ꝓ ipſis, vel ad ipſas, arguitur quòd non, quia dicitur Eſaiæ 63. Abraham neſciuit vos, & Iſrael ignorauit vos. Secundo. Solus Deus nouit ſecreta cordium: oratio autem mentalis, quæ maximè eſt accepta Deo eſt huiuſmodi, igitur. Tertio. Non oportet eos noſcere, niſi ad hoc, vt orent pro nobis, ſed conſequens eſt inconueniens. Tum primo, quia non ſunt in ſtatu meriti. Tum ſecundo, quia ſanctus orans pro alio viatore, aut cognoſcit Deum velle conferre, quod orat, aut nolle. Si velle, fruſtra orat, quia dato, quòd non oret adhuc Deus conferret. Si nolle, fruſtra orat, quia non fiet. Cōtra, quia alioquin fruſtra funderet Eccleſia orationem

Eſaia. 63.

ad ſanctos. Et in oppoſitum: eſt vnus error, quem tangit Hieronymus in epiſtola ad Vigilantium. Primo notandum ſecundum Scot. anima ſeparata: poteſt acquirere notitiam tam abſtractiuam quàm intuitiuam non ſolum ſenſibilium ſicut poteſt coniuncta ſed etiam quorumcunque intelligibilium proportionatorum ſibi proportionaliter præſentium. Proportionatum eſt autem ſibi quodcunque intelligibile creatum. Ex quo ſequitur, quòd poteſt cognoſcere orationem ſiue vocalem ſiue mentalem. Nec valet dicere quòd intellectus actum ſuum proprium habet occultum cuicunque creaturæ: & ſimiliter actum voluntatis. hæc enim ſunt intima creaturæ intellectuali, & per conſequens nihil poteſt iſta noſcere niſi quod eſt intimum rationali creaturæ. talis autem eſt ſolus Deus qui illabitur. Hoc non concludit, quia manifeſtum eſt quòd omnem actum voluntatis meæ poteſt intellectus meus cognoſcere: ſed intellectus alius perfectior creatus poteſt in illud obiectum, in quod poteſt intellectus meus ſi non impediat determinatio, ad alia intelligibilia aut defectus proportionatæ præſentiæ. Intellectus autem ſeparatus æquè perfectus eſt vt coniunctus vel perfectior, & non determinatur ex aliquo ordine ad non cognoſcēdum operationem alterius intellectus vel voluntatis. Nec præſentia requiſita neceſſario deficit: quia illa poteſt eſſe ſine illapſu: alioquin angelus nullam poſſet habere præſentiam debitam reſpectu alterius à ſe, cū nulli illabatur: quia hoc repugnat creaturæ. Nec valet dicere quòd talis operatio eſt intima quia eſſentia ſua eſt ſibi intimior quā operatio. Et tamē alius intellectus ſeparatus poteſt iſtam eſſentiam intelligere. Secundo notandum quod ſicut dicit Scotus vbi ſupra, non eſt neceſſe ex ratione beatitudinis, quòd beatus videat orationes noſtras neque regulariter ſiue vniuerſaliter: neque in verbo quia non eſt aliquid quaſi neceſſaria ſequela beatitudinis neque quòd reueletur ſibi, quia nec talis reuelatio neceſſario ſequitūr beatitudinē. Beatitudo enim intellectus in obiectis creatis non tranſcendit quidditates: tamen quia congruum eſt beatum eſſe coadiutorem Dei in procurando ſalutem electi eo modo quo poteſt hoc ſibi competere. Et ad illud requiritūr ſibi reuelari orationes noſtras quæ ſibi

4. diſt. 45. qu. 4.

ſpecialiter offeruntur: quia illę ſpecialiter innituntur meritis eius tanquam mediatoris perducentis ad ſalutem. ideo probabile eſt quod Deus ſanctis reuelat orationes eis vel Deo in nomine eorum oblatas. His præmiſſis ponendæ ſunt quinque concluſiones. Prima eſt. Animæ dānatæ non cognoſcunt orationes quæ fiunt pro ipſis vel ad ipſos & hoc propter improportionem diſtantiæ, niſi forte cognoſcant abſtractiue miniſterio dæmonum, vel aliorum ad ipſos deſcendentium ſiue etiam per diuinam reuelationem ad aggrauationem triſtitiæ eorum. Secunda concluſio. Anima damnata naturaliter cognoſcere poteſt orationes quæ fiunt pro ipſa vel ad ipſam, quando videlicet præſumitur, quod eſt in purgatorio, vel in paradiſo. patet ſatis ex primo notabili. Tertia concluſio. Animę exiſtentes in purgatorio licet naturaliter ex ſeipſis non cognoſcāt de facto orationes, quæ fiunt pro ipſis, tamen rationabile eſt dicere, quòd de facto cognoſcunt, vel per diuinam reuelationem, vel per miniſterium bonorū angelorum, vel etiam aliorum ad ipſas deſcendentium. Ratio primæ partis eſt propter nimiam diſtantiam, ideo non cognoſcunt intuitiue, nec per conſequens abſtractiuè, quia in anima ſeparata intuitiua præcedit acquiſitionem principij abſtractiue, puta ſpeciei. Secunda autem pars, ſic probatur, quia cum ſint membra Chriſti per charitatem iam confirmatam, veriſimile eſt, quòd Deus velit eas habere notitiam eorum, quæ ſpectant ad ſuam liberationem, Quarta concluſio. Animæ beatæ non cognoſcunt naturaliter orationes, quæ diriguntur ad eas, licet poſſent naturaliter cognoſcere, patet ſicut de aliis. Quinta concluſio. Animæ beatę de facto cognoſcunt talia ſiuę in verbo regulariter, ſiue per reuelationem ſpecialem, patet ex ſecundo notabili. Ad primum argumentum dicendum, quòd Abraham nouit eis notitia intuitiua, quia nimis diſtabāt. Et prætere Abraham non erat tunc beatus. Vnde tunc non habuit viſionem in qua fiant huiuſmodi reuelationes. Ad ſecundum dicēdum primo, quod Deus nouit vniuerſaliter cogitationes hominum, & ex propria perfectione, quod non angelus etiam ſuperior. Secundo nouit, vt iudex vniuerſalis, non ſic angelus. Hæc duo dicta ſunt Scoti. Tertium autem additur à quibuſ-

dam, videlicet quòd nouit antequam fiant. Ad tertium dicendum, quòd oratio noſtra nunc duplicem habet effectum. Vnum, quia meritoria nobis. Alium, quia meritoria eſt illi pro quo fit. Primo modo beati non faciunt orationem, ſed bene ſecundo modo, vt dicit Scotus. Nec eſt inconueniens aliquem qui iam eſt in termino quo ad ſe per orationem ſuam mereri alteri. Et quando dicitur. Aut beatus cognoſcit Deum velle, &c. Poteſt dici, quòd cognoſcit Deum velle, nec tamen fruſtra orat, quia ſicut Deus vult iſtum ſaluare, vel exaudire, ita vult per determinata media, vt pote per orationem talis beati. Si autem reuelaretur Petro determinate, quòd Deus nolet iſtam orationem exaudire, Petrus non eſſet ibi mediator in orãdo. Si vero non ſibi reuelatur, nec quod velit, nec quod nolit Petrus orat expectans, vt orationem ſuam cõſequatur determinata reuelatio exauditionis, vel ſaltem determinatus effectus quantum ad petentem.

PORTIO QVARTA.

Vtrum reſurrectio generalis ſit futura.

Scot. 4. d. 43. q. 1. & 2. Duran. 4 d. 43. q. 1.

QVÆSTIO PRIMA.

CIRCA quartum ſuperius propoſitum in prima parte huius tractatus, videlicet circa reſurrectionem generalem. Primo quæritur. Vtrum reſurrectio generalis omnium hominum ſit futura. Arguitur, quòd non Eccleſiaſt. iij. Vnus eſt interitus hominum, & iumentorũ, *Eccle.3.* ſed iumẽta non reſurgunt. igitur. Secundo. Iob. xiiij. Homo cum dormierit non reſurget donec atteratur cœlum *Iob.14.* non euigilabit, ſed cœlum nunquam atteratur cum ſit incorruptibile. igitur. Tertio. Dicit philoſophus ij. de generatione. Quæ corrumpuntur ſecundum ſubſtantiam non redeunt eadem numero, ſed ſpeciei. Quarto. Totum requirit vnionem partium, ergo idem totum eandẽ vnionem, ſed non redibit eadem vnio numero, quia interru-

pta eſt. Interruptum autem non redit idem, quia ſi redit iteratio eſt, ſed iteratio repugnat identitati, quia iteratio ponit numerum:identitas auem priuat. igitur. Quinto Qua ratione homo poſſet idem numero reparari eadem ratione, & quodlibet aliud, vt videtur, ſed motus, vel mutatio non poteſt reparari. igitur. Probatio minoris, quia qua ratione poſſet motus reparari eadem ratione poſſet conſeruari per totum tempus & ſic non eſſet eſſentialiter ſucceſſiuus, ſed permanens. Contra. Iob.xix. Scio, quia in nouiſſimo die de terra ſurrecturus ſum. Et i. ad Corinth.xv. Omnes reſurgemus. Primo notandum, quòd ſecundum Dan. in.iiij. Reſurrectio eſt eiuſdem numero iterata ſurrectio. Notanter dicit eiuſdem numero, quia niſi ſic non eſſet reſurrectio. Dicit autem iterata reſurrectio, vel productio paſſiua rei nõ poteſt dici reſurrectio. Hoc præmiſſo dicunt omnes catholici, quòd reſurrectio alicuius entis, puta hominis eſt poſſibilis virtute diuina. Ad hoc enim ponendum coguntur ex fide, & ſcriptura. Sed de modo poſſibilitatis eſt opinio Tho. in iiij. quod in homine tantum eſt vna forma, quæ habet idem eſſe numero, quòd totum coniunctum alias forma viueretur materie per accidens, quia illa, quæ habent eſſe diſtincta ſi vniuntur faciunt vnum per accidens. In anima ergo ſeparata manet eſſet coniuncti, & per conſequens non eſt difficile videre, quo redit idem numero. Sed ſi poneretur in homine alia forma, quæ corrumperetur difficile eſſet, quia impoſſibile eſt corruptum idem numero reparari. Contra iſtam opinionem ex fundamentis doctoris ſubtilis arguitur tripliciter. Primo, quia iſta opinio negat reſurrectionem. Eſt enim reſurrectio eius, quod cecidit ſurrectio. Illud ergo proprie reſurgit, quòd perdit eſſe, quod ergo non perdit eſſe, quod redeat, non reſurget. Secundo, quia ſequeretur, quòd nec idem ſanguis, nec idem capillus poſſent redire, quia conſtat, quòd corrumpuntur. Tertio, quia corruptio eſt deperditio alicuius ſubſtantiæ ex.v phyſico. ſe eadem ſubſtantia corrupta redit alias non eſſet reſurrectio, ergo idem corruptum idem numero reparari poteſt: alias non poſſet idem numero reparari corruptum brutum, cuius anima moriendo corrumpitur, cõſequens eſt falſum. Legimus enim plures ſanctos brut

Iob.19.

1.Corinth.15.

d.43.

t.c.58.

eadem viuificaſſe. Non enim potes dicere tantum quem ſuſcitauit beatus Silueſter non fuiſſe eundem. Non valet autem motiuum huius opinionis, quia & ſi cōcederetur, quòd in homine non eſt niſi vnica forma, ſcilicet anima rationalis, tamen non eſt verum, quòd eſſe formæ ſit eſſe totius, quia ad eſſe totius per ſe terminatur generatio realis, & non ad eſſe formæ. Et cum dicis ſi forma habet aliud eſſe à coniuncto non facit vnum per ſe cum materia. Dicendum, quòd immo eo, quòd eſſe formę eſt actuale ſiue actuans, & eſſe materiæ potentiale ſiue actuabile, & compoſitum, neque eſt hoc neque illud, ſed cauſarum cauſalitate intrinſeca iſtorum. ex. vij. & viij. Methaphyſice, ideo iſta duo faciunt vnum per ſe. Vnde, & dicere non poſſe redire corruptum idem numero, vt videtur ſentire iſta opinio eſt infirmare omnipotentiam Dei. Alia autem eſt opinio Egidij de Roma dicentis, quòd quia natura non agit niſi per motum, & mutationem, ideo nō poteſt redire idem numero. Et ex oppoſito quia Deus non agit per motum, aut mutationem, ſed aſpicit materiā, vt quid, & vt omnino in diſtinctam, id eo poteſt imprimere in eam omnem formam, & ſic poteſt facere rèdire idem numero. Contra hunc modum arguitur tripliciter. Primo contra hoc, quod dicit Deus non agere per motum, aut mutationem, quia in reſuſcitatione materia fuit ſub priuatione, & poſt ſub forma, & ſic aliter ſe habet nūc, quam prius, ergo eſt ibi mutatio. Nec valet ex modo arguendi, non eſt eadem mutatio, ergo non eſt eadem forma. Licet enim ex alietate formæ ſequatur alietas motus, nō tamen è conuerſo, immo eſt fallacia conſequentis, ſicut patet, quia ex diuerſis motibus acquiri poteſt idem vbi. Vnde, & Auguſtinus dicit idem poſſe generari æquiuoce, & vniuoce tertio de trinitate. ca ix. Secundo contra hoc, quod dicit, quòd non poteſt redire eadem mutatio propter interruptionem, quia dato, quod non ſit continuitas partis ad partem redibit tamen totum in ſe continuatum. Tertio contra hoc, quod dicit, agens naturale non attingere materiam, vt quid tunc enim materia non informaretur immediate à forma ſi tantum attingeretur materia, vt quanta, & non, vt quid. Eſt, ergo alia opinio doctoris ſubtilis, quòd poſſibilitas reſurrectionis primo quærenda

eſt ex omnipotentia Dei,& deinde ex parte obiecti, quia videlicet non implicat contradictionem. Modicum autem ad propoſitum facit, quòd fiat cum mutatione, vel ſine mutatione. Secundo. Notãdum, quòd ſicut dicit Sco. in.iiij. diſtinctione. xliij. ſi aliqua ratio naturalis concludat reſurrectionem: oportet quòd accipiatur ex aliquo, quod eſt proprium hominis, ita quòd non cõueniat aliis corruptibilibus. Hoc autem concludi poteſt procedendo ex tribus propoſitionibus, quæ ſi ſint omnes ratione naturali notæ conclusio etiam eſt nota. Prima propoſitio. Anima rationalis eſt forma ſpecifica hominis. Dicit au-
q.76 art.1. tem Thomas prima parte, quod nota eſt naturaliter. Tum, quia philoſophi loquentes naturaliter hoc dixerũt. Tum, quia in diffinitione hominis ponitur rationale, quo anima intellectiua ſignificatur. Tum, quia intelligere eſt propria operatio hominis, ergo eſt à propria forma, ſed iſta ratio non cogit, quia ſecundum ipſum Thomam: in-
1.p.q.79.ar.5 tellectus humanus in intellectione non ſe habere actiue, ſed paſſiue eadem parte; q lxxix. Aliter ergo probat idem eadem parte,& q.ar.v. quia aliqua cognitio immaterialis ineſt homini. Nulla autem ſenſitiua poteſt eſſe immaterialis, ergo illa eſt intellectiua. Dicit autem Doctor ſubtilis in propoſito, quòd hoc nomen immateriale frequens eſt apud philoſophum, ſed videtur ambiguum. *Poteſt e-nim* intelligi tripliciter. Primo modo, vt dicatur cognitio immaterialis, quæ non eſt per organum corporeum. Secundo modo dicitur immaterialis, quia non eſt extenſa: nec eſt idem cum primo, quia dato, quòd eſſet totius hominis primo eſſet extenſa, licet bene nõ organica. Tertio modo, vt dicatur immaterialis reſpectu obiecti, quia videlicet reſpicit obiectum ſub conditionibus immaterialibus, vt pote inquantum abſtrahit ab hic,& nunc. Et ſicut dicit doctor ſubtilis hic eſt modus fortior ad probandum cognitionẽ intellectiuam nõ eſſe ſenſitiuã. Tum primo, quia ſuper ſe cõuertitur. Tum ſecũdo, quia cognoſcit ſub ratione vniuerſaliori, quàm quicũq; ſenſus, vt ſub ratione entis,& veri. Tũ tertio, quia cognoſcit relationes & entia rationis. Secũda propoſitio eſt, quòd anima eſt immortalis, quã probat Richardus de media villa eſſe naturaliter
2.d.19.q.2. notã in.ij.ſentẽtiarũ. diſt.xix. Tum primo, quia dicit Ariſtoteles.

ſtoteles iij de anima: intellectus ſeparatur à cæteris, ſicut perpetuum à corruptibili. Et in eodem tertio ponitur differentia inter ſenſum, & intellectum, quia excellens ſenſibile corrumpit ſenſum. Excellens vero intelligibile perficit intellectum. Tum ſecundo. xij. methaphyſice. videretur dicere philoſophus intellectum eſſe perpetuum. Tum tertio xvj. de animalibus: relinquitur ſolum intellectum de foris aduenire. Et confirmatur ratione, quia naturale deſiderium non eſt fruſtra: nunc autem in anima eſt naturale deſiderium ad ſemper eſſe. Sed ex aduerſo dicit Scotus: quia licet hæc ſint probabilia: non tamen neceſſario demonſtrant. Dubium enim eſt quid philoſophus circa hoc ſenſerit: videtur enim varie loqui in diuerſis locis. Et præterea dicendum quod non omnia dicta à philoſophis erant eis probata per rationem neceſſariam, ſed frequenter non habebant niſi quaſdam probabiles perſuaſiones. Quod autem dicitur de deſiderio naturali non concludit, quia, aut arguitur præciſe de deſiderio naturali propriè dicto, & illud non eſt aliquis actus elicitus: ſed ſola inclinatio naturæ ad aliquid. Et tunc planum eſt, quòd non poteſt probari deſiderium naturale ad aliquid niſi primo probetur poſſibilitas in natura ad illud. Aut arguitur de deſiderio naturali minus proprie dicto, quod ſcilicet eſt actus elicitus concors inclinationi naturali, & tunc iterum probari non poteſt, quòd ad aliquid ſit deſiderium naturale iſto modo, niſi prius probetur, quòd ad idem eſt deſiderium naturale primo modo. Si autem arguas illud, naturaliter deſideratur, quod apprehenſum ſtatim actu elicito deſideratur, quia iſta pronitas non videtur eſſe niſi ex inclinatione naturali. Dicendum, quòd oporteret oſtendere illam apprehenſionem eſſe ſecundum rationem rectam non erroneam. Non eſt autem manifeſtum per rationem naturalē, quòd ratio oſtendēs animam ſemper eſſe tanquam aliquid appetibile ſi ratio non erronea, quia prius oporteret oſtendere, quòd iſtud poſſet ſibi competere. Tertia propoſitio eſt, quòd anima rationalis non remanebit perpetuo extra totum. Hæc probatur à Tho. in ſumma contra Gentiles, quia pars extra totum eſt imperfecta: forma autem tam nobilis non remanebit imperfecta. Rurſus, quia nul-

lum violentum eſt perpetuum, ſeparatio autem animæ eſt violentia. Iſta non cogunt. Pars enim accipiens perfectionem à toto, eſt imperfecta ſeparata à toto. Anima autem intellectiua non recipit, ſed communicat. Ad aliud autem diceretur, quòd violentia, quæ opponitur inclinationi naturali ad actum primum nunquam eſt perpetua, quia ponit imperfectionem perpetuam, quam philoſophus habet pro inconuenienti, ſed oppoſitum inclinationis, quæ eſt ad actum ſecundum, videlicet, quæ eſt perfecti ad perfectionem communicandum non dicitur proprie violentum, nec eſt ibi imperfectio etiamſi perpetuo ſuſpendetur talis inclinatio. De iſtis itaq; tribus propoſitionibus ſupradictis dicit Scotus, quòd prima eſt naturaliter nota: & error oppoſitus, quæ ſolius eſt Auerrois peſſimus eſt, & non tantum contra veritatem theologiæ, ſed etiam contra veritatem philoſophiæ. Secunda autem eſt naturaliter nota pluribus. Tertia vero paucioribus. Vnde ex hac parte non poteſt reſurrectio demonſtrari. Præterea, nec retributio bonorum & malorum hic demonſtrat de neceſſitate. In actu enim bono eſt gaudium retribuẽs, & in malo pœna puniens. Tertio notandum, quò opinio aliquorum eſt, quòd licet Deus poſſit aliqua eadẽ numero reparare, non tamen omnia, quia videlicet non poteſt reparare eundem motum numero, nec aliquid per motũ neque etiam aliquam mutationem inſtãtaneam. De motu ſic probant, quia continuitas motus eſt vnitas eius, ergo motus interruptus non eſt vnus. Præterea eadem ratione poſſet idem tempus reparari: nõ enim eſt dare motum ſine tempore, nec tempus ſine motu: ſed tempus vel pars temporis reparari non poteſt, quia vel repararetur in tempore, & tunc duo tempora poſſent eſſe ſimul. Nec poteſt dici, quòd in inſtanti, quia tempus non poteſt eſſe in inſtanti. De mutatione autẽ inſtantanea probant, quia non poteſt reparari in tempore: nũ enim poteſt menſurari tempore, nec in inſtanti, quia aut hoc eſſet in eodem inſtanti, in quo fuit primo, & hoc non, quia illud non eſt reparabile, ſicut nec tempus: aut in alio & hoc non, quia in alio inſtanti eſſe non poteſt. Quod enim poteſt coexiſtere duobus inſtantibus in tempore poteſt coexiſtere tẽpori medio: ſic autem eſſe non poteſt de mutatione in-

ſtantanea. Sed his non obſtantibus dicendum, quòd tam motus, quàm mutatio, & breuiter omne poſitiuum poteſt reparari à Deo idē numero quod prius. Non enim plus implicat contradictionē quocunq; poſitiuū eſſe poſtquā fuit, & deſiit eſſe, quàm prius, & ita vniformiter eſt poſſibile, ſicut prius, ergo poteſt iterato poni in eſſe, ſicut pri⁹, & iſta eſt ratio præciſa ſufficiens ad hoc probandum. Ad motiua autē aliorum. Ad primum dicendū quòd motus vnus bene eſt continuus intra ſeipſum: & ſimiliter quælibet pars motus: ſed nō requiritur ad vnitatem eius, quòd cōtinuetur ad alium motū, vel ad aliam partē motus. Vnde interruptio eſſendi non tollit vnitatē: motus reparari ad ſeipſum. Ad ſecundum dicendū quòd ponendo vnum tempus tantum, ſicut tēpus non eſt in alio tēpore, ſic nec tempus repararetur in alio tēpore, & ita non eſſent plura tempora ſimul, nec repararetur in inſtanti temporis, ſed tempus ipſum repararetur non menſuratum alio tēpore. Sed quid de parte priori eiuſdem temporis ſi repararetur cum poſteriori. dicendū, quòd hoc eſt poſſibile: ſed tunc illa pars reparata, & alia non eſſent actu partes vnius tēporis. Impoſſibile eſt enim partes vnius continuatas eſſe ſimul, cum ſint eſſentialiter entia ſucceſſiua: ſed pares tēporis diſcontinuatas, & non manentes actu partes poſſibile eſt eſſe ſimul: & tunc eſſent duo tempora non omnino diſparata, ſed nata facere vnum tempus ſi ad inuicem continuarentur. Si vero ponantur plura tempora ſimul, tunc non eſt impoſſibile totum tempus aliquod in alio tempore reparari, quo menſuretur, & partem eius in parte illius. Ad aliud dicendum quòd non in tempore, ſed in inſtanti. Et cum quæris, aut in eodem, aut in alio. Dico, quòd ſi mutatio inſtantanea, & inſtans ſunt idem, vel inſeparabilia, oportet quòd in eodem inſtanti ſit irreparabilis in quo præfuit, vel poteſt reparari in alio inſtanti communi. Nec propter hoc oportet ipſum coexiſtere tempori intermedio quia non poteſt coexiſtere duobus inſtantibus diuerſis, niſi interrumpatur, & deſinat eſſe in tempore medio. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres cōcluſiones. Prima eſt. Reſurrectio alicuius entis puta hominis abſolutè loquendo eſt in ſe poſſibilis: patet ex tertio notabili. Secunda concluſio. Talis reſurrectio eſt poſſibilis

virtuti diuinę, quia omne quod eſt in ſe poſſibile, eſt poſſibile virtuti diuinæ, quæ eſt omnipotens. Tertia concluſio. Reſurrectio generalis de facto eſt futura, hæc concluſio, non poteſt demonſtrari per rationem naturalem, ſed manifeſta ex fide: patet in ſymbolo Niceno, & in ſimbolo Athanaſij. Ad primũ argumentũ dicendum, ꝙ Salom. ibi fuit concionator nunc allegans pro parte ſtultorum, nunc reſpondens ſecũdum ſententiã ſapientum illud autem dictũ eſt concionando pro ſtultis. Ad ſecundum dicendum, quòd licet cœlum nunquam attereretur quantum ad ſubſtantiam, tamen attereretur quantum ad efficaciam, ſiue influentiam in iſta inferiora. Poſt iudicium enim ceſſabit iſta influentia, vel poteſt dici, quòd loquitur de cœlo elementari, de quo loquitur Petrus in ſua canonica, ſcilicet, cœli calore ſoluentur. Ad tertium dicẽdum quod philo. ibi diſtinguit circulationem in corporibus cœleſtibus à circulatione in corporibus elementaribus, quia ibi ſubſtantia non corrumpitur per motum, ideo redit eadẽ. Circulatio autem in iſtis inferioribus eſt, ſecundum corruptionem formæ ſubſtantialis. Ad quartũ dici poteſt, ꝙ compoſitũ idem redire poteſt licet non redeat vnio partium, quia illa vnio non eſt de eſſentia totius, ſed quia vnio eſt ſimpliciter neceſſario requiſita ad entitatem totalem, ideo verius videtur, quod etiam vnio, redibit eadẽ, & hoc ſi accipiatur vnio pro illa relatione partiũ vnitarũ ad inuicem non autem pro ipſa paſſione, quę non manet, niſi in inſtanti reſuſcitationis: illa enim poteſt poni alia, ſicut, & illa mutatio eſt alia à generatione. Si ergo nõ eſt idem fieri ipſius fortius ſit non eſt eadem vnio. Ad quintum patet ex dictis.

Vtrum poſſibile ſit idem numero reparari.

Tho. quod. l. 4. q. 5 ad 3. & 3. Dur. 4. d. 43. q. 2. & 3.

SEcundo quæritur. Vtrum poſſibile ſit, per virtutẽ naturæ, ſeu agentis naturalis, aliquid idem numero reparari. Arg. primo quod non per philoſo. ij. de gene-
t.c.7. ratione. Quorum ſubſtantia deperit, non poſſunt eadem
t.c.37. numero redire. Secundo philo. v. phyſic. dicit, quod ſani-

tas corrupta non redit eadem numero. Contra. Natura non eſt minus potens poſt corruptionem alicuius, quam ante, ſed ante poterat effectum de materia producere. igitur. & poſt corruptionem poteſt eundem producere. Primo notandum, quod ſicut recitat Auguſt. opinio quorundam philo. fuit per circuitum temporum omnia redire eadem, videlicet poſt magnum annum Empedoclis explentis videlicet. xxxvj milibus annis. Ratio eorum eſt, quia redeunte cauſa eadem redibit idem effectus. Tunc autem omnia corpora cœleſtia redibunt ad eundem ſitũ, quia ſupponendo illud Ptolomei in Almageſti, quod cœlum ſtellatum moueatur in centum annis vno gradu cõtra motum diurnium, cum ſint in eo trecenci. lx. gradus. Quod patet per zodiacum in quo ſunt duodecim ſigna quorum quodlibet habet xxx. gradus in longitudine, & xij in latitudine, ſequitur, quod complebitur motus ille in xxx. ſex millibus annis. Vnde Plato dicit ſeipſum, tunc iterum fore eundem numero, & lecturum in eiſdem ſcholis, & eiſdem ſcholaribus, quibus ipſe tunc legabat. Sed hanc opinionem improbat Aug. ibidem auctoritate ſcripturæ ad Rom. vj. Chriſtus reſurgens ex mortuus iam nõ moritur. Et per illud primæ ad Theſſalonicen. iiij. ſemper cũ Domino erimus. Et per rationẽ de beatitudine: quia, ſecũdũ hoc nulla eſſet vera beatitudo. Anima enim beata reditura eſſet ad priores miſerias. Poteſt etiã ſic improbari opinio prædicta, quia dato, ꝙ magnus ille annus impleatur, tamẽ propter hoc orbes planetarũ, nõ neceſſario ad eundem ſitum redibunt. Non enim conformiter, & regulariter mouentur orbes planetarum quantum ad hoc cum viij. ſphera. Alia opinio eſt tota contraria, quæ eſt opinio Godefredi in quodlibetis: & Egidij de Roma. in theoremate primo, & beati Thom. in iiij. quòd impoſſibile eſt, aliquid idem numero per naturam redire. A priuatione enim non eſt reditus in habitum per naturam, vt dicitur in prædicamentis. Item in materia non manet eadem potentia ad formam poſt corruptionem, quæ erat in ea ante genirationem, materia enim in corruptione diſpergetur, & non manet eadem, & per conſequens, nec eadem potentia. Sed contra hanc opinionem ſic arg. ꝙ non minus cõtinetur in virtute agentis naturalis habitus

De ciu. Dei, lib. 13.

Rom. 6.
1. The. 4.

poſt corruptionē, quam ante generationem: eadē enim virtus manet poſt,& ante. Ad primum ergo argu ipſorum de priuatione, & habitu dicendum quod non apparet ratio, quare naturaliter non ſit poſſibilis regreſſus à priuatione ad habitum poſt corruptionem, ſicut fuit progreſſus ante generationem. Et licet hoc dicat Ariſtot. ſcilicet, quòd hoc non ſit poſſibile, hoc tamen non demonſtrat. Vel poteſt dici. quòd illa propoſitio philoſophi intelligitur in ordine naturalis generationis, ſecundum deſcenſum: quia videlicet poſt priuationem, non redit habitus, ſiue forma immediate præcedens ſecundum ordinem generationis. Poteſt ergo breuiter dici, quod illud intelligitur de identitate, ſecundum ſpeciem non numerali, & tunc de immediata reditione. Ad ſecundum dicendum breuiter, quod manet frequenter, vel ſaltem manere poteſt eadem potentia materiæ, ſicut & eadem materia, vel idem ſubiectum. Secundo notandum, quod alia eſt tertia opinio media, quæ eſt Richardi de media villa. in iiij, ꝙ ſaltem aliqua poſſunt eadem numero, per naturā reparari, licet fortè non omnia. Quod autem aliqua poſſunt reparari probatur. quia natura. non eſt minus potens, quam ars, ſed ars poteſt idem artificiatum numero reparare, ergo & natura. Minor patet de arca, quæ reparatur eadem ex eiſdem lignis. Quod autem non omnia videntur, quia natura non poteſt eundem motum, vel mutationem, vel actionem, vel tempus idem reparare, licet Deus hoc poſſit, vt ſupradictum eſt. Hanc tertiam opinionem videtur ſatis approbare Scot. Prima enim omnino eſt improbabilis quia eſt contra fidem, nec pro ea eſt ratio efficax. Secunda autem opinio non probat ſufficienter impoſſibilitatem reditionis cuiuſcunque per naturam. Dicit tamen Iohan. de Baſſo. quòd non apparet ratio quare debeat de aliquibus concedi, & de aliquibus negari: ſed quæcunque ratio concludit, quod natura poſſit aliquid poſitiuum deſtructum reparare de materia, vel ſubiecto ita concludit, de quocunque, vt patet intuenti, ſiue illud ſit abſolutum, ſiue reſpectiuum, ſiue terminus, ſiue via in terminum, ſiue mutatio, ſiue motus, ſiue tempus. Sicut enim natura primo poteſt in quolibet iſtorum, ita & ſecundo vt videtur. His præmiſſis, ponenda eſt ta-

lis concluſio. Poteſt natura idem numero reparare, ſed nunquam de facto aliquid idem numero reparat, ſed hoc ſoli Deo conuenit. Primũ patet, quia ſicut ſe habet agens increatum ad reparandum aliquid de nihilo, ſic agẽs naturale ad reparandum aliquid de materia, vel ſubiecto, ſed agens diuinum prodeſt illud, vt patuit in præcedenti quæſtione: igitur & concludit illud argumentum de omni cauſabili ab agente naturali ex materia, vel ſubiecto. Secunda pars probatur, quia Deus ordinauit nunquam ſe cooperaturum ad hoc ipſi agenti naturali, & hoc ſecundum aliquam legem ſuæ ſapientiæ, quam ipſe nouit. Propter quod etiam dicit Dionyſius cap.vj. de di.Do. de reſurrectione loquens. Vetuſtati viſam contra naturam mihi autem & veritati ſupra naturam. Ad primum dictum eſt in præcedenti quæſtione. Ad ſecundum dicendum, quòd Philoſophus nihil determinat, ſed ad vtranque partem arguit, ſi enim ſanitas, quæ eſt manè & veſpere eadẽ eſt, quare non erit eadem ſanitas reparata, & prius corrupta? & econtra arguit, quia tunc idem multotiens generatur, & corrumperetur. *De di.no.*

Vtrum reſurrectio futura erit naturaliter in exiſtenti.

Thom 4 d.43 q 4 & 5. Duran.4 d.43 q 4.

QVÆSTIO TERTIA.

TErtio quæritur. Vtrum reſurrectio futura erit naturaliter in inſtanti. Arguitur, quòd ſic. In momento in ictu oculi. Et ſequitur. Mortui reſurgent incorrupti. *I.Cor.15.* Secundo. Generatio naturaliter fit in inſtanti, ergo ſimiliter reſurrectio. patet conſequentia, quia terminus reſurrectionis eſt ſubſtantia ſicut generationis. Tertio. Reſurrectio fiet virtute diuina, quæ agit in inſtanti, quia ſi tanta virtus in tanto tempore, maior virtus in minore tempore, & infinita in inſtanti. Contra. Pulueres non cõgregabuntur in inſtanti, quia per motum localem, & miniſterio angelorum, ſimiliter etiam pulueres corrũpentur, materia enim, quæ debet poni ſub forma noua præfuit ſub alia, quæ erat forma corrumpendi. Tunc ſic illud

corrumpendum habebit finitum eſſe. Vndique & per conſequens ad minus habebit duos terminos ſui eſſe poſitiuos, ergo erit dare vltimum inſtãs ipſius eſſe talis pulueris corrũpendi, ergo ſi reſurrectio erit immediatè poſt inſtans illius eſſe, erit inſtans immediatum inſtanti, quòd eſt contra Philoſ. Et confirmatur, quia res permanẽs non habet eſſe in tempore, niſi quia in inſtanti, ergo ſi reſurrectio fiat in inſtanti, immediatè poſt eſſe pulueris corrumpendi, ſequitur inſtantia conſequẽter ſe habere ſicut prius, vel quòd in eodem inſtãu vltimo erit eſſe pulueris, & reſurrectio, quòd eſt impoſſibile, quia tunc materia ſimul eſſet ſub diuerſis formis in eodem inſtãti. Primo notandũ, quòd naturale dicitur tripliciter. Vno modo prout opponitur libero, ſicut ignis dicitur cauſa naturalis caliditatis. Alio modo prout opponitur violento, vel neutro. Primo modo ſumitur in habitudine principij actiui ad aliud actiuum. Secundo modo ex inclinatione paſſiui, vel receptiui Ita quòd illud dicitur naturale, vel naturaliter fieri in quocunque paſſo. quod tamen in eo ſecundũ eius inclinationem naturalem. Violentum verò dicitur, quod fit ab extrinſeco contra naturalem paſſi inclinationem Illud verò dicitur neutraliter fieri, quòd nec ſecundum inclinationem naturalem, nec cõtra ipſam. Ita quòd paſſum de ſe neutrum eſt, vel indifferens ad hoc, vel ad eius oppoſitum. Tertio modo dicitur naturale, vt diſtinguitur cõtra ſupernaturale, & iſto modo dicitur aliquid naturaliter fieri, quod fit ab agente creato, vel naturali. Illud verò ſupernaturaliter quod immediatè fit à principio ſupernaturali, ſcilicet à Deo extra ſe. Deus enim intra ſe nihil producit ſupernaturaliter, ſed naturaliter, vel liberè. Secundo notãdum, quòd in reſurrectione futura poſſunt attendi tria. Primum eſt recollectio puluerum. Secũdum reformatio corporum. Tertium eſt animatio ipſorũ, vel reunitio animarum ad corpora. De recollectione autem puluerum dicunt aliqui, quòd poteſt eſſe in inſtãti, etiam dato, quòd fieret per verum motum, quia motus diuina virtute poteſt eſſe in inſtanti: motus enim eſſentialiter diſtinguitur à ſucceſſione, vt dicunt ſicut ſubiectum à propria paſſione, & eſt prior naturaliter ipſa, ergo poteſt Deus ipſum facere ſine ſua ſucceſſione, & ſic in inſtanti.

6. Phyſ.

Alij autẽ dicunt oppoſitũ, videlicet quod talis recollectio puluerum, & tráſlatio de loco ad locum non poteſt etiam diuina virtute fieri in inſtanti. Dicit autẽ Ioan. de Baſſo, quod neutra iſtarum opinionũ videtur vera. Prima enim ſupponit falſum, ſcilicet quod ſucceſſio ſit aliquid eſſentialiter diſtinctum à motu, & quod motus poſſit eſſe in inſtanti. Secunda etiam opinio ſupponit vnum falſum, ſcilicet quod non poſſit fieri collectio puluerum, niſi per motum localem ſucceſſiuum diſtinctum à ſimplici mutatione: poteſt enim fieri per mutationem inſtantaneam. Deus enim poteſt in aliquo corpore cauſare in inſtanti vnum vbi nouum: ne hoc implicat contradictionẽ, quod in toto tempore præcedenti ſit corpus in priori loco, & in inſtāti terminatiuo illius temporis ſit in alio loco non manens in priori loco, vel etiam manens in ipſo, ſicut dictum fuit in præcedenti tractatu. His præmiſſis, ponẽdæ ſunt quinque concluſiones. Prima eſt. In reſurrectione recollectio puluerum nõ erit naturalis primo modo, nec ſecundo modo vniuerſaliter, ſed tertio modo erit naturalis. Primum patet, quia principium actiuum talis recollectionis non erit natura, ſed voluntas tam Dei, quàm angelorum mouentium pulueres ex diuino imperio. Secundum patet, quia aliqui pulueres ſi ſint graues, & moueantur ſurſum, vel aliter talis motio erit violenta, & ſi deorſum, erit naturalis. Tertium patet, quia non erit immediatè à Deo, ſed à myniſterio angelorum ſententiam Saluatoris, Matth. 24. Secũda concluſio. Reformatio corporum de pulueribus, & eductio formæ ſubſtantialis eiuſdem corporis, quæ prius fuit educta de materia pulueris non erit naturalis primo modo, ſed erit naturalis ſecundo modo, non autem tertio modo. Primum patet, quia erit à principio libero, ſcilicet à voluntate diuina, non autem erit à miniſtro angelorum, quia angeli ſecundum Auguſtinum lib. de Trinitate, hoc non poſſunt. Secundum patet, quia materia pulueris eſt in potentia naturali ſecundum ſe ad formam corporeitatis. Tertium patet, quia nullo agẽte creato fiet, ſed immediatè à Deo præter modum, & curſum naturæ conſuetum. Tertia concluſio. Animatio corporis, vel vnio animæ ad corpus, nõ erit naturalis primo modo, ſed libera, ſed erit naturalis ſecundo

Matth. 24.

Auguſt. de Trinit.

modo,non autem tertio modo. Primum patet,quia erit à diuina voluntate. Secundum patet, quia anima eſt perfectio naturalis corporis diſpoſiti, & corpus reformatum, & diſpoſitum eſt in potentia ſecundum naturalem inclinationem ad animam,vt perficiatur ipſa. Tertium patet, quia non fiet ab aliquo agente creato non ab angelo ſecundum Auguſtinum, nec ab anima ipſa, non enim ſeipſam reuniet corpori defuncto, ſicut nec prima vice vniuit ſe. Si dicas,quia omni potentiæ paſſiuæ naturali in receptiuo aliquo correſpondet potentia actiua naturalis creata alioquin eſſet fruſtra. Dicendum,quòd non oportet de potentia paſſiua naturali eo modo, quo naturale accipitur ex habitudine paſſiui ad formam receptam, & vt diſtinguitur contra violentum, ſed bene de potentia paſſiua naturali, vt naturale diſtinguitur contra ſupernaturale. Si autem quæras an iſto modo poſſet eſſe reſurrectio naturalis:licet de facto non ſit: & hoc eſt quærere an anima poſſet ſeipſam reunire corpori. Breuiter dicēdum videtur cum doctoribus quòd non.Si enim anima liberè ſe vniret,ex imperio volūtatis, pari ratione poſſet ſe non vnire quantumcunque præſens eſſet. Et eadem ratione ſeipſam ſeparare prius vnita. Et iterum reunire quando vellet,quia in poteſtate libertatis ſuæ haberet talem reſpectum vnionis, vt poneretur in re, vel non, quod non videtur probabile. Dicendum itaque, quòd naturaliter non poteſt anima vniri corpori, ſed Deus eam vnit ſiue prima vice, ſiue ſecunda vice. Non enim poteſt natura inducere aliquam diſpoſitionē ſimpliciter neceſſitatem ex natura rei. Et ſimiliter ipſa anima in reſurrectione inducere non poteſt aliquam corporis diſpoſitionem neceſſitatem ad vnionem. Quarta concluſio. Recollectio puluerum fiet in tempore: patet,quia fiet per motum localem, & miniſterium angelorum ſecundum auctoritatem Chriſti. Matth. 24. Quinta concluſio. Reformatio corporis, & corruptio pulueris fiet in inſtanti: & in eodem inſtanti fiet animatio, ſiue vnio animæ ad corpus: patet,quia huiuſmodi fient immediatè à primo agente, qui licet poſſit agere ſucceſſiuè: tamen non apparet ratio quare tunc ſucceſſiuè operetur. De vnione autem animæ ad corpus dicit Scotus tria. Primum quòd fiet ſubito:

Matth.24.

tum ex parte vnientis Dei, tum ex parte vnibilis animæ, quæ eſt ſimplex non extenſa, tum ex parte corporis, cui eſt vnienda quod eſt primum animabile: non dico totum corpus comprehendendo manus, & pedes,&c. Sed voco primum animabile vt cor,quod de neceſſitate æquè primo animandum eſt. Reliquæ tamen partes corporis ſimul animabuntur,ſed non ita de neceſsitate. Secundum eſt,quòd in eodem inſtanti, in quo fiet corporis formatio fiet animæ vnio, quia eſt diſpoſitio neceſsitans non abſolutè, ſed agentis voluntate. Tertium eſt, quòd formatio erit mutatio,non autem vnio,quia non eſt proceſſio formationis ad vnionem, quod ad mutationem exigitur ex 6.Phyſic. Corpus itaque non præexiſtet vnioni ſecundum durationem, ſed ſecundum naturam tantùm. *t.c.16.* Sed dubium eſt, ſi omnes reſurgent in eodem inſtanti. Scotus ex verbis Auguſtini ſentit quòd non. Primo enim in aduentu Domini mortui reſurgent. Secundo,viui morientur. Et tertio reſurgent. Vnde & Paulus. 1 ad Theſſalon. 4. Mortui, qui in Chriſto ſunt, reſurgent primi. Deinde nos,qui vi.&c. Si autem quæris, in quo inſtanti diei naturalis iſta fient. Dicendum, quòd neque ex ſcriptura,neque ex auctoritatibus ſanctorum habetur certitudo de iſto, ſed ſecundum diſpoſitionem, & ſitum loci, in quo erit iudicium, & quo reſurrecturi transferentur, transferentur inquam, vel poſt reſurrectionem completam, vel ante per tranſlationem puluerum collectorum. Vtrunque enim poſsibile eſt Deo, puta quantum ad vallem Ioſaphat,vel quantum ad partem, quæ ſufficit ad capiendum reprobos, quia electi non erunt in terra, ſed ibunt obuiam Chriſto in aëra,poteſt dici ſecundum Scotum,quòd vel in hora, in qua Chriſtus reſurrexit, vt ſit conformitas, vel in hora, qua fuit iudicatus à Pilato, vt qui malè iudicatus eſt, oſtendat ſe bene iudicare, vel in hora, in qua mortuus eſt, vt oſtendat mortem ſuam eſſe cauſam noſtræ reſurrectionis. Nec eſt dicendũ, ꝙ media nocte,ſicut aliqui dicũt,accipientes hoc ex illo Matth.25. *Matth.25.* Media nocte clamor factus eſt.Et 1.ad Theſ.5.Dies domini,ſicut fur,ita in nocte veniet. *1.Theſſal.5.* Sic enim exponẽdum eſt media nocte,id eſt incerta hora. Nã probabile eſt, quòd reſurgentes erunt in loco illuminato, & tempore diei ar-

1.Theſſal.4.

tificialis ad confuſionem reproborum,& gloriam electorum. Ad primum argumentum patet ex dictis,quomodo erit reſurrectio in inſtanti. Ad ſecundum dicendum, quod ſicut generatio quantum ad id, quod eſt formaliter eſt in inſtanti: ita dicendum de reſurrectione, ſed quantum ad motum præuium, non eſt generatio in inſtanti, & ſic nec reſurrectio,quantum ad collectionem pulucrum. Ad tertium dicendum,quòd collectio pulucrum non fiet immediatè à virtute diuina. Et præterea dicendum, quòd cum dicit Ariſtoteles. Si tanta virtus in tanto tempore mouet maior virtus in minori tempore,& infinita in inſtanti,nõ accipit ibi motum propriè, vt diſtinguitur contra mutationem. Et verum eſt, quòd virtus infinita poteſt illud mutare in inſtanti, quod non poſſet natura, niſi in tempore. Et præterea dicendum, quòd ex regula Ariſtoteles non plus habetur, niſi quod ex parte virtutis infinitæ Dei non repugnat motum fieri, vel eſſe in inſtanti: licet hoc repugnet ex natura ipſius motus ſi propriè loquamur de motu. Ad primum autem argumentum in oppoſitum, quòd probat reformationem corporis, & animationem non poſſe eſſe in inſtanti. Dicendum, quòd in eodem inſtanti puluis corrumpetur,& corpus reformabitur,& animabitur, & in toto tempore præcedenti puluis habebit ſuum eſſe. Et quando dicis,quòd eſſe pulueris eſt finitum, & determinatum, & ita habet vltimum inſtans ſibi correſpondens: ſicut & primum. Dicendum, quòd æuum menſurans,vel quaſi menſurans eſſe rei permanentis ſimplex eſt & indiuiſibile, idem cum re ipſa: & ita coexiſtit, & inſtanti temporis & tempori, videlicet ipſi inſtanti, in quo res illa producitur, vel in quo coexiſtit res in ſuo produci & tempori, in quo poſtea durat & eſt. Et ſicut res finita eſt, & ſuum eſſe: ita & æuum, & ceſſat cum re ipſa in inſtanti terminatiuo illius temporis, cui coexiſtebat quando erat. Licet ergo illud tempus ſit finitum, & eſſe rei permanentis finitum, non tamen ſibi correſpondet illud vltimum inſtans terminatiuum prædicti temporis, ſed magis, ſcilicet correſpondet ſuo primo non eſſe poſt eſſe, in quo ſimul inſtanti id quod generatur accipit eſſe. Ex quibus patet,quòd non oportet inſtans eſſe immediatum inſtanti, ſed tempori. Ad confirmationem dicendũ,

quòd maior eſt falſa: ita enim permanens poteſt coexiſtere tempori, ſicut inſtanti: & ita non oportet quòd ſuo vltimo eſſe correſpondeat inſtans.

Vtrum in quolibet homine reſurget totum quod fuit de veritate natura humanæ.

Scot.4. diſt.44. qu.1. Duran.4. diſt.44. quæſt.2. Thom.4. diſt.44. quæſt.3.

QVÆSTIO QVARTA.

QVarto quæritur. Vtrum in quolibet homine reſurget totum, quod fuit de veritate naturæ humanæ in eo. Arguitur quòd non, Gene.2. Tulit Deus vnã de coſtis Adæ, & ædificauit eam in mulierem: ergo vel Eua non reſurget, vel Adam non reſurget cum toto eo, quod fuit in ipſo de veritate naturæ humanæ. Secundo. Idem non reſurget in diuerſis, ſed quod fuit de veritate carnis in vno poteſt eſſe nutrimentum alteri: & ſic conuerti in veritatem naturæ, igitur. Tertio. Illud quod fuit ſemen in vno per multas tranſmutationes poteſt fieri ſemen in alio: & ſic eadem materia radicaliter poterit pertinere ad naturam plurimorum etiam æqualiter, ſed in ambobus non reſurget, igitur. Quarto arguitur ſecundũ Auguſtinum in Enchiridion. Non oportet, quòd ſingula pars materiæ ad ſingulam partem corporis reuertatur, in qua profuit, ſicut ponit exemplum de ſtatua, quæ licet reparаretur eadem de materia priori liquefacta nihil intereſſet, quæ particula materiæ, cui membro ſtatuæ redderetur, ſed ſi non redditur eidem mẽbro corporis eadem materia non reſurgit idem numero, igitur. Quinto. Non reuertetur in omnibus eadem figura, vel etiam idem color, & ſimiliter de potentiis ſenſitiuis, quæ ſunt accidentia coniuncti. Nam ad corruptionem totius corrumpuntur, & interrumpuntur in eſſe. Interruptum autem in eſſe reparari non poteſt, igitur. Contra. Auguſt. ibidem. Caro reſtaurabitur de toto, quo caro noſtra extiterat. Et Lucæ 21. Capillus de capite veſtro nõ peribit. Primo notandũ,

Gene. 2.

Auguſt in Enchiridiõ.

Ibidem.

quòd ſicut dicit Scotus. Ex quo homo componitur ex corpore & anima: & anima ſemper manet eadem: oportet ſpecialiter videre de corpore organico, quomodo redit idem, quia corpus illud componitur ex multis partibus organicis propter multitudinem operationum, quarum anima eſt principium, oportet videre de identitate partium organicarum, quæ ſunt heterogeneæ. Et quia componuntur ex partibus homogeneis, oportet videre ĩdẽtitatem in homogeneis: ideo oportet videre qualiter, videlicet pars homogenea: puta caro in nutritione continua manet eadem, & non eadem. Eſt autem opinio Magiſtri, quòd nihil de nutrimento tranſit in veritate humanæ naturæ: ſed tantum illud eſt de veritate humanæ naturæ, quod trahitur à parentibus. Id autem idem in ſe multiplicatur, vt fiat augmentatio. Quod autem generatur ex nutrimento quaſi fermentum adhæret calori naturali ne extinguatur. Sed contra hoc arguit Scotus, quia non minus perfecta eſt vegetatiua in homine, quàm in bruto, ſed vegetatiua in bruto conuertit alimẽtum in ſubſtantiam aliti, igitur. Et confirmatur, quia homo generatur ita imperfectè quantitatis, ſicut brutum: & ita fit in eo deperditio continua partium, ſicut in bruto: ergo ita oportet augmentationem eſſe, & reſtaurationem deperditi, ſicut & ibi. Item ſecundum hanc viam non poſſet poni augmentatio poſſibilis in homine, niſi per miraculum, ſicut & de multiplicatione panum. Alia eſt opinio Henrici in Quolibetis, quòd caro traducta à parentibus eſt de veritate humanæ naturæ, & nutrimentum: poſtea verè tranſit in illud, quod eſt de veritate hoc modo, quia conuertitur in præexiſtens non recipiẽdo nouam formã, neque ſecundum totum, neque ſecundum partem: ſed tãtummodo per hoc deſinente ibi forma nutrimenti ſuccedit in illa materia forma carnis præexiſtentis, patet per exemplum, quia ſic eſt de anima intellectiua, quę de nouo perficit materiam, quæ fuit ſub forma alimenti: nec tamẽ ipſa in ſe eſt noua, nec ſecundum totum, nec ſecundum partem. Declaratur etiam per Ariſtotelem primo de generatione. Caro ſecundum ſpeciem augetur non caro ſecundum materiam: & caro ſecundum ſpeciem manet. Caro autem ſecundum materiam fluit & refluit. Sed ſi

Luc.21.

To co.18.

induceretur noua forma carnis in nutritione, pari ratione deſideret in deperditione pars formæ carnis quæ præfuit: & ſic non ſolum materia carnis flueret & reflueret: ſed etiam forma quod videtur eſſe contra philoſophum. Contra hoc arguit Scot. quia forma carnis non reſpicit materiam indiuiſibiliter: ſic enim eſſet ſimplex vt anima intellectiua: ergo cum poſt nutritionē ipſa perficiat materiam alio modo extenſam: quia multo maiorem oportet, quòd ipſa ſit aliter in ſe extenſa: & tunc cum partes eius priores maneant oportet, quòd aliqua pars formæ ſit noua, alioquin non eſſet extēſior nunc quàm prius. Item forma non poteſt manere eadem niſi maneat informans materiam quàm prius. Dependet enim naturaliter à perfectibili quod perfecit. Ad primum ergo argu. præcedentis opinionis dicendum, quòd anima modo inextenſibili reſpicit materiam: ideo nullam partem nouam habet per hoc quod perficit nouam partem materiæ: ſed oppoſitū ſequitur de forma extenſibili in materia. Ad aliud dicendum, quòd philoſophus non intelligit quòd pars ſecundū materiam fluat & refluat, id eſt, materia tantum & pars ſecundum formam maneat, id eſt, formam ſecundum ſe totam: ſed tam pars ſecundum materiam quàm pars ſecundum formam eſt pars integralis totius. Vnde vocat carnem ſecundum materiam, & carnem ſecundum ſpeciem compoſitum ex materia & forma: non autem materiam carnis & ſpeciem carnis, neque parti ſecundum ſpeciem opponitur propriè pars ſecūdum materiam niſi ſicut homini viuo opponitur homo mortuus. Sic ergo eadem pars dicitur ſecundum ſpeciem quandiu manet in toto & pars ſecundum materiam quando fluit. Poteſt etiā alio modo dici, quòd aliqua modica pars cui non poteſt competere propria actio licet maneat in toto eſt pars ſecundum materiam: pars autem ſufficiens ad agēdum eſt pars ſecundum ſpeciem. Secundo notandum quòd ſicut dicit Scotus in nutritione eſt aliqua generatio: materia enim alimenti non manet ſub forma alimenti nec ſub aliqua alia quàm ſub forma nutriti. Non eſt tamen generatio per ſe entis: ſed poteſt dici aggeneratio vel ingeneratio. In hac autem generatione tali quali forma carnis quæ inducitur in materia noua eſt. Non enim poteſt for-

ma carnis præexiſtens de nouo perficere iſtam materiam cum ſit forma extenſa, vt dictum eſt. Pars autem aduenieſ per nutritionem eſt aliquo modo ſimilis parti quæ infuit per generationem, & aliquo modo diſſimilis. Similis quidem in forma ſpecifica non tantum intellectiua: ſed etiam corporeitatis, diſſimilis vero in hoc: quia quanto agens merè naturale magis continuat actionem in ſuum cõtrarium, tanto magis debilitatur virtus eius cum repatiatur in agendo. ergo caro primo habita ex generatione quanto magis agit in nutrimentum tanquam in contrarium, tanto magis debilitat virtus eius, & ex hoc dicitur impurior caro, & per conſequẽs caro genita ab illa carne, quanto poſterior generatur, tanto regulariter erit impurior, quia ab impuriore genita. Eſt ergo intẽtio doctoris ſubtilis, quòd ad veritatem humanæ naturæ pertinet non ſolum caro traducta à parentibus, ſed etiam caro per nutrimentum acquiſita, & non tantum partes eſſentiales, ſcilicet materia & forma, ſed etiam integrales non tantũ etherogeneæ, ſed etiam omogeneæ. Et breuiter quicquid verè animatur anima intellectiua verè eſt per ſe aliquid huiuſmodi animati. His præmiſſis, ponendæ ſunt ſeptem concluſiones. Prima eſt. Non quilibet homo reſurget idem totaliter quãtum ad materiam, quam prius habuit, vel quæ prius aliquando pertinuit ad veritatem humanæ naturæ in ipſo: patet, quia paruuli mortui reſurgent in quantitate, quam habuiſſent in ætate iuuenili circa triceſimum annum ſecundum Auguſtinum, ergo plus erit in eis de materia, quàm ante, & ſic nõ erit eadem totaliter. Item materia alimenti poſtquam conuerſum eſt in ſubſtantiam aliti, pertinet ad veritatem humanæ naturæ. Sed planum eſt, quòd totalis materia non reuertetur in reſurgente. Cum enim homo viuens, multa alimẽta in ſuam ſubſtantiam conuertat, quæ fluunt, & refluunt ſi tota illa materia reuertetur, reſurgens eſſet multo maioris quantitatis, quàm exigat corpus humanum, vel nimiæ denſitatis. Nec requiritur ad hoc, quòd reſurgat idem numero, quòd præciſe tota materia reuertatur, quæ aliquando eo viuente ad ipſum pertinuit, ſicut nec ad hoc, quòd maneat idem homo numero viuens non requiritur, quòd maneat eádem tota materia, quæ præfuit: ſufficit ergo, quòd

De ciui. Dei lib. 22. cap. 15.

quòd tantum redeat de materia illa, quantum requiritur ad perfectionem corporis humani. Secunda concluſio. Non reſurget homo idem totaliter quantum ad formam corporeitatis, vel mixtionis, patet iſta cōcluſio ex præcedenti. talis enim forma coextēditur materiæ. Tertia concluſio. Reſurget penitus idem homo quantum ad animā rationalem: patet, quia illa eſt ſimplex, & indiuiſibilis tam per ſe, quàm per accidēs, & ſimpliciter incorruptibilis. Quarta concluſio. Quantum ad naturam corporis ex materia, & forma corporeitatis conſtitutam, non reſurget penitus idem homo, qui prius, neq; etiam quantum ad vnionem talis materiæ, & talis formæ. Primum patet, quia idē eſt iudicium de tali natura, & partibus eam conſtituentibus. Secundum patet, quia illa vnio dicit reſpectum extrinſecum inter partes, quæ vnio eodē modo reuertetur eadē, vel non eadem ſicut partes. Quinta cōcluſio. Quantum ad totam humanitatē, ſiue ſubſtantiam compoſitam ex corpore, & anima, licet reuertatur penitus eadem quantum eſt ex parte animæ, non tamē in ſeipſa, & in ratione totius. Primum patet ex dictis, quia videlicet anima penitùs manet eadem. Secundum patet, quia variabitur aliquo modo humanitatis ſecundum variationem corporis. Et ſimiliter poteſt dici, quòd variabitur relatio vnionis animæ ad corpus ex variatione corporis terminantis. Et dato, quòd illa vnio in nullo eſſet eadem cum priori, ſed ſimpliciter noua, & alia, ſicut poſſet Deus facere reuniendo animam corpori adhuc tamen non tôlleretur identitas hominis, quia iſta vnio accidens eſt, nec pertinet intrinſece ad ſubſtãtiam eius. Sexta concluſio. Partes integrales hominis: tam organicè, quàm non organicè aliquo modo variabuntur: reuertentur tamen eadem quantum ad illud, quod ſufficiet ad perfectionem corporis humani. Patet, quia nō oportet totum corpus ex iſtis conſtitutum redire idem numero penitus, quantum ad omnia, quæ aliquando pertinuerunt ad ipſum, ita oportet dicere de iſtis partibus. In beatis autem ſi partes fuerint prius deficientes, vel ſuperabundantes, ſupplebuntur, vel aptabuntur, vt ſint decentes partes corporis. Non ſic autem in reprobis, qui ſecundum multos reſurgent cum ſuis deformitatibus corporalibus, quas

prius habuerunt, ex dictis ſatis ſequitur, quòd capilli vngues, & pili, ſiue pertineant intrinſece ad naturam, puta ſi ſint animati ſiue non, reparabuntur in ſuis locis conuenientibus, quantum pertinebit ad ornatum corporis ſaltem: præcipuè in electis. Patet etiam de potentiis intellectiuis, quòd reuertentur in nullo variatè, ſicut & anima. De potentiis vero ſenſitiuis, & organicis idem eſt penitus dicendum ſi ſint eædem ipſi animæ, ſicut tenendum eſt ſaltem quantum ad potentias remotas. Si vero quantum ad potentias propinquas ſint accidentia coniuncti, vel etiam ipſum totum coniunctum ex potentia, & organo, quod poteſt dici potentia proxima poſſunt reuerti, ſicut dictum eſt de toto coniuncto, & ſecũdum aliquos meliorabuntur. Septima concluſio, Accidens reuertetur idem, ſicut & ſubiectum, quodcunque ſit illud, patet quia idem eſt iudicium penitus de ipſo quantum ad hoc, ſicut & de natura ſubiecti. Eſt tamen aduertendum, quòd nullum accidens vergens ad indecentiam reſurget in beatis, ſed accidentia decẽtia dabuntur eis. E contrario vero erit in damnatis. Ad primum argum. dicendum, quòd illa coſta non fuit de veritate naturæ in Adam, ſed erat ſibi ſuperflua quo ad ſuppoſitum, licet neceſſaria quo ad intentionem naturæ. Ad ſecundum dicendum, quòd nunquã fuit, nec erit vſque ad finem mundi aliquid æquè de veritate naturæ in duobus ſuppoſitis, & ideo reſurget in vno, in quo magis fuit de veritate, vel quia in ipſo prius, vel quia magis de intentione naturæ. Si autem omnino contendatur, quòd ſimpliciter, & æqualiter fuit de veritate naturæ vtriuſque. Dicendum, quòd reſurget in illo, in quo prius fuit illa pars animata, vt dicit Auguſtinus. In alio autem ſupplebitur, vel de partibus aliis quæ fuerunt ſui corporis in ſucceſſione vitæ ſuæ per nutritionem. Vel ſi tales partes non ſufficiant qui de nihilo omnia fecit ſupplebit vnde voluerit. Ad tertium dicendum, quòd ſi talis caſus contingeret, quòd tamen non videtur credendum, tunc tale ſemen reſurget in primo. Ad quartum dicẽdum, quòd non eſt ſimilis ratio de toto, & parte, quia primo intenditur reſtauratio eiuſdem totius, non ſic autẽ partis maximè, quæ non eſt principalis ſine cuius identitate poteſt totum eſſe idem. De parte autem principali dicen-

dum, ſicut de toto dictum eſt. Ad quintum dicendum, quòd argumentum concludit contra illos, qui ponunt corruptum, vel interruptum idem reparari non poſſe, ſed oppoſitum dictum eſt ſupra. Et ſi dicas, quòd potentia generatiua fruſtra repararetur, quia nunquam habebit ſuum actum. Dicendum, quòd non fruſtra, ſed ad perfectionem naturæ, vel ſuppoſiti cuius eſt.

Finis primæ partis.

SEQVITVR SECVNDA PARS.

Vtrum iudicium vniuerſale ſit futurum.

Scot. 4. diſt. 47. quæſt. 1. Duran. 4. diſt. 47. qu. 1. Thom. 4. diſt. 47. qu. 1.

QVÆSTIO PRIMA.

SVPERIVS in prima parte huius tractatus determinatum eſt de quibuſdam antecedentibus iudicium. Nunc in hac parte dicendum eſt de ipſo iudicio, & ipſum concomitantibus. Vbi quæritur. Vtrum iudicium vniuerſale ſit futurum. Arguitur, quòd non, quia dicitur Ioannis 12. Nunc iudicium eſt mundi. Et Naum. j Non iudicabit dominus bis in idipſum. Et Auguſtinus ad Eſicium. In quo, quem inuenerit vltimus dies eius, in eo inueniet eum vltimus ſeculi dies. Cum ergo iudicium vniuſcuiuſque ſit quando moritur, ſequitur, quòd nullum aliud iudicium expectatur. Secundo. Fruſtra ſit iudicium poſt executionem ſentẽtiæ, ſed damnati erunt damnati ante finem ſeculi, & beati: beati, ergo tunc fruſtra iudicium fieret. Tertio, ſi iudiciũ vniuerſale ſit futurum, ſequitur, quòd ibi omnes iudicabuntur: ſed hoc eſt falſum, quia multi iudicabunt, vt apoſtoli, ſicut eis promiſit Chriſtus. Matth. xix. Et ſimiliter de quolibet verè fideli dicit Chriſtus. Et in iudicium nõ venit. Et de malis dicitur, quòd non reſurgunt impij in iudicio. Quarto. Si vniuerſale iudicium ſit futurum, aut

Ioan. 12.
Nah. 1.
Matth 19.

erit in tempore, vel in inſtanti. Non primum, quia cum ſit ibi futura diſceptatio vocalis de operibus ſingulorum oporteret nimium tempus apponi. Rurſus tunc ceſſabit motus cœli, & per conſequens tempus. Nec in inſtanti, quia cum ſit ibi futura prolatio vocalis multorum verborum non erit niſi cum motu: & motus non poteſt eſſe in

Iohel. 3. inſtanti. Contra Iohel. 3. Adducam omnes gentes in vallem Ioſaphat, & diſceptabo cum eis. Primo notandum ſecũdum Scotum, quòd iudicium large poteſt accipi pro quacunq; noticia certa, & hoc modo dicimus quòd omnis potentia apprehenſiua ſiue ſenſitiua, ſiue intellectiua eſt iudicatiua de ſuo obiecto. Alio modo dicitur iudiciũ certa apprehẽſio intellectualis quæcunque, & hoc modo diffinitiua cognitio de aliquo poteſt dici iudiciũ de quidditate eius. Alio modo magis propriè dicitur iudicium noticia alicuius complexi ſiue illud ſit principium, ſiue ſit concluſio, ſiue ſpeculatiuum, ſiue practicum. Alio modo magis ſtrictè dicitur iudicium ſententia efficax de vero complexo agibili in particulari penes aliquem iuxta merita, vel demerita ſua, reddendo ſibi præmium, vel pœnam. Dicitur autem iudicium ſententia determinata, quia non eſt iudicium propriè indifferens ad vtranque partem. Dicitur autem ſententia efficax, in quo includitur, quòd pertinet ad habentem poteſtatem, & includit dictamen determinatum rationis practicæ, & connotat voluntatem efficacem, & determinatam ad faciendum ſecundum tale dictamen. Secundo notandum, quòd iudicium, ſic propriè ſumptum diuiditur in iudicium approbatiuum, & condemnatiuum. Et vtraque adhuc ſubdiuidi poteſt. Primum in iudicium præmiatiuum pro bono merito, & in iudicium liberatiuum à malo ſi inueniatur ille, qui iudicatur innocens. Aliud ſimiliter ſubdiuiditur in iudicium condemnatiuum, quod eſt inflictiuum pœnæ pro demerito, & in iudicium remotiuum, ſiue ablatiuum, quo priuatur aliquis bono præhabito, quando inuenitur indignus. Vera autem ſunt illa, quæ dicta ſunt de iuſto, & perfecto iudicio: ſed bene poteſt eſſe peruerſum, & iniuſtum iudicium, quod non habet omnes conditiones prædictas, licet aliquas habeat. Tertio notandum, quòd iudicare dicitur aliquis multipliciter. Primo principali-

ter, & auctoritate ſuprema, & ſimpliciter eminente. Secundo modo auctoritate ſubdelegata, ſicut iudex ſubditus iudici principali. Tertio modo aſſiſtenter, ſicut aſſiſtentes iudici in eminentia, & honore in loco iudicij. Quarto modo approbatiuè, ſicut omnes audientes ſententiam iudicis, & approbantes eam. His præmiſſis, ponendæ ſunt nouem concluſiones. Prima eſt. Finaliter erit de facto iudicium generale omnium bonorum, & malorum. Hæc concluſio demonſtrari non poteſt efficaciter. Tum quia eſt quoddam futurum contingens, dependens ex libertate diuinæ voluntatis. Tum quia ſi eſſet demonſtrabile, hoc præcipuè videretur ex diuina iuſtitia, quæ nullum malum relinquit impunitum, nec aliquod bonum irremuneratum, ſed iſta ratio nõ cogit. Non enim oportet neceſſario diuinam iuſtitiam ſic manifeſtari, ſicut ponitur manifeſtanda in illo iudicio. Nec etiam eſt neceſſarium abſolutè, quòd Deus aliquem remuneret quantumcunque bonum, vel puniat quantumcunque malum. Poteſt tamen concluſio probabiliter perſuaderi. Tum quia congruum eſt omnibus manifeſtari diuinam iuſtitiam in iuſta ſegregatione malorum à bonis. Tum quia congruũ eſt, quòd ſententia tanti iudicis non ſit priuata, ſed publica, tanquam irreprehenſibilis, & æquiſſima, & ita non ſufficit iudicium particulare, & vniuſcuiuſque. Tum quia congruum eſt, vt boni qui timuerunt diuinam iuſtitiam coram omnibus reportent laudem, & gloriam: mali vero confuſionem. Secunda concluſio. Solus Deus iudicabit primo modo, vel Chriſtus inquantum Deus: patet, quia ſolius diuinæ iuſtitiæ ſententia eſt efficax de premiatione bonorum, & punitione malorum, & ſolus poteſt ponere iſta in effectu. Non poteſt ergo dici, quòd Chriſtus ſecũdum formam ſerui iſto modo habeat iudicare, ſicut nec ſecundum formam ſerui principaliter damnatur iudicantis. Iudicabit tamẽ in forma ſerui, quia non deponet humanitatem quando iudicabit. Tertia concluſio. Chriſtus homo ſecundum formam ſerui ſubautenticè, & quaſi cõmiſſariè iudicabit, patet per illud Ioannis 5 Poteſtatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis eſt. Quarta concluſio. Apoſtoli iudicabunt tertio modo, quaſi aſſiſtentes iudici ad ſolemnitatem iudicij, patet per illud *Ioan. 5.*

Matth. 19. Matth.xix. Sedebitis ſuper ſedes duodecim iudi. &c. Quinta concluſio. Iudicabunt omnes electi approbatiuè, & fortè etiam reprobi approbando, videlicet ſententiam iudicis, quòd ſit iuſta, & recta. Inter reprobos autem aliqui iudicabunt alios comparatiuè, quia eos reputabunt, & oſtendent dignos grauioribus ſupplicis, quàm ſeipſos, & hoc etiam modo iudicabunt iuſti. Vnde dicit
Matth. 12. Chriſtus, Matth.xij. Regina Auſtri ſurget in iudicio, &c. Et ſimiliter de Niniuitis. Sed dubium eſt quomodo ſinguli ſingulos iudicabunt modo prædicto, cum ad hoc videatur neceſſarium ſingulos diſtinctè cognoſcere conſcientias ſingulorum. Dici poteſt, quòd virtute diuina poterit fieri, quòd intellectus cuiuſlibet diſtinctè cognoſcat perſonas merita, aut demerita ſingulorum, & hoc per plures actus correſpondentes illis diuerſis obiectis. Tales enim actus plures non ſunt ad inuicem repugnantes, & poſſunt ſimul cauſari, & ſtare virtute diuina in intellectu cuiuſlibet, licet non per virtutem naturæ, & tunc hoc erit miraculoſum, quòd quilibet ſecundum hunc modum omnia prædicta cognoſcat in inſtanti, licet talis notitia durare non poſſit per longum tempus. Si dicas, quòd pari ratione poſſent poni actus infiniti ſimul in quolibet intellectu. Dicit Ioannes de Baſſo, quòd in hoc non videt repugnantiam quin poſſit hoc fieri virtute diuina, non obſtante finitate intenſiua intellectus creati, quæ ad tot extenſiuè in recipiendo ſe poteſt extendere, licet non in cauſando. Aliter tamen dici poteſt, quòd non oportet ſi intellectus poteſt multos actus finitos recipere, quòd propter hoc ponat infinitos, ſed hoc repugnat ex finitate capacitatis intellectus, licet non propter aliquam incompoſſibilitatem actuum, quia nullam habent. Sexta concluſio. Omnes, excepto ſolo Deo, aliquo modo iudicabuntur: patet, quia omnes ordinabuntur ad premium, vel ad pœnam. Nec eſt inconueniens dicere, quòd Chriſtus ſecundum quòd homo à ſeipſo, inquantum eſt Deus iudicetur. Si dicas, quòd paruuli non iudicabuntur, quia non habent merita, vel demerita. Dicendum, quòd ad pœnam ſenſus nõ iudicabuntur paruuli damnati, ſed ad pœnam damni. Ad præmium vero vitæ

beatæ non iudicabuntur ſaluati ex merito proprio,ſed ex merito Chriſti eis applicatio,vel per ſidem parentum,vel per aliquod ſacramentum quod ipſi ſuſceperunt. Aduertendum eſt autem, quòd licet omnes aliquo modo iudicentur, tamen à Gregorio ponuntur quatuor ordines in iudicio. Quidam enim non iudicabuntur,& ſaluabuntur, ſicut perfecti electi, & angeli boni & paruuli ſaluati, quia in eis non fuerunt mala, de quibus ſit diſceptandum.Alij non iudicabuntur,& damnabuntur, ſicut illi qui non habuerunt fidem,nec per conſequens aliqua bona. Cum illis enim non erit diſceptatio præuia. Alij iudicabuntur quantum ad diſceptationem, & ſaluabuntur, ſicut illi electi, ſicut dicit Chriſtus. Eſuriui, & dediſtis mihi,&c. cum quibus diſceptabit ſuper operibus miſericordiæ, quæ fecerunt. Alij vero iudicabuntur & damnabuntur, ſicut illi cum quibus diſceptabit ſuper operibus miſericordiæ, quæ non fecerunt. Septima concluſio. Chriſtus non apparebit damnatis in forma glorioſa diuinitatis, ita quod ipſam videant, licet poſſet eis apparere ſecundum diuinam eſſentiam abſtractiue, ita quòd haberent immediatam notitiam abſtractiuam: De diuina eſſentia primum patet,quia tunc eſſent formaliter beati. Notitia enim intuitiua,& immediata eſt formaliter beatitudo, ſicut inferius apparebit.Secundum patet, quia quæcunque notitia intellectiua abſtractiua non eſt formaliter beatifica: & poſſet hoc cedere in malum damnatorum,vt ſcirent qualis obiecti viſionem, & fruitionem perpetuam perdiderunt Non eſt tamen veriſimile, quòd de facto ſic immediate abſtractiue oſtendatur damnatis diuinitas. Octaua concluſio. Veriſimile eſt, quod damnati intelligent diuinam eſſentiam abſtractiue mediate tamen, ſicut etiam intelligimus modo per effectus. Ad talem enim imperfectam notitiam non ſequitur neceſſario fruitio, ſeu delectatio, immo nec ad notitiã intuitiuam non neceſſario ſequitur fruitio, licet ſit nata ſequi, ſed abſolute loquendo virtute diuina fieri poteſt,vt Deus videretur,& videns non frueretur eo, vt alias dictum fuit. Nona concluſio. Reprobis apparebit Chriſtus in forma glorioſa corporis humani: patet per Magiſtrum in iiij. d. xlviij. dicentem. Forma filij humana cunctis in iudicio apparebit non in-

Mora.lib.26

firma,ſed glorioſa. Hoc autem non erit ad bonum eorum,ſed ad malum,& turbationem, ſicut turbatur aliquis quando videt iudicem venire ad condemnandum eum. Electis autem apparebit Chriſtus in vtraque forma glorioſa,ſicut amicis ſuis ad eorum conſolationem. Ad primum argumentum dicendum,quòd iudicium,de quo loquitur Chriſtus, erat ad electionem Sathanæ. Vnde ibi ſequitur. Nunc princeps mundi huius eiicietur foras. Tunc enim ſententiabatur diabolum expellendum per paſſionem Christi. Præterea dicendum, quòd vnuſquiſque, vt perſona priuata recipit ſuum particulare iudicium in termino viæ: ſed inquantum eſt pars familiæ deputatæ pro aula, vel familiæ deputatæ pro carcere iudicabitur cum aliis in finali iudicio. Ad ſecundum dicendum,quòd non quilibet recipit completè pœnam, vel præmium in termino viæ quia vel tantum ſecundum animam quantum ad homines, vel etiam imperfecte quantum ad pœnam, vel gloriam quæ augebuntur in ſpiritibus electis, vel reprobis in finali iudicio. Ad tertium patet ex dictis. Et præterea dicendum, quòd illud verbum in iudicium non venit: loquitur de iudicio condemnationis. Et illud pſal. Non reſurgunt impij in iudicio: intelligitur de reſurrectione ad vitam beatam. Ad quartum dici poteſt, quòd iudicium quantum ad diſceptationem vocalem, & prolationem vocalem ſententiæ, ſi tamen talia ſint in illo iudicio non erit in inſtanti: ſed erit in tempore ſatis breui. Non diſceptabitur ſucceſſiue cum quolibet, ſed ſimul omnibus bonis, & ſimul cum omnibus malis, & poſt ea ſententia proferetur. Et cum dicis motus cœli non erit ergo nec tempus, Dicendum, quod verum eſt de tempore communi,ſed de tempore proprio, & in trinſeco motui prolationis vocis poterit eſſe,& erit tempus. Si autem non ſit ibi diſceptatio vocalis,nec prolatio ſententiæ vocalis, ſed mentalis tantum, tunc non oportet, quòd iſta fiant in tempore,ſed in inſtanti.

Ia 18.

Vtrum in iudicio ceſſabit motus corporum cœleſtium.

Scot. 4.d.45.q.2, Duran 4.d.48.q.3.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundo quæritur. Vtrum in iudicio, vel circa iudiciũ ceſſabit motus corporũ cœleſtiũ. Arguitur, quòd non, quia Gene.j.dicitur de luminaribus. Fiant luminaria, &c. Et ſequitur. Et ſint in ſigna & tempora, & dies, & annos. Et ad hunc finem videntur facta: ſed illud haberi non poteſt ſine motu eorum: igitur. Secundo. Gene.viij. Cunctis diebus terræ æſtas, & hyems nox, & dies non requieſcent. Tertio. Tunc nõ erit vniuerſum imperfectus, quàm modo, ſed motus pertinet ad perfectionem corporum cœleſtium alias fruſtra mouerentur. Et præterea motus magis pertinet ad perfectionem, quàm quies, quæ non eſt niſi quædam priuatio motus. Quarto. Nullum perpetuũ eſt violentum, primo de cœlo, ſed quies cœli eſt violenta, quia motus cœli eſt naturalis ſecundum Commentatorem ij.phyſicorum: ergo nõ ceſſabit motus cœli ex tunc, & deinceps in perpetuum. Quinto.ix Metaphyſicæ dicit philoſophus. Non eſt metuendum ne cœlum, & ſol, & aſtra aliquando ſtent, & probat, quia nullus motus aliquando ceſſat, cuius motor non fatigator, nec laborat in mouendo. Contra eſt Magiſter dicens. Tunc non erit viciſſitudo diei, & noctis. Et probat per illud Zachar.xiiij. Erit dies vna, quæ nota eſt domino, non dies, neque nox. Notandum, quòd opinio philoſophorum fuit, quòd motus corporum cœleſtium nec ceſſare poteſt, nec vnquam de facto ceſſabit. Ad hoc probandum adducuntur multæ rationes, quarum vna eſt. In ſempiternis non eſt potentia contradictionis ſecundum philoſophum. xj. Metaphyſice, ſed cœlum eſt ſempiternum, ergo in ipſo non eſt potentia contradictionis ad moueri, & non moueri, ergo non poteſt non moueri. Sed contra hoc arguitur. Agens liberum libertate contradictionis, ſicut mouet, ita poteſt non mouere: ſed intelligentia ſic libere mouet cœlum, quia per voluntatem liberam. igitur. Item ille motus ceſſare poteſt in mobili, qui non eſt ei naturalis, ſed motus cœli non eſt ei naturalis, quod patet, quia cœlum non habet inclinationẽ determinatam ex natura ſua ad ſic moueri. Tum, quia omnis motus, qui eſt ſecundũ naturalem inclinationem mobilis reſpicit aliquid pro per ſe termi-

Gen.1. *Gen.8.* *4.d.48.q.2.* *Zac.14.* *t.c.15.*

no, quo adepto ceſſat motus naturaliter. Et mobile naturaliter quieſcens ſub termino violenter recedit ab eo, ſicut patet,& ita ſequeretur, quòd cœlum frequenter quieſceret naturaliter, & frequenter moueretur violenter, quod eſt inconueniens. Tum, quia ſequeretur, quod ſimul moueretur naturaliter,& violenter. Nam in ſuo motu circulari ſimul acceditur ad idem, & receditur ab eodem, ſed hoc eſt impoſſibile, ergo motus cœli non eſt naturalis, nec tamen eſt violentus, quia non eſt contra inclinationē ſuam naturalem. Cœlum ergo, quantum eſt de ſe, indifferens eſt admoueri, & non moueri. Ad argumentū autem pro opinione philoſophorum dicendum, quod in perpetuis bene eſt potentia cōtradictionis,& contingenter reducibilis ad actum, vel potens carere actu. Auctoritas autem philoſophi poteſt exponi, quod in eis non eſt potentia contradictionis ad formam ſubſtantialem,& priuationem eius, tunc enim eſſent corruptibilia: ſed ratio non concudit de formis accidentalibus. Et ſimiliter exponendum eſt illud tertij Phyſicorum. In perpetuis non differūt eſſe,& poſſe, hoc enim verum eſt de eſſe ſubſtantiali. His præmiſſis, ponendæ ſunt quatuor concluſiones. Prima eſt motus corporum cœleſtium poteſt ceſſare,& de facto aliquando ceſſabit, videlicet in iudicio finali, vel ante,& per conſequens etiam tempus, quod eſt paſſio primi motus. Prima pars patet ex dictis. Secunda pars vero magis tenetur ex ſcriptura,& auctoritatibus ſanctorum, quàm ex ratione efficaci. Adducitur tamen vna congruentia, quia aliquando complectitur numerus electorum, ad quorum generationē ordinatur à Deo motus cœli, ceſſabit autem non naturaliter, ſed à cauſa libera, videlicet ex imperio Dei. Secunda concluſio. Ceſſante motu cœli, ſol & luna ſtabunt in eodem ſitu in quo creati ſunt, comparādo eos ad inuicem, videlicet ſol in oriente, & luna in occidente. Hoc dicit expreſſe Iſidorus in gloſa ſuper illud Iſaiæ xl. Non occidet vltra ſol tuus. Et hoc ponit Magiſter in.iiij. diſtinctio, xlviij. Tertia concluſio. Sol & Luna non ſtabūt in illo ſitu, in quo creati ſunt per comparationem ad alia cœleſtia corpora: patet, quia non omnia corpora cœleſtia ſtabunt in eodem ſitu, in quo creata ſunt, vt dicunt aliqui, quod probatur de octaua ſphæra, quæ ſecundum Ptolo-

meum non poteſt reuerti ad eundem ſitum, in quo creata fuit ante triginta ſex milia annorum à ſua creatione, non eſt autem probabile, quòd mũdus ſit tamdiu duraturus cum iam ſimus in fine ſæculorum ſecundum Apoſtolum. Et in temporibus nouiſſimis. Sed tamen, ſicut dicit Iohannes de Baſſo, dictum illud de octaua ſphera non cogit, quia licet non poſſit per motum ſuum reuerti ad eundem ſitum, niſi in triginta ſex millibus annis, tamen virtute diuina mutatione quadam inſtantanea reduci poſſet ad eundem ſitum in quo creata fuit. Et ſimiliter dici poteſt de aliis corporibus cœleſtibus. Quarta concluſio. Ceſſatio motus corporum cœleſtium non eſt cauſa ſufficiens ceſſationis omnium motuũ, & mutationum in iſtis inferioribus. probatur, quia poſito actiuo perfecto, & paſſiuo diſpoſito ſufficienter approximato non impeditis, poteſt ſequi actio, ſed ceſſante motu cœli poſſunt iſta poni reſpectu multorum motuum, vel mutationum. Motus enim cœli non eſt forma actiua, ſed paſſio quædam de genere paſſionis. Nec requiritur etiam nunc de facto ad motum, vel mutationem iſtorum inferiorum, ſicut principium per ſe motus, vel mutationis, ſed ad alternationem influentiarum corporum cœleſtium in hæc inferiora ſecundum diuerſos ſitus, & aſpectus, ſed poſt iudicium habebitur aliqualis ſitus, & aſpectus corporum cœleſtium ad inferiora iſta, licet ceſſauerit eorum motus, ideo poterit haberi actio, vel alteratio, ſeu mutatio iſtorum inferiorum. Manebit enim virtus actiua corporum cœleſtium, & virtutes paſſiuæ iſtorum inferiorum. Item probari poteſt concluſio per ſcripturam, quia Ioſue x. habetur, quòd ad preces Ioſue Sol ſtetit, & Luna non eſt mota, & per conſequens etiam probabibile eſt, quod tota machina cœleſtis ſteterit, & non ſit mota. Alioquin enim tota fuiſſet de ordinata in motibus ſuis poſtea, & tamen planum eſt, quod Ioſue, & populus Iſrael contra inimicos dimicauit, & non ceſſauerũt actiones, vel paſſiones elementorum. Præterea dicit Auguſtinus libro decimo de ciuitate Dei, quòd ceſſante motu cœli, adhuc rota figuli à figulo moueretur. Item articulus Pariſienſis dicit. Error eſt dicere, quod ceſſante motu cœli, ignis non poſſet agere in ſtupam. Dicendum igitur, quòd poſſent eſ-

motus,& mutationes in iſtis inferioribus, ceſſante motu cœli, niſi Deus influentiam ſuam ſuſpenderet,& dicendũ, quòd ipſam ſubſtrahet poſt iudicium, ne vnum elementum ſic agat in aliud,vel corrumpat. Et ſimiliter de corporibus damnatorũ, nec poteſt aſſignari alius modus dicendi,qui non patiatur multas calumnias. Et ſi inſtetur, quia motus cœli eſt eſſentialiter primus,& menſura aliorum. Dicendum, quòd motus cœli non eſt eſſentialiter primus, immo accidentaliter, & contingenter, quia ſine ipſo poſſent alij motus eſſe, & ſimiliter non eſt aliorum menſura neceſſaria in eſſendo,licet aliquo modo habeat rationem menſuræ, eo quòd eſt vniformior,& velocior. Sicut etiam vlna reſpectu panni,qui tamen non dependet ab vlna in eſſendo: non enim quælibet menſura talis eſt, vt ab ipſa eſſentialiter dependeat menſuratum, ſed menſura prima,quæ Deus eſt bene eſt talis. Ad primum argumentum dicendum, quòd non eſt finis principalis, quòd ſint luminaria in dies,& annos, &c. ſed eſt finis ſub fine pro tempore,ſcilicet vitæ mortalis. Ad ſecundum dicendum eodem modo, vel aliter cunctis diebus terræ, id eſt cunctis diebus vitæ æternæ hominis. Ad tertium dicendum, quòd motus non eſt niſi perfectio ſecundum quid ipſius cœli.Vnde quies perpetua eſt ſibi maior perfectio, nec mouetur nũc cœlum propter aliquam perfectionem intrinſecam cõpletiuam ſui: ſed tamen perfectio vniuerſi pro ſtatu iſto magis requirit cœlum moueri propter ſtatum corruptibilium. Præterea dicendum, licet accipiendo quietem præcisè, vt dicit carentiam motus, ſit imperfectior,eo quòd poſitiuum,vt ſic eſt perfectius priuatiuo: tamen in quiete eſt aliquod ſubſtractum, ſcilicet identitas,& vniformitas in eſſe,quod eſt ſimpliciter perfectius. quàm ſit illud poſitiuum in motu, ſcilicet aliter, & aliter ſe habere. Ad quartum dicendum, quòd ceſſatio motus cœli non erit violenta, quia motus cœli non eſt naturalis eo modo quo naturale opponitur violento, ſed ex parte agentis eſt voluntarius: ex parte autem paſſi eſt neuter. Eſt tamen in cœlo quædam habilitas ad motum circularem, eo quòd eſt ſphericæ figuræ, ſed iſta habilitas non ſufficit ad naturalitatem, ſed tantummodo ad non violentiam. Ad quintum dicendum, quòd Ariſtoteles nihil

ſciuit de fine mundi, & putauit intelligentiam de neceſſitate mouere cœlum, & non contingẽter & liberè. Et quia vlterius intelligentia non fatigatur, nec laborat in mouẽdo, ideo non timuit cœlum aliquando quieſcere.

Vtrum ignis conflagrationis præcedat iudicium, vel ſequatur.

Scot. 4. d. 47. q. 2.

QVÆSTIO TERTIA.

TErtio quæritur. Vtrum ignis conflagrationis præcedat iudicium, vel ſequatur? Arg. quòd non præcedet, quia dicit Auguſtinus, quòd conflagratio erit poſt iudicium. Secundo. Conſtat ſecundum quod dicitur primæ ad Theſ. 4. quòd Dominus inueniet multos viuos, ſed nõ poſſent viuere in illo igne: igitur. Contrà. Dicit Pſalm. Ignis ante ipſum præcedet. Primo notandum, quòd ſicut dicit Scot. in 4. d. 47 Conflagratio iſta, vel purgatio per conflagrationem, quæ prædicitur in multis auctoritatibus, & præcipuè in ſecunda epiſtola Petri. c. 3. Cœli ardẽtes ſoluentur, & elementa ignis ardore tabeſcent. Multipliciter eſt poſſibilis Deo, videlicet omnimodo, qui non includit contradictionem. Et poteſt eſſe, quòd ſit aliquis ignis de nouo creatus magnæ, vel paruæ quantitatis, & quòd ſi ſimul in aliqua tota latitudine ſupra terram, & nõ vbique, niſi per motum circa terram. Dicit autem Bonauentura allegans Auguſtinum, quòd ignis iſte fiet mundanorum ignium conflagratione, ſicut factum eſt diluuium aquarum inundatione. Sicut ergo in diluuio non fuerunt nouæ aquæ creatæ, ſed eadem multiplicato operante adiutorio ſuperiorum corporum per quæ facta eſt eleuatio vaporum: ſic etiam credendum eſt, quòd non ſolùm ignis qui eſt in ſphera ſua: ſed omnes ignes qui in terra & ſuper terram ſunt concurrent ad illam conflagrationem, ſicut videtur velle Augu. Et ſi inſtetur quòd nihil purgat ſeipſum, ergo cùm ignis ſit pars mundi, ſequitur, quod mundus non purgabitur per ignem. Dicendum ſecundum Scot. quod ignis ſemper manet purus in ſe pu-

De ciu. Dei lib. 20.

2. Pet. 3.

ritate naturali, quia ſemper eſt ſummę actiuus. Et prætereà iſta impuritas de infectione & peccatis hominum non aſcendit ad ſphęram ignis. Iſta autem purgatio ſiue depuratio ponitur fienda propter impuritatem aëris cōtractam ex peccatis hominum. Secundo notādum, quòd
4 d.47. ſicut dicit Bonauentura. Si loquamur de ignium conflagratione quantum ad inchoationem. Dicendum, quòd eſt à virtute ſuper naturam, quòd enim ignis ſit agat nouo & inſolito modo cætera conſumendo & ſic multiplicando hoc non eſſet niſi aliqua virtus noua aſſiſteret: quantum autem ad progreſſum: qui eſt purgare, vrere, ſubtiliare. Dicendum, quòd hoc eſt à virtute naturali. Tertio notandum, quòd ſicut dic. gloſ. ſuper illud Malac. iij. Purgabit filios Lęui. Duos ignes legimus futuros. Vnum qui purgabit electos, & præcedet iudicium. Alterum qui reprobos cruciabit ſecundum hanc gloſam dicendum, quòd ſiue dicantur duo ignes quantum ad ſubſtantiam ſiue duo ratione effectuum. Dicendum, quod eſt futurus ignis ad electorum probationem, quia debet vniuſcuiuſque opus probari & purgari in igne vt totaliter ſiſtantur mundati in conſpectu Dei, & hic præcedet faciem iudicis purgando amicos & inflammando in circuitu inimicos. Eſt etiam ignis futurus ad purgationem mundi & purgabit, & deinceps reprobos cruciabit. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Aliquis ignis præcedet iudicium, patet ex dictis. Item Iſa. vlt. Dominus in igne veniet: ſed aduentus eius eſt ante iudicium: igitur. Ad primum argumentum, patet ex dictis. Ad ſecundum dicendum, quod ignis ille erit ad purgationem electorum & non ad conſumptionem. Ideo ſicut tres pueri in camino ignis ardentis diuina virtute ſunt illæſi ſic fiet in illo igne qui eos purgabit.

Finis ſecundæ partis.

SEQVITVR TERTIA PARS.

IN præcedentibus dictum eſt primo, de quibuſdam iudicium antecedentibus in prima parte huius tractatus. Et deinde de iudicio & ipſum concomitantibus in ſe-

cunda. Nunc reſtat in hac tertia parte tractare de quibuſdam iudicium conſequentibus. Vbi ſunt tria principaliter conſideranda. Primum eſt mundi innouatio. Secundum eſt reproborum punitio. Tertium eſt electorum remuneratio.

Vtrum mundi innouatio ſit futura poſt iudicium.

Thom.4.d.47.q.3.

CIrca primum quæritur. Vtrum mundi innouatio ſit futura poſt iudicium. Arguitur primo quod non, quia nihil eſt futurum, niſi quod aliquando fuit ſaltem ſecundum ſpeciem, ſecundũ illud Eccleſiaſtes primo. Quid eſt, quod eſt ipſum, quod fuit, & idipſum, quod eſt futurũ. *Ecclеſ.1.* Sed mundus nunquam aliam diſpoſitionem habuit quam nunc habet, ergo nunquam innouabitur. Secundo. Diſpoſitio, quæ nunc ineſt rebus eſt naturalis, ergo ſi transmutaretur in aliam diſpoſitionem illa erit innaturalis, ſed quod eſt innaturale non poteſt eſſe perpetuum, vt patet in primo de cœlo, ergo illa diſpoſitio nouitatis, quandoque ab ipſo mundo amouebitur, & ita erit ponere circulationem quandam in mundo, ſicut Empedocles, & Origenes poſuerunt. Tertio. Matth. 24. Cœlum & terram *Matth.24.* tranſibunt, ſed terra eſt ſtabiliſſimum elementum, ergo & alia elementa tranſibunt, quod autem tranſit non innouatur: igitur. Si dicas, quod terra tranſit, & alia elemẽta, non quantum ad ſubſtantiam, ſed quantum ad figuram, ſicut dicitur primæ ad Cor.7. Præterit figura mundi huius. *1.Cor.7.* Tunc ergo cùm figura reſpiciat quantitatem, & diſpoſitionem partium videtur quod alterius figuræ erit vniuerſum, quod eſt inconueniens. Contra. Dicit Auguſtinus. *De Eccleſiaſ. dogma.lib.1.* Elementa non dicimus abolenda, ſed in melius cõmutanda. Et Eſa.65. Ecce ego creo cœlos nouos, & terram nouam, & non erunt in memoria priora. *Eſa.65.* Et Apoca. 21. Vidi cœlum nouum, & terram nouam. *Apoc.21.* Primum enim cœlum, & prima terra abiit. Notandum, quod ſicut dicit Thom. in 4. homelia corporalia propter hominem eſſe *Thom.4.*

facta creduntur,& ſunt ei ſubiecta ſeruiunt autem homini dupliciter. Vno modo ad ſuſtentationem corporalis vitæ. Alio modo ad perfectionẽ cognitionis diuinæ inquantum per ea,quæ facta ſunt inuiſibilia Dei cõſpiciuntur.Primo autem miniſterio creaturarum homo glorificatus nullo modo indigebit, quoniã habebit corpus omnino incorruptibile. Secundo etiam miniſterio non indigebit homo quantum ad cognitionem intellectiuam, quia tali cognitione ſancti Deum videbunt immediatè per eſſentiam,ad quam viſionem oculus carnis attingere non poteſt:& ideo vt ſibi ſolatium congruens de viſione deitatis præbeatur inſpicient diuinitatem in ſuis effectibus corporalibus,& pręcipuè in carne Chriſti,& poſt hoc in corporibus beatorum,& deinde in omnibus aliis corporibus:& ideo oportebit vt etiam alia corpora influentiam maiorem ſuſcipiant à diuina bonitate, non quidem variantem ſpeciem, ſed addentem cuiuſdam gloriæ perfectionẽ. Et hoc erit mundi innouatio: vnde ſimul mundus innouabitur,& homo glorificabitur. Corpora itaque cœleſtia ſic innouabuntur,quod meliorabuntur quantum ad claritatem,iuxta quod dicitur Eſaiæ 30. Erit lux Lunæ ſicut lumen Solis. Et lumen Solis ſeptupliciter, ſicut lumen ſeptem dierum.Omnia autẽ elementa claritate quadam veſtientur,non tamen æqualiter, ſed ſecũdum ſuum modum.Dicitur enim , quod terra erit in ſuperficie peruia,ſicut vitrum,aqua ſicut criſtalus: aër vt cœlum:ignis, vt luminaria cœli. Animalia vero,& plantę, & mineralia, & omnia corpora mixta corrumpẽtur omnino,ideo non innouabuntur. Ad illam enim innouationem nihil ordinari poterit,niſi quod habet ordinem ad incorruptionẽ. Cùm enim huiuſmodi innouatio fiat propter hominem, oportet quod conformetur innouationi hominis.Homo autem innouabitur tranſeundo de ſtatu corruptionis in incorruptionem,& in ſtatum perpetuæ quietis. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt.Conueniens erit mundum innouari : patet, quia conueniens eſt habitationem habitantibus congruere, ſed mundus factus eſt,vt ſit habitatio hominis : ipſe autem homo innouabitur:igitur & mundus. Secunda concluſio. Corpora cœleſtia & elementaria innouabuntur quantũ ad qualitates,

litates,ſed nō ſecundū ſubſtantiā. Prima pars patet ex dictis. Secunda pars patet, quia ſubſtantia eorum erit eadem non recipiens magis, aut minus. Tertia concluſio. Plantę & animalia bruta non innouabuntur, patet ex dictis. Et ſi arguatur, quia plantę & animalia pertinent ad ornatum terræ. Dicit Bonauētura, quòd non ſunt ad ornatū terræ principaliter,ſed ad hominis obſequium pro vita præſenti,nec ſunt ad Dei laudem, neque ad vniuerſi perfectionem,niſi ſecundum ſtatum corruptibilem,& variabilem. Ad primum argumentum dicendum,quod Salomon ibi loquitur de curſu naturalium, vt patet ex hoc, quod ſubditur, nihil ſub Sole nouum. Illa vero, quæ ad ſtatum gloriæ pertinent non ſubſunt Soli. Ad ſecundum dicendum, quod illa diſpoſitio nouitatis non erit naturalis,nec tamen cōtra naturam,ſed ſupra naturam, & erit ab agente perpetuo,quod eam perpetuo conſeruabit. Ad tertium dicendum,quod figura dicitur tripliciter, vt ponit Bonauentura vno modo diſpoſitio excluſione linearum,& hæc non perit quantum ad terram, quia omnino erit orbicularis,ſecundo modo dicitur figura exterior rei ſpecies,ſiue pulchritudo:& hæc tranſibit, ſicut dicitur in gloſa. Tertio modo dicitur fictio, vel fragilitas à fingo, fingis,vt vaſa figuli, & ſic etiam tranſibit non ſubſtantia, ſed ipſa fragilitas.

Vtrum damnati cruciabuntur igne infernali.

Scot.4.d.44 q 3. Duran. 4.d 48 q 1.

CIrca ſecundum ſuperius propoſitum in hac tertia parte,videlicet circa reproborum punitionem. Primo quæritur. Vtrum corpora damnatorum poſt iudicium cruciabuntur igne infernali? Arguitur quod non, quia dicit Philoſophus. Omnis paſſio magis facta abiicit à ſubſtantia: ergo ſi cruciarentur continuè ab illo igne tandem omnino conſumerentur, quod eſt contra illud Iob. 20. Luet homo quæcunque ipſe fecit, nec tamen conſumetur. Contra. Matth. 25. dicit Iudex damnatis, ſiue damnandis. Ite maledicti in ignem æternum. Primo notandum, quod immutatio corporis animati ab igne,

Ethic.lib.6.
Iob 20.
Matth.25.

poteſt intelligi dupliciter, vna realis, & alia intentionalis
4 d.44. ſecundum Scotum. Realis immutatio dicitur,quæ terminatur ad formam realem eo modo, quo forma realis diſtinguitur contra intentionalem, ſicut albedo, vel calor dicitur forma realis,non autem ſpecies,vel intentio caloris,vel albedinis in medio,vel in organo. Immutatio verò intentionalis dicitur,quæ terminatur ad formam intentionalem, cuiuſmodi eſt ſpecies rei ſenſibilis, vel actus ſentiendi. Ignis igitur circa corpus ſenſitiuum habet immutationem realem, cùm ipſum realiter calefacit: & immutationem intentionalem, cùm immutat ſenſum, vel organum. vel totum coniunctum ex ſenſu & organo ad ſpeciem caloris, & ante ſenſationem, & ad talem immutationem improportionatam bonæ diſpoſitioni ſentientis ſequitur dolor in appetitu ſenſitiuo. Secundo notandum,quòd iſtæ duę immutationes differunt,quia poſſunt eſſe ſine ſe inuicem: patet, quia ignis realiter calefacit lignum, ſed non immutat intentionaliter. Et ſecundum aliquos in beatis erunt immutationes intentionales ſecundum ſenſum, ſed non reales. Et apparet in nobis, quòd oculus frequenter immutatur intentionaliter à calore,ſed nunquam realiter. Secundo apparet differentia iſta,quia quando ſe concomitantur vna poteſt eſſe valdè intenſa,& alia valdè remiſſa, vel econuerſo:patet. Si quis habeat manum multùm infrigidatam, & ponat eam iuxta ignem,licet immutatio realis ſit modica tamen intenſe dolet, & affligitur ſenſibiliter, & ſic immutatio intentionalis eſt intenſa. Tertio hoc patet, quia immutatio realis,frequenter eſt vniuoca. Intentionalis verò ſemper eſt ęquiuoca. Quarto. Quia realis nunquam cauſat dolorem ſine intentionali: patet in ligno calefacto, ſed intentionalis bene ſine reali, ſicut patet cum aliquis frequenter dolet ſuper aliquo triſti viſo, licet realiter non immutetur ab illo. Tertio notandum, quòd ſecundum Scotum probabilius videtur poſt iudicium ponere ſolam immutationem intentionalem, licet vtraque poſſit poni, cũ ſit ibi tam ſuſceptiuum, quàm cauſa actiua vtriuſque. Sed tamen intentionalis ſufficit ad cauſandum dolorem in appetitu ſenſitiuo, ſiue reali. Nec eſt veriſimile, quòd Deus velit multiplicare miracula circa damnatos ſine

neceſſitate. Eſſet autem miraculum ſi poneretur immutatio realis, quæ non eſſet corporis conſumptiua. Præterea ſecundum ſcripturam. Ab aquis niuium tranſibunt ad calorem nimium. Et licet ſecundum ſuperficiem literæ ſaluaretur afflictionum varietas ex calore, & frigore, ponendo immutationem realem, tamen non poſſet ſaluari, quomodo paterentur ſimul, & in ſummo à contrariis, niſi ponendo ſolam immutationem intẽtionalem, quia contraria non ſunt ſimul compoſſibilia in ſummo in eſſe reali, ſed bene eorum ſpecies in eſſe intentionali. Dicit tamen Scotus, quòd non eſt omnino certa ratio ad negandum ibi immutationem realem. Poſſet enim Deus coagere igni ad inducendum calorem realem in corpus, qui tamen non eſſet formaliter repugnans qualitati illius cõplexionis, & tunc eſſet miraculum in hoc, quod non coagit in totum effectum, in quem poſſet ignis. Poſſet etiam Deus coagere igni ad illum ſummum calorem incõpoſſibilem, & tunc deſtrueretur illa mixtio proportionata, nec tamen deſtrueretur vita Deo per miraculum eam conſeruante. Vtrum autem ſit poſſibile Deo calorem induci in ſummo, & tamen qualitatem mixtionis ſtare in eodem non eſt ita notum eo, quòd videretur formaliter repugnare, ſicut medium, & extremum. Poteſt autem argui non eſſe ibi ſolam mutationem intentionalem, ſed etiam realem, quia ſenſus beati ſi eſſet in illo igne intentionaliter immutaretur, & tamen non doleret appetitus eius ſenſitiuus. Item operatio cuiuſlibet potentiæ eſt ſibi delectabilis, quia perfectio eius ergo ſenſatio ſine immutatione reali non eſt doloroſa. Item appetitus ſenſitiuus non eſt, niſi propter naturam, ergo nihil eſt ſibi diſconueniens, niſi quia eſt diſconueniens naturæ, ſed naturæ non eſt diſconueniens immutatio intentionalis tantùm, ſed realis. Ad primum dicendum, quòd appetitus ſenſitiuus beati eſt totaliter quietatus, & completus delectatione ſenſibili: delectatio autem excellens excludit triſtitiam quancunque, vt dicitur 7. Ethicorum, ideo in appetitu beati nullus dolor cauſari poteſt. Vel dicẽdum, quòd prohiberetur paſſio doloris ex ſtatu ſuæ impoſſibilitatis, ſi tamen ſuis naturalibus relinqueretur, ita doleret, ſicut damnatus ſi vehementer immutaretur. Ad ſecundum di-

Iean. 24.

Ethic. lib 7.

cendum, quòd operatio potentiæ circa obiectum improportionatum, & diſconueniens, nõn eſt delectabilis appetitui, ſed ad ipſam naturaliter ſequitur triſtitia. Ad tertium dicendum, quòd talis immutatio intentionalis bene eſt diſconueniens naturæ ſecundum ſenſum, & appetitum ſenſitiuum, nec oportet, quòd omne diſconueniens naturæ ſit primo immediatè ſibi diſconueniens, prout diſtinguitur à ſenſu vel appetitu. His pręmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Corpora damnatorum patientur ab igne paſſione afflictiua, ſed non neceſſario per immutationem realem. Prima pars eſt certa ex fide. Vnde Matth.13. Exibunt angeli, & ſeparabunt malos de medio iuſtorum, & mittent eos in caminum ignis, ibi erit fletus & ſtridor dentium. Secunda pars patet ex dictis. Ad argumentum etiam patet ex dictis.

Matth.13.

Vtrum damnati appetant non eſſe.

Scot 4.d 50 quæſt.1.& 2. Thom.in addit.ad 3 p. q.89.art.3. Duran.4.d.50.q 2.

SEcundo quæritur. Vtrum damnati appetant non eſſe. Arg. primo quòd non poſſunt appetere non eſſe, quia non eſſe non habet rationem obiecti reſpectu voluntatis, non enim habet rationem boni, immo tollit totam rationem boni: igitur. Secundo. Quicunque neceſſario appetit beatitudinem & eſſe in quiete neceſſario appetit eſſe & ſic non poteſt appetere non eſſe: ſed omnis creatura rationalis eſt huiuſmodi: igitur. Et confirmatur quia priuatio non appetitur niſi ratione habitus. Si ergo damnatus appetit non eſſe, hoc eſt, quia appetit eſſe, & ita ſimul appetit eſſe & non eſſe, quod eſt contradictio. Tertio: Sicut nolle ſe habet ad ſummum bonum, ita velle ſe habet ad ſummum malum, ſed nõ poteſt quis nolle ſummum bonum. ergo etiam non poteſt quis velle ſummum malum & miſeriam: ſumma autem miſeria eſt non eſſe: igitur. Contra. Apocal. ix Deſiderabunt mori & fugiet mors ab eis. ſed mors terminatur ad non eſſe: igitur. Primo notandum, quòd præſens quæſtio non intelligitur de

Apoc.9.

appetitu naturalis quia de tali planum eſt, quòd non eſſe appeti non poteſt: ſed tantummodo bonum & perfectio appetentis: non eſſe autem non eſt per ſe bonum nec perfectio appetentis: neque etiam ſtare poteſt cum tali appetitu, immò deſtruit ipſam potentiam appetentem & totale ſuum eſſe. Sed intelligitur quæſtio de appetere, quòd eſt actus elicitus voluntatis. quod quidem appetere propriè dicitur velle & actus liber. Secundo notandum, quòd miſeria eſt duplex, ſcilicet culpæ quæ non eſt aliud quàm ipſa culpa, & miſeria pœnæ, quæ nõ eſt aliud quàm pœna. Dicunt ergo aliqui, ſicut Richar. quòd propter fugam pœnæ non poſſunt damnati appetere non eſſe ſecundum rectam rationem, quia maius malum non debet eligi ad vitandum minus malum. Nam ſecũdum rectam rationem de duobus malis minus malum eſt eligendum, ſed non eſſe eſt maius malum quàm miſeria pœnæ, quia plus adimit de bono: igitur. Item ſecundum rectam rationem non poteſt eligi carentia maioris perfectionis ad vitandum carentiam minoris: ſed non eſſe eſt carentia maximę perfectionis in entibus. Nam ſecundum Dionyſium eſſe precisè acceptum eſt nobiliſſimum in ente: pœna autem dicit carentiam minoris perfectionis, puta perfectionis accidentalis: igitur. De miſeria autem culpæ ſunt duæ opiniones. Prima eſt eiuſdem Richar. di. quòd propter miſeriam culpæ vitandam nullus debet appetere non eſſe: & probat eiſdem rationibus. Alia autem eſt opinio, quòd quilibet tenetur citius eligere non eſſe quàm eſſe in miſeria culpæ. Tum, quia quilibet tenetur magis Deum diligere quàm ſe: ergo tenetur magis fugere, quod eſt contra Deum, quàm quod eſt contra ſe: malum autem culpæ eſt contra Deum: igitur. Tum, quia culpa eſt maius malum, quàm non eſſe. Eſt enim carentia boni debiti: non eſſe autem eſt carentia boni non debiti. Tum, quia malum culpæ eſt malum ſimpliciter, quia cõtrariatur bono ſimpliciter. Non eſſe verò eſt tantùm huic malum, ſcilicet illi quod non eſt: igitur. Ad hoc etiam videtur eſſe auctoritas Chriſti loquentis de Iuda. Bonum erat ei ſi natus non fuiſſet homo ille. Sed iſtæ rationes, vt dic. Scotus, non cogunt. Tum, quia concludunt etiam de miſeria pœnæ, ſicut culpæ, & ecõuerſo. Vnde ad primam reſponderi 4.d 50.q.4.

poteſt, quòd culpa non eſt eodem modo contra Deum quomodo non eſſe eſt cõtra hominem: per culpam enim non deſtruitur Deus. Cùm autem dicitur, quod quilibet magis tenetur præeligere illud quod eſt contra ſeipſum, quàm contra Deum: hoc eſt intelligendum ſi illud ſit vniformiter contra Deum, ſicut aliud contra ſeipſum. Ad ſecundam poteſt dici, quod cùm dicitur maius malum eſſe magis fugiendum, hoc debet intelligi cæteris paribus. Præterea ſi quæcunque negatio boni dicatur malum non eſſe eſt maius malum, quàm culpa, qua negatio maioris boni, puta eſſe totalis. Culpa vero eſt negatio alicuius boni accidentalis. Si vero non quæcunque negatio boni dicatur malum, ſed negatio in ſubiecto cum conſtantia ſubiecti ſic non eſſe non eſt malum, & tamen plus adimitur de bono per non eſſe, quàm per culpam. Et ita adhuc ratio probat, quod non eſſe ſit eligibilius, quàm culpa. Ad aliam dici poteſt, quod non eſſe eſt maius malum ſimpliciter, quàm culpa accipiendo malum pro eo, quod adimit bonum, quia adimit totum bonum eſſe ſimpliciter Culpa vero adimit tantùm bonum accidẽtale, vel ſecundum quid. Et ſi dicas, quod malum culpæ eſt contra honorem Dei. Dicit Scotus, quod honor ille non eſt aliquid in Deo, ſed in homine, quia eſt bonum, quod debet ineſſe homini. Honor enim eſt in honorante, & non in honorato. Propter culpam ergo peius eſt nobis, ſed non poteſt eſſe peius Deo, neque etiã vniuerſo, niſi tantũmodo in hac parte. Ad verbum autem Saluatoris dicendum, ꝙ ſi referatur ad malum culpę, verum eſt, quod Iudas debuit habere electionem magis, vt non eſſet, quàm ſic continuo, & perpetuo viueret in malo culpæ. Si autem intelligatur de malo pœnæ, tunc gloſatur, quod Chriſtus non dixit, quod melius eſſet ei ſi non eſſet, ſed ſi natus nõ fuiſſet, immo ſi in vtero mortuus fuiſſet, hoc melius ei fuiſſet. Tertio notandum, quod ſicut dicit Scot. Voluntas creata comparari poteſt ad non eſſe tripliciter. Primo, vt ſit cauſa ſui non eſſe, ſicut eſt cauſa culpæ: & ſic quæſtio nulla eſt. Si quæratur. An propter culpam vitandam debeat aliquis velle non eſſe, quia voluntas non poteſt ſe annihilare. Secundo, quod ſit cauſa ſuæ annihilationis quantũ in ſe eſt hoc eſt velle nõ eſſe ſi poſſet ſe annihilare, & ſic etiã

quæſtio nulla eſt, quia maximum peccatum poſt odium Dei eſt velle non eſſe. Tertio, quòd non habeat nolle ad ſuſtinere ſi Deus inferat: immo velit non contradicere magis, quàm in culpa, & offenſa Dei eſſe, & manere. His præmiſſis, ponendæ ſunt quatuor concluſiones. Prima eſt. Non eſt appetendum non eſſe propter miſeriam pœnæ vitandam, patet ſecundum Sco. quia nullus ſecundum rectam rationem poteſt eligere non eſſe, niſi propter fugã alicuius alterius, quod eſt ſimpliciter magis nolẽdum, quàm non eſſe: ſed pœna non eſt ſimpliciter magis nolenda, quàm non eſſe, igitur. Minor probatur, quia pœna habet rationem iuſti: non eſſe vero non, quia nihil habet de ratione entis. Item nullus ſecundum rectam rationem poteſt appetere contra inclinationem appetitus naturalis conſonam diuinæ voluntati, ſed inclinatio recta appetitus naturalis eſt ad eſſe, & eſt conformis diuinæ voluntati. Vnde dicit philoſophus.ij. de anima, quòd hæc eſt intentio totius naturæ conſeruare ipſum eſſe, igitur. Aliter etiam probata eſt iſta concluſio per rationes ſuperius poſitas pro prima opinione, ſed tamen illæ rationes non concludunt. Poſſet enim dici ad illas, quòd non eſſe non habet rationem mali: malum enim cum ſit priuatio ponit conſtantiam ſubiecti. Nec valet ſi dicas eſſe eſt bonũ, ergo non eſſe eſt malum. Non enim ſequitur, quia vtrũque tam uonum, quàm malum dicit, vel ſupponit aliquid poſitiuum. Cum etiam dicitur illud, quod plus adimit de bono eſt magis malum. Hoc verum eſt ſuppoſita conſtãtia ſubiecti alioquin non habetur ratio mali. Difficile etiam eſt videre quomodo eſſe ſit nobiliſſimum in ente niſi fortè intelligatur de eſſe ſubſtantiali comparato ad eſſe accidẽtale, non autem comparando ad perfectiones ſubſtantiales ſuperadditas. Secunda concluſio. Magis deberet homo appetere nõ eſſe, quàm velle peccare: probat Sco. quia quilibet ſecũdum rectam rationem tenetur peccatum vitare in quocunque caſu, ergo ſiue debeat viuere, ſiue non, ſemper tenetur non velle peccare, & ita debet præeligere ſecundum rectam rationem à Deo annihilari, vel non eſſe quàm peccare. Tertia concluſio. Damnati de facto non appetunt non eſſe propter culpam vitandam, patet, quia non diſplicet eis culpa inquantum

culpa eſt Dei offenſiua, ſed ſemper odiunt Deum, & ſibi inuident: iuxta illud pſalm. Superbia eorum, qui te oderunt aſcendit ſemper. Diſplicet tamen eis culpa inquantum eſt materia vermis, & remorſus conſcientiæ, qui eſt valde grauis pœna. Quarta concluſio. Probabile eſt, quòd damnati appetant non eſſe ad vitandam miſeriam pœnæ: probat Scot. quia non eſſe non eſt malum. Sicut enim ab æterno non fuit malum, ſic nec non eſſe poſt eſſe. Sed pœna miſeriæ eſt ſimpliciter mala, & ideo ſimpliciter nolenda, quia eſt contra appetitum naturalem. Non eſſe autem non eſt per ſe obiectum commodi. Vnde dicit Sco. ſi mihi daretur optio ego eligerem potius non eſſe ſimpliciter, quàm in tanta miſeria eſſe. Et ſi obiiciatur, quia aliquis maximè odit oppoſitum eius, quod maximè diligit, ſed quiſque maximè diligit eſſe, ergo maximè fugit eius oppoſitum, ſcilicet non eſſe loquēdo de affectione commodi. Dicendum ſecundum Scot. quòd maior eſt falſa loquendo de oppoſito contradictorio, quemadmodum non eſſe opponitur eſſe, licet ſit vera loquendo de oppoſito contrariæ. Contradictorium enim non habet rationem formalem odibilis. Ad primum argumentum dicēdum concedendo, quòd non eſſe non eſt bonum, nec verum, nec apparens. Licet tamen non eſſe non ſit ſimpliciter, & ſecundum ſe volibile: bene tamen ſecundum quid, & in caſu inquantum excludit miſeriam culpæ, aut pœnæ. Ad ſecundum dicendum, quòd damnati naturaliter appetunt beatitudinem neceſſario, non autem actu elicito neceſſario appetunt. Appetitus autem naturalis de ipſo eſſe nō repugnat actui elicito de oppoſito ipſius eſſe puta de non eſſe, quem quidem actum elicitum habent damnati. Aliter dici poteſt, quòd appetunt actu elicito beatitudinem: appetitu tamen conditionato: puta ſi poſſent eam habere, quia conſtat eis, quòd nunquam habebunt eam: talis autem appetitus conditionatus non repugnat appetitui quem habent de non eſſe. Et per hoc patet ad confirmationem, quia non eſt impoſſibile ſimul appetere eſſe, & non eſſe modis prædictis. Ad tertium dicēdum, quòd ſicut ſummum bonum poteſt non appeti inquantum poteſt habere rationem apparentis mali, vt patet de damnatis, qui odiunt Deum. Ita etiam non eſſe

poteſt appeti pro quanto poteſt apparere bonum, vel in re ſicut apparet damnatis, vel ſecundum rationem, ſicut apparet iuſtis appetentib' non eſſe ad vitandum culpam. Vel diceretur, quòd non eſſe eſt appetibile: etiam dato, quòd non videatur bonum ex eo, quòd eſt incompoſſibile malo.

Vtrum pœna omnium damnatorum ſit æqualis.

Scot. 4. diſt. 50. queſt. 4.

QVÆSTIO TERTIA.

TErtio quæritur. Vtrum ſit æqualis pœna omnium damnatorum. Arguitur, quòd ſic, quia pœna eſſentialis omnium eſt pœna damni, quæ eſt carentia diuinæ viſionis, ſed carentia eſt priuatio, quæ non recipit magis, & minus, igitur. Secundo. Ignis inferni eſt idem reſpectu omnium, & agit in quemlibet damnatum ſecundum vltimum ſuæ potentiæ cum agat naturaliter, igitur. Tertio. Si eſſet maioritas in pœna, tunc maior pœna eſſet peior, ſed hoc videtur falſum, quia omnis pœna eſt iuſta, & omne iuſtum bonum. Contra. Apocalypſis xviij. quantum glorificauit ſe, & in deliciis fuit tantum date illi tormentum, & luctũ. Notandum, quòd duplex eſt æqualitas: vt di. Sco. in iiij. diſt. vlt. Vna eſt æqualitas quantitatis, quæ videlicet eſt inter duas quantitates molis, vel virtutis quarũ neutra excedit aliam. Alia eſt æqualitas proportionis, quę eſt inter duas quantitates molis, vel perfectionis, quarum licet vna excedat aliam: tamen proportionaliter, ſecundum habitudinem ad alias duas. Ita, quòd ſit talis proportio vnius ad vnam illarũ, qualis alterius ad alteram, quomodo dicimus, quòd inter quatuor, & duo, & ſex, & tria eſt æqualitas proportionis. Et ſimiliter poteſt declarari de quantitatibus continuis, quarum vna ſit duorum pedum, altera trium comparatis ad alias duas, quarũ vna ſit quatuor pedum, & alia ſex. Non eſt autem hic quæſtio de æqualitate ſecũdum durationem, quia de illa planum eſt, quòd omnium damnatorum pœna erit æqualis à parte poſt, durabit enim perpetuo in quolibet reprobo pœna

ſua. Secundo notandum, quòd duplex eſt damnatorum pœna in genere. Vna eſt pœna damni, videlicet carentia diuinæ viſionis,& fruitionis beatificæ. Alia eſt pœna ſenſus, qui eſt dolor poſitiuus ſiue triſtitia, quam ſuſtinent ſiue ſit ſpiritualis, ſiue corporalis. His præmiſſis, ponendæ ſunt quatuor concluſiones. Prima eſt. In damnatis non eſt æqualis pœna damni ſecũdum quantitatem, probat Scot.quia penſanda eſt quantitas priuationis ex quantitate habitus oppoſiti, ſed carentia diuinæ viſionis,& fruitionis priuat in vno maiorem,& perfectiorem gloriã, quòd in alio. Nam vnus ſi fuiſſet ſaluatus habuiſſet maiorem,quàm alius, igitur &c. Vbi etiam eſt aduertẽdum, quòd pœna damni non ſolum nominat carẽtiam diuinæ viſionis, & fruitionis, ſed eſt carentia cuiuſcunque boni conuenientis apti ineſſe. Dicit tamen Iohann. de Baſſo, quòd probabilius videtur poſſe dici, quòd pœna damni non ſolum priuat gloriam ſub illo gradu ſub quo alicui infuiſſet ſi meruiſſet, ſed ſub omni gradu poſſibili ſibi ineſſe. Quælibet enim creatura rationalis capax eſt ſummę gloriæ, quæ poteſt inueniri in ſubiecto, ideo pœna carẽtiæ in quolibet damnato priuat æqualem gloriam. Et ſic pœna carentiæ penſando eam ex habitu oppoſito in omnibus eſt æqualis ſecundum quantitatem: æqualitas autẽ proportionis non habet hic locum. Secunda concluſio. Pœna ſenſus ſiue ſit ſpiritualis, ſiue corporalis non poteſt poni æqualis ſecundum quantitatem intenſiuam,ſed tantum ſecundum proportionem, & correſpondentiam ad merita ipſorum. Prima pars patet, quia vbi eſt grauior culpa ibi grauior pœna: iuxta illud pars. Reddes vnicuique iuxta opera ſua. Certum autem eſt, quòd in damnatis non eſt æqualitas culparum. Secunda pars patet, quia quanto culpa excedit culpam, tanto pœna pœnam: vbiq; tamen puniendo citra contradictum. Tertia concluſio. Pœna vermis erit inæqualis, patet ſecundum Scot. quia pœna eſt quædam triſtitia, & continuus remorſus conſcientiæ, ſed quicunque minori peccato peccauit minus triſtatur,inquantum tollit minus bonum commodi.Vnde licet iſti ſint æquales in naturalib⁹ inæquales: tamen ſunt in conatu voluntatis ad peccandum. Quarta concluſio. Pœna ignis non erit æqualis in damnatis, patet per Aug.

libr.de ciu. Dei dicentem. Licet ignis æqualiter ardeat, non tamen æquali moleſtia cruciat. Dubium tamen eſt an pœna ignis in ſe ſit inæqualis vel an ex diſpoſitione diuina erit tantum inæqualitas afflictionis in diuerſis. Ad primum argum. dicendum, quòd licet priuatio in ſe ſit æqualis in hoc, quòd negat habitum in ſe, eſt tamen inæqualis ratione malitiæ, & ratione maioris boni conuenientis iſti quo priuatur. Vel poteſt dici, quòd pœna damni includit aliquid poſitiuum, ſcilicet inuoluntarium, & hoc inæqualiter. Ad ſecundum dicendum, quòd inæqualitas non eſt accipienda ex parte ignis, ſed ex inæqualitate demeritorum, & principaliter ex cauſa effectiua affligente: videlicet ex Deo, qui cooperatur igni ad maiorem afflictionem, ſecundum exigentiam maioris culpæ. Et ſi fortè ignis non poſſit in tantam, & tam vehementem immutationem, quantam exigit culpa, tunc ignis cooperatur Deo ad illum gradum in quem poteſt & Deus per ſeipſum immediatè ſuperaddit vlteriorem gradum. Ad tertium dicendum, quòd quilibet daret libenter partem ſuam de iſto bono: vnde licet ſimpliciter ſit maius bonum: eſt tamen ſimpliciter malum huic. Sic enim ſecũdum iuſtitiam diſtributiuam maius bonum ſimpliciter huic non datur, quia ſicut ſecundum bonum honeſtum redditur maius commodum, ita ſecundum inhoneſtum redditur maius incommodum, & contra affectionem commodi pœna.

Vtrum damnati velint ſe peccaſſe.

Sco 4.diſt.50.q.1. Bona.4.di 50. qu.1.

QVÆSTIO QVARTA.

QVarto quæritur. Vtrum damnati velint ſe peccaſſe? Arguitur quòd ſic, quia dicit Aug.1. de fide ad Petrum, quòd bonam voluntatem nullatenus habere poterunt: ſed nolle peccaſſe eſt bonæ voluntatis, igitur. Secũdo. Voluntas hominis poſt mortem eſt inuertibilis: ergo non poteſt pœnitere de malis à ſe cõmiſſis. Tertio. Dicit Bernar.in cãticis. Damnatus ſemper vult iniquitatẽ

deſiderant augmentum ſuæ pœnæ, ſed ſi plures damnarentur, maior eſſet eorum pœna, igitur Contra, ſuper illud Eſa.xiiij. Surrexerunt de ſoliis. Dicit gloſa. Solatium eſt malorum multos habere ſocios pœnarum. Notãdum, quòd ſicut dicit Bon.in.iiij.licet in damnatis remittantur aliquo modo affectiones libidinoſæ delectationem habentes annexam propter pœnarum magnitudinem, tamen affectiones, in quibus eſt pœnalitas vigorantur. Vnde licet ceſſet actualiter affectus luxuriandi, & dominandi, tamen intenditur affectus, ſiue furor impatientiæ, & liuor inuidiæ. Vehementer ergo triſtantur de gloria electorum ideo vellent nullos eſſe beatos, immo omnes eſſe miſeros. Et quia nec ipſi ad beatitudinem pertingere poſſunt, nec alios poſſunt à ſtatu beatitudinis amouere, ideo in ſeipſis vehementer tabeſcunt, & confunduntur. Hoc præmiſſo, ponenda eſt talis concluſio. Generaliter loquendo damnati mallent omnes eſſe miſeros, quàm ipſis exiſtentibus miſeris aliquos eſſe beatos, patet ſatis ex dictis Ad primum arg.di. quod quamuis in generali vellent omnes eſſe miſeros, tamen quia ſpecialius habent aliquorum amorem naturalem, & priuatum nollent ipſos damnari aliis exiſtentibus in gloria, quia minus inuident propinquis, & maior eorum eſſet pœna, ſi propinqui dãnarentur, & alij ſaluarentur: & inde eſt, quòd diues petiit fratres ſuos à damnatione eripi. Sciebat enim, quòd aliqui eriperentur, ſed tamen maluiſſet cum fratribus ſuis omnes alios damnari. Ad ſecũdum dicendum, quod nullos ita naturaliter diligunt, quin vellent eos eſſe damnatos hoc pacto, quia nulli eſſent beati. Ad tertium dicendum, quòd quamuis de damnatorum multitudine pœna ſingulorum augeatur, tamen tantum ſuperexcreſcet odium, & inuidia, quòd magis eligent torqueri cum multis, quàm paucis. Et præterea, vt dicit Bonauen. multa volunt impij, quæ ſi obtinerent eſſent miſeriores. *Eſa.14.*

Vtrum in inferno damnatorum ſint tenebræ corporales, & ſpirituales.

Tho.4.d.50.q.3.

QVÆSTIO SEXTA.

SExto quæritur. Vtrum in inferno damnatorum ſint tenebræ corporales,& ſpirituales. Ar. quod non Primo de corporalibus, quia boni videbunt alios bonos ad gloriam ſuam: ergo etiam ſimiliter mali debent inuicem confundi:ergo debent ſe inuicem videre, quod non poteſt eſſe ſine lumine. Secundo arguitur de tenebris ſpiritualibus, quia reprobi habent multorum cognitionem naturalem, ſed nec pœna nec culpa debet bona naturæ omnino deſtruere, ergo eſt in eis aliqua cognitio, & ita
Matth.22. lux ſpiritualis, & non tenebræ. Contra. quantum ad primum. Ligatis manibus,& pedibus, proiicite eum in tenebras exteriores. Super quo Gregorius. Si illi lucem haberent, qui repelluntur in tenebras exteriores mitti nequaquam dicerentur. Et quantum ad ſecundum ſic arguitur, quia ceco vbicunque eſt, tenebra eſt, ſed damnati ſunt
Sap.2. omnino excecati per malitiam. Excecauit eos malitia eorum. Primo notandum, quòd Iſidorus dicit, ignem gehennæ habere lucem ad aliquid, & ad aliquid non habere. Lucebit enim ad deſolationem, non vt habeant vnde gaudeant. Ad quod intelligendum notandum ſecundum Bonauen.in.iiij.diſtin.vlt. quod ignis eſt in triplici differentia. Eſt enim ignis purus, vt eſt in propria materia, & eſt ignis incorporatus, vt eſt in materia aliena, vt in terra, vel aere,& eſt ignis non tantũ incorporatus, ſed etiam permixtus vt ſulphureus & fumoſus. Primus eſt lux, & pure lucet,& abundanter. Secundus eſt ignis, carbo,& flamma: hic autem lucet, & tenebrã expellit. Tertius eſt ignis fumoſus,& talis tenebroſus, & iſte erit in inferno. Præterea notandum, quòd lux illuminat oculum ad videndum, aut ergo ad videndum delectabilia, vel ad videndum indifferentia, vel ad videndum triſtitia, & horribilia. Dicit ergo Bonauen. quod primo,& ſecundo modo non erit in inferno illuminato, ſed tertio modo tantum. Secundo notandum, quod ſicut dicit Bonauen. vbi ſupra. Sicut eſt triplex actus lucis corporalis, ſcilicet manifeſtare, dirigere,& delectare, ſic etiam in luce ſpirituali: quantum igitur ad primum actum damnati non erunt omnino extra lucem, quia aliqua erunt eis manifeſta, ſed illa ſola, quæ

faciunt ad cumulum pœnæ: quantum vero ad ſecundum actum erunt omnino extra lucem, quia non poterunt dirigi: erunt enim extra viam, & tempus, & locum bene agendi: quantum autem ad tertium actum, qui eſt delectare, erunt ſimiliter omnino extra lucem, quia nihil cognoſcent actu in quo delectētur. Erunt enim omnino abſorpti à magnitudine pœnarum, ita vt non liceat eis cogitare aliqua delectabilia. His præmiſſis, ponendæ ſunt duæ concluſiones. Prima eſt. In inferno ſunt tenebræ corporales: patet ſatis ex dictis. Item ſic probatur. Dulce eſt lumen delectabile, ſed damnatis eſt omnis delectatio auferenda: igitur. Secunda concluſio quantum ad directionē, & delectationem damnati ſunt omnino extra lucem, & in tenebris lucet non quantum ad manifeſtationem: patet ex dictis. Ad primum argumentum patet ſatis ex dictis. Ad ſecundum dicēdum, quòd illa cognitio naturalis non erit in eis niſi pro quanto faciet ad ipſorum cruciatum, quemadmodum & peccatorum ſuorum rememoratio.

Vtrum beatitudo conſiſtat in operatione.

Scot.4.d.49.q.1 & 2.

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca tertium ſuperius in hac tertia parte propoſitū, videlicet circa bonorum prēmiationem, ſiue beatitudinem triplex fienda eſt determinatio. Prima eſt determinatio beatitudinis animæ manifeſtatiua. Secunda eſt beatitudinis corporis declaratiua. Tertia eſt determinatio quædam comparatiua. Circa primam primo quæritur. Vtrum beatitudo creaturæ intellectualis per ſe conſiſtat in operatione? Arguitur, quòd non. Primo ſic, quia beatitudo eſt finis creaturæ, ſed operatio nō eſt finis ſubſtantiæ: ſubſtantia enim nobilior eſt quolibet accidente: finis autem debet eſſe nobilior eo quòd eſt ad finem, ſicut cauſa æquiuoca eius. Et præterea etiam ſequeretur circulus in per ſe cauſis, quia ſubſtantia eſt cauſa effectiua operationis, & econuerſo operatio eſſet finis ſubſtantiæ: igitur. Secundo. Beatitudo creaturæ conſiſtit formaliter

in coniunctione ſui vltimata ad ſummum bonum, ſed talis coniunctio nõ eſt operatio, immò relatio: igitur. Tertio operans non perficitur ſua operatione alioquin per ſe agens moueretur quod eſt falſum, tunc enim motus non eſſe tactus imperfecti, ſed perfecti, & exiſtẽtis in actu: igitur. Quarto. Operatio eſt aliquid abſolutum, ergo ſi beatitudo eſt operatio poſſet Deus facere beatitudinem ſine reſpectu ad obiectum quod eſt falſum. Quinto. Habitus potentię eſt melior operatione: tum quia diuturnior: tum quia cauſa æquiuoca operationis: ergo potius in eo conſiſtit beatitudo, quàm in operatione. Contra, Philo. determinat. j. & x. Ethicorum, quòd fœlicitas, vel beatitudo in actu, vel operatione cõſiſtit. Primo notandum quòd beatitudo nominat finem vltimum beati: finis autem nominat bonum, & vltimum, & per conſequens aliquid appetibile, non quodcunque, ſed propter ſe appetibile, & propter quod aliud bonum eſt appetibile, id eſt id quod eſt ad finem: & ſi ſic vltimus finis ſimpliciter, tunc eſt bonum illud, quod ex natura ſua quod ex defectu, vel abuſu potentiæ appetentis contingere poteſt quòd talis finis non appetatur ſummæ, aut quòd non omnia appetantur propter ipſum. Secundo notandum, quòd oportet talem finem ſimpliciter vltimum eſſe in rerum natura, quia ſicut dicitur ij. Metaphyſice. In finibus non eſt proceſſus in in infinitum, eo ipſo quòd finis vltimus eſt ſupremũ bonum, oportet quòd ſit per ſe ſufficiens, & eminentiſſimũ bonum in entitate & bonitate. Ex quo ſequitur, quod tale bonum eſt maxime appetibile. Et ſi creatura intellectualis, quæ poteſt tale bonum intelligere, & appetere beatificari non poteſt, niſi perfecte attingendo quantum eſt ſibi poſſibile tale bonum, ſecundum illas duas potentias ſupremas intellectum, ſcilicet & voluntatem, quæ ſolæ natæ ſunt tale bonũ attingere & in ipſo quietari: ideo oportet tale bonum eſſe in rerum natura alias creatura intellectualis non poſſet quietari. Tertio notandũ, quòd finis dupliciter dicitur, ſcilicet finis cuius, & finis quo: ſicut patet. ij. phyſicorum Finis cuius, vt communiter dicitur, eſt finis extrinſecus, cuiuſmodi eſt obiectum potentiæ, vel aliquod extrinſecum bonum, quod propter ſe appetitur, vel etiam bonum intrinſecum attingibile per operationem,

perationem, vel perfectionem formalem gratia, cuius eſt ipſa. Finis vero quo, magis communiter dicitur finis intrinſecus, & eſt aliquid quo attingitur finis, cuius inexiſtens formaliter ipſi attingenti finem cuius, & hoc modo finis, quo eſt propter finem cuius & ad ipſum ordinatur. Vnde etiam dicitur finis cuius, quia eſt gratia cuius alius ad ipſum ordinatur. Iuxta ergo prædicta duplex eſt beatitudo in genere. Vna extrinſeca, & obiectiua, quæ eſt finis cuius ſimpliciter vltimus & optimus in toto genere entis, & iſta eſt ipſe Deus, qui eſt obiectum beatificans. Alia eſt formalis & intrinſeca inhærens creaturæ, per quã creatura attingit vltimate modo ſibi poſſibili obiectum beatificum. Ex dictis patet, quid nomine beatitudinis intelligitur, & quòd non eſt impoſſibilis. Quarto notandũ, quòd opinio Henrici in quolibetis fuit, quòd beatitudo immediate perficit eſſentiam creaturæ intellectualis, & per redundantiam perficit potentias. Quod probat, quia eſſentia eſt prior, & principalior, quàm potentia, ergo Deus prius ſibi illabitur, & intimius, & principalius, igitur. Item gratia primo perficit eſſentiam prius tantum eſt eſſe gratum, quàm operari opera grata, ergo etiam gloria, ſiue beatitudo. Item ſi gloria primo, & immediate perficeret potentiam, ſequeretur, quod creatura beatificaretur per accidens. Sed contra hoc arguit Scot. quia cum Deus illabitur creaturæ intellectuali ad beatificandum ipſam de nouo non illabitur per aliquam mutationẽ ſui, ſed potius creaturæ beatificæ, ergo aliquid nouum cauſat in creatura. Tunc quæro de illo cauſato, aut eſt aliquis actus primus, & ſic in eo non conſiſtit beatitudo. Per nullum enim actum primum diſtinctum à ſecundo poteſt creatura immediate attingere obiectum beatificum. aut eſt actus ſecundus, & operatio, & tunc planum eſt quòd primo reſpicit potentiam & ipſa mediante perficit eſſentiam. Item ſi Deus illabendo eſſentiæ beatificat ipſam, tunc cum prior ſit iſte illapſus in eſſentiã quàm operatio potentiæ, & diſtinguantur eſſentialiter, poterit Deus facere primum ſine ſecundo, & ita aliquem beatum ſine operatione, & ſic dormiens poterit eſſe beatus. Ad rationes autem opinionis dicendum ad primam, quod licet eſſentia ſit prior in eſſendo, & ita Deus illabitur ſibi prius

aliquo modo ad eſſendum, tamen potentia prior eſt in operando tanquam immediatum principium operationis, & ita prius ſibi illabitur Deus ad operandum beatitudo autem in operatione conſiſtit: nec valet ſi dicatur, quòd Deus ſecundum rationem ſuæ eſſentiæ illabitur eſſentiæ: potentiæ vero ſecundum rationem alicuius attributi puta bonitatis vel veritatis. ita enim Deus obiectiue beatificat potentias ſecundum rationem eſſentiæ ſuæ ſicut illabitur eſſentiæ. Ratio enim eſſentiæ eſt ratio obiectiua beatitudinis, immo magis poſſet dici illabi eſſentiæ ſecũdum rationem ſuæ potentiæ cauſantis, & conſeruantis ipſam. Ad ſecundum dicendum, quod gratia perficit immediate potentiam, & non eſſentiam, vt alias dictũ fuit in quinto tractatu. Ad aliam non valet cõſequentia, quia potentia non eſt accidens, ſed eſt cõſubſtantialiter eadem eſſentiæ licet ab ea formaliter diſtinguatur. Non oportet igitur eſſentiã primo perfici nobiliſſima perfectione accidentali ipſius creaturæ, quæ quidem perfectio conſiſtit in operatione, quia hoc repugnat eſſentiæ, ita quòd proceſſus in recreando ſecundũ iſtum modũ eſt contrarius proceſſu in creando. His præmiſſis, ponendæ ſunt quatuor concluſiones. Prima eſt. Beatitudo formalis, quæ eſt finis quo creaturæ intellectualis conſiſtit in actu, vel operatione qua perfecte, & vltimate attingitur obiectum beatificũ à creatura modo ſibi poſſibili: puta intelligendo, & feruẽdo: patet, quia beatitudo creaturæ intellectualis nõ poteſt dici ſubſtantia eius. Soli enim Deo conuenit beatitudo per eſſentiã. Et præterea tunc creatura manens non poſſet eſſe miſera, nec poteſt beatitudo creaturæ eſſe ſua potentia. Tum, quia per potẽtiam non attingitur actualiter vltimate obiectum beatificum, ſed tantum potentialiter. Tum quia tunc manẽte creatura, maneret eius beatitudo. Nec beatitudo poteſt dici habitus, vel ſpecies aliqua. Tũ quia per iſta non attingitur vltimate, & immediate obiectum beatificum. Tum quia in iſtis non diſtinguitur non beatus: puta dormiens à beato, ſicut etiam nec in ſubſtãtia, vel in potentia. Tum quia nullum iſtorũ habet rationem optimi: actus enim cæteris paribus, melior eſt ſpecie, vel habitu. Iſta enim ordinãtur ad actum. Nec poteſt dici beatitudo prima cõſiſtere in delectatione, vt poſtea

dicetur Relinquitur ergo, ꝙ conſiſtit formaliter in actu, vel operatione: per actum enim actualiter & vltimate attingitur obiectum beatificum, quod non poteſt intelligi de actu ſecundo, qui eſt actio de genere actionis. Illa enim eſt productiua ſui termini. Beatitudo autem non eſt productiua ſui termini, vel obiecti:ſed de actu ſecundo, qui eſt operatio de genere qualitatis. Non eſt autem operatio alicuius potentiæ ſenſitiuæ: per talem enim non attingitur obiectum beatificũ,quod eſt ſpirituale, Eſt ergo operatio partis ſuperioris, videlicet intellectiue. Ex quo patet,quod bene quantum ad hoc dicit. Ariſtoteles j.& x. Ethicorum, quòd fœlicitas eſt operatio hominis,ſecundũ ſupremam virtutem,in qua non communicat homo cum brutis Secunda concluſio. In ſolo bono infinito conſiſtit beatitudo obiectiue.Patet,quia in illo ſolo poteſt quietari perfecte mens creaturæ intellectualis. Illud enim ſolũ perfectionaliter,& eminenter continet omnia alia bona: ideo ſemper reſtat aliquid appetendum, quouſque illud habeatur. Vnde patet,ꝙ conuenienter dicit Augu.Beatus eſt qui habet quicquid vult, & nihil mali vult. Quod eſt intelligendum ita quod ad neceſſitatem beatitudinis ſufficit vnum volitione fruitiua,& perfecta, quod perfectionaliter continet omnia alia. Similiter etiam intelligenda eſt deſcriptio Boetij iij de cõſo. quod beatitudo eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus, quia in illo ſummo quod ſufficit ad beatitudinem vnitiue omnia alia bona aggregantur: & hoc accipiendo beatitudinẽ eſſentialiter: multa enim ad eam concurrunt accidentaliter, de quibus omnibus verificari poteſt illa deſcriptio Boetij, & forte magis proprie.Tertia concluſio.Non eſt delectatio de eſſentia beatitudinis, probat Scot. quia beatitudo reſpicit obiectum beatificum in ſe, ſed paſſiones cuiuſmodi eſt delectatio non habent obiecta pro obiectis,ſed magis pro cauſis efficientibus. Item delectatio non eſt operatio perfecta, ſed ſuperueniens operationi perfectæ. Dicit tamen Iohan.de Baſſo, quòd in ipſa delectatione, ſiue gaudio habito de Deo conſiſtit eſſentialiter, & formaliter beatitudo, eo quòd per ipſam immediate, & actualiter attingit obiectũ beatificum ſuo modo,ſicut per operationes,quæ ſunt frui,& intelligere. Vnde & ipſa de-

De Tri.li.13.

lectatio dici poteſt operatio voluntatis, ſicut & paſſio appetitus ſenſitiui dicitur ſuo modo operatio. Ita enim immediate habetur delectatio de Deo ſuo modo, ſicut & fruitio. Licet præcedente fruitione, ſicut etiam habetur fruitio præcedẽte viſione. Non eſt tamen delectatio operatio, qua primo attingitur Deus ab ipſa voluntate correſpondens voluntati inquantum eſt talis potentia: puta voluntas quemadmodum velle correſpõdet ipſi volũtati. Dicit igitur, quòd talis delectatio, quæ reſpicit Deum, vt obiectum immediatum, & delectabile pertinere videtur eſſentialiter ad beatitudinem, ſicut etiam triſtitia ſibi oppoſita pertinet eſſentialiter ad miſeriam. Delectatio vero ſenſibilis, quæ erit in beatis, vel etiam delectatio intellectualis, quam habebũt de ipſa viſione, vel fruitione, vt de obiectis non pertinet ad eſſentiam beatitudinis, ſicut etiã Ariſtoteles determinat in x. Ethicorum: ſed eſt aliquid ſuperueniens beatitudini, & aliquo modo accidentaliter perficiens, ſicut pulchritudo ſuperuenit iuuẽtuti: & ſequitur magis affectionem commodi, & amorem concupiſcentiæ, quàm amorem amicitiæ. Per prædicta autem de delectatione multa poſſunt ſolui hinc & inde. Quarta concluſio. Beatitudo immediate eſt in potentia perficiẽs ipſam mediate vero in eſſentia, patet ex quarto notabili. Ad primum argumentum patet reſponſio ex tertio notabili, procedit enim de fine gratia cuius & beatitudine obiectiua. Beatitudo autem formalis non eſt finis ſimpliciter creaturæ, ſed ſecũdum quid, puta finis quo, quia videlicet eſt quid optimum, & vltimum inter perfectiones accidentales, nec debet dici cauſa ſubſtantiæ, vel potentiæ beatificabilis in aliquo genere cauſæ, ſed eſt accidens eius, & poſterior natura, quod repugnat cauſæ reſpectu effectus. Ad ſecundum dicendum, quòd coniunctio vno modo poteſt accipi pro oratione vnitiua, vel coniunctiua, qua attingitur obiectum beatificũ, & ſic dicit aliquid abſolutum, & in ipſa conſiſtit beatitudo. Alio modo accipitur coniunctio pro ipſo reſpectu talis operationis ad obiectum beatificum: & ſic in ipſa non cõſiſtit beatitudo formaliter, & quidditatiue, licet talis reſpectus attingẽtiæ ſit eſſentialiter idem cum ipſa operatione, in qua conſiſtit beatitudo, quia ſine ipſo quacunque virtute non po-

teſt eſſe talis operatio. Ad tertium dicendum, quòd agẽs, vel operans bene perficitur ſua operatione, & poteſt recipere tam actionem de genere actionis, quàm operationem, quæ eſt terminus eius. Nec ſequitur, quòd agens per ſe mutetur inquantum agens abſolutè, ſed inquãtum tale agens, in quo ſcilicet vniuntur potẽtia actiua, & paſſiua, immo poſſunt eſſe ſimpliciter eadem potentia, ſicut patet de voluntate. & hæc dicta ſunt de agentibus actionum immanentium: de agentibus vero actionem tranſeuntium dicendum, quòd licet actio de genere actionis ſit in agente creato, non tamen agens per ſe mouetur, quia non recipit paſſionem de genere paſſionis, nec terminum eius. Illud autem dicitur propriè mutari, quod recipit mutationem de genere paſſionis. Ad quartum dicẽdum, quòd viſio, & fruitio licet ſint formæ abſolutæ, tamen habent reſpectus ad obiectum ſibi coeſſentiales, ſine quibus per quamcunque potentiam eſſe non poſſunt. Ad vltimum dicendum, quòd operatio beatifica ſimpliciter nobilior eſt quocunque habitu gloriæ, nec videtur, ꝙ quicunque habitus ponentur ibi, quòd cauſaliter quid faciant ad actus beatificos, vel ſi ſint cauſæ, non ſunt totales, ſed partiales, quas non oportet eſſe ſimpliciter nobiliores ſuis effectibus. Quando autem dicit vltra, quòd habitus eſt diuturnior. Dico, ꝙ actus beatificus eſt ita diuturnus, ſicut habitus. Et dato, quòd habitus eſſet diuturnior, non tamen propter hoc eſt ſimpliciter nobilior, quod enim dicit Philoſophus. Bonum diuturnus eſt melius non eſt verum, niſi cæteris partibus.

Vtrum beatitudo conſiſtat in vno, vel pluribus actibus.

Scot. 4. d. 49. q. 5.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundo quæritur. Vtrum beatitudo conſiſtat in vnio ſimplici actu, vel in pluribus ſimul. Arguitur, quòd in pluribus, quia dicit Auguſtinus. Beatus eſt, qui habet quicquid vult, &c. Sed non tantum rectè vult homo o- *Augu. de Tri. lib. 13.*

perationem vnam, ſed plures: puta viſionem, & fruitionem. Secundo. Si per vnam operationem, poteſt quis habere quicquid vult, aut ergo per operationem voluntatis, & tunc ſequitur, quod deſcriptio Aguſtini æquiualet iſti (beatus eſt, qui vult quicquid vult) quod nihil eſt dicere, aut per actum intellectus, & tunc beatus erit, qui intelligit quicquid vult, quod eſt falſum, quia ſi ſic viator eſſet beatus. Tertio. Beatitudo conſiſtit in quocunque, per quod diſtinguitur per ſe beatus non à non beato, ſed beatus diſtinguitur à non beato, tam per actum intellectus, quàm per actum voluntatis, igitur. Quarto. Beatitudo conſiſtit in perfecta vnione naturæ beatificabilis cum Deo, ſed non eſt perfecta vnio, niſi ſit ſecundum omnem potentiam, ſecundum quam illa natura eſt immediatè vnibilis Deo, cuiuſmodi eſt tam intellectus, quàm voluntas, igitur. Quinto. Tam per intellectum, quàm per voluntatem natura intellectualis mouetur in Deum, ergo per vtranque potentiam quieſcit in Deo, ſed beatitudo perfectè quietat naturam intellectualem in Deo, igitur. Sexto. Ad perfectionem naturæ intellectualis in actu primo concurrunt intellectus, & voluntas: ergo etiam ad beatitudinem, quæ eſt completiſſima eius perfectio in actu ſecundo concurrunt duo actus ſecundi. Non enim poſſet perfectè quietari, niſi quodlibet pertinens per ſe ad eius perfectionem naturalem quietetur. Contra. In quolibet ordine eſſentiali eſt ſtatus ad aliquod vnum: ergo in ordine finium non tantum erit ſtatus ad aliquem vnum finem extrinſecum, ſed etiam inter fines intrinſecos erit aliquis vnus ſupremus, talis autem eſt beatitudo formalis. Item in prioribus eſſentialiter in aliquo ordine non eſt minor vnitas eſſentialis, quàm in poſterioribus, ſed potius maior: nunc autem aliquis finis ſub fine extrinſecus ſimpliciter per vnicum intrinſecum ſibi correſpondētem attingitur: ergo multo magis finis ſimpliciter vltimus. Primo notandum, quòd aliqui dixerunt, quòd voluntas in patria reſpectu obiecti beatifici præſenti nullum habet actum vel operationem, prout operatio diſtinguitur à delectatione, ſed tantum habet reſpectu obiecti delectationē, qua quietatur in eo: ſic enim eſt in aliis appetitibus, puta naturali, & animali, quòd nulllum habent

actum reſpectu appetibilis iam habiti, ſed tantùm quietatur, vel delectantur in ipſo, ſicut graue in centro quietatur, & animal in cibo habito, & guſtato delectatur, nec vltra appetit illum. Dicunt vlterius iſti, quòd in nullo actu voluntatis conſiſtit eſſentialiter beatitudo, quia non in actu deſiderij, vt patet, nec in delectatione ſecūdum Philoſophum 10. Ethicorum, quia accidentalis eſt, & superuenit beatitudini, nec in aliquo alio, quia nullum alium habet. Sed iſta opinio eſt nimis irrationabilis, & nimis vilificat voluntatem. Dicendum eſt ergo, quòd voluntas habet aliquem actum circa obiectum beatificum in patria, qui nec eſt actus deſiderij, nec ipſa delectatio, ſed eſt actus amicitiæ, quæ eſt frui Deo, ſiue amare Deum propter ſeipſum finaliter, iuxtà præceptū de charitate, quod perfectiſſimè adimpletur in patria. Quod etiam patet per Auguſtinum dicentem: Beatus eſt, qui habet quicquid vult, &c. Ex hoc enim ſequitur, quòd præſentialiter habet illud, quod vult, & ſic reſpectu actualiter habiti, voluntas habet actum volendi. Et dicit Ioannes de Baſſo, quòd talis actus non eſt eiuſdem rationis, cum actu amandi Deum in via. Tum, quia vnus eſt ſimpliciter beatificus ex ſua ratione, alius verò non. Tum, quia naturaliter vnus præſupponit viſionem in intellectu, alius verò non. Tum, quia vnus cauſatur à voluntate noſtra, ſcilicet actus viæ, qui eſt meritorius, alius verò cauſatur à ſolo Deo per creationem, ſicut charitas. Tum, quia ſunt improportionales, & ſimpliciter inadęquabiles. Non enim poteſt actus viæ eſſe tantus, ſiue tam perfectus, ſicut actus patriæ, licet habitus ſint eiuſdem rationis, & commenſurabiles. Nec obſtat, quia ambo ſunt in eadem potentia ſecundum eundem habitum, & reſpectu eiuſdem obiecti, quia cauſæ effectiuè ſunt diuerſæ, & effectus diuerſimodè cauſabiles. Ex dictis itaque patet, quòd voluntas in patria habet actum amandi, ſiue fruendi. Et ad argumentum prædictæ opinionis dicendum, quòd ſicut alij appetitus non mouentur ad terminos iam habitos. Graue enim non mouetur ad centrum, in quo iam quieſcit, nec animal deſiderat cibum, in quo iam delectatur. Ita nec voluntas, vt communiter deſiderat obiectum iam habitum eo modo, quo habitum eſt, ſed in hoc excedit alios

Ethic. lib. 10.

appetitus, quòd non ſolùm quæratur, vel delectatur de appetibili iam habito non habens alium actum poſitiuum circa ipſum, ſed habet actum, & operationem poſitiuam aliam à delectatione, quàm ipſa delectatio conſequitur, vel concomitatur. Secundo notandum, quòd opinio Richar. fuit quòd beatitudo conſiſtit tam in actu intellectus, quàm in actu voluntatis, & hoc præcipuè propter quartam, & quintam rationes adductas in pede quęſtionis. Alia autem eſt opinio Thomæ, quòd beatitudo conſiſtit in vnica operatione, quòd probat, quia ſecundum Philoſophum. Fœlicitas eſt optima operatio ſecundum optimam virtutem, & in vita perfecta. Impoſſibile eſt autem eſſe plures operationes eiuſdem ſimpliciter optimas, quia nec eiuſdem ſpeciei, quia vna talis perfecta ſufficit in vno, nec alterius ſpeciei, quia ſpecies ſe habẽt, ſicut numeri octa. Met. Item beatitudo cõſiſtit in coniunctione vltimata, & perfectiſſima creaturæ ad optimum obiectum, ſed planum eſt, quòd talis coniunctio in vnica operatione conſiſtit: igitur. Tertio notandum ſecundum Scotum, quòd beatitudo poteſt accipi dupliciter. Vno modo pro illo, quo immediatè attingit vltimatè naturæ beatificabilis obiectum beatificum, & illud eſt operatio complectiuè beatifica, & ſimpliciter immediatè attingens obiectum excludendo tam medium eiuſdem ordinis, quàm medium alterius ordinis. Alio modo ſumitur beatitudo pro beatitudine totali totalitate extenſiua, prout videlicet dicit aggregationem omnium illorum, quibus immediatè in aliquo ordine, & vltimatè attingitur obiectum beatificum. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Beatitudo naturæ intellectualis primo modo ſumpta conſiſtit tantùm in vnica operatione, ſed ſecundo modo accepta conſiſtit in operatione tam intellectus, quàm voluntatis. Prima pars ſic probatur, quia vnica operatione tãtùm eſt naturæ intellectuali ſimpliciter perfectè bene ita quòd nihil ſibi deſit: nõ tamen quòd hoc includat omnia pertinentia ad bene eſſe naturæ, ſed dicit complementum omnium in bene eſſendo. Et probatur hoc, quia ſicut obiectum beatificum eſt vnicum re, & ratione, in quo tanquam in extrinſeco perfectiuo eſt huic naturæ perfectè bene, & non niſi inquan-

Margin notes: 4 d 49. (beside "ſequitur, vel concomitatur"); Ethic. lib. 1. (beside "dum Philoſophum"); 8. Met. (beside "ſicut numeri"); 4. d 49. (beside "cundum Scotum")

tum attingitur ab iſta natura ſimpliciter immediatè per operationem. Ita talis operatio ſimpliciter erit vnica. Secunda pars patet, quia immediatus terminus operationis vtriuſque potentiæ, videlicet tam intellectus, quàm voluntatis eſt ipſum obiectum, ita quòd neutra mediat reſpectu alterius in ratione obiecti, nec in ratione attingendi obiectum, vt attingitur per ipſum actum, ergo beatitudo totalis extenſiua poſſibilis naturæ intellectuali, in qua ſunt duæ potentiæ ſuo modo beatificabiles conſiſtit in pluribus operationibus. Et ſi poſſent eſſe in natura intellectuali quatuor potentiæ, quarum quælibet per operationem ſuam attingeret immediatè Deum beatitudo totalis extenſiuæ conſiſteret in quatuor operationibus. Ex dictis patet, quòd licet natura non beatificetur, niſi per potentias, tamen in natura eſt aliqua potentia beatificabilis, cuius beatitudo non eſt ſimpliciter beatitudo naturæ intellectualis, quia ex illa beatitudine non eſt ſimpliciter perfectè bene ipſi naturæ, ſed ex aliqua nobiliore, quæ ſimpliciter immediatiſſimè, ita quòd nihil immediatius quocunque modo, & vltimatè ſimpliciter, & perfectiſſimè attingit obiectum beatificum, quæ quidem operatio non poteſt eſſe niſi vnica, & vnius potentiæ in natura, licet illa prædicta beatitudo, quæ non eſt ſimpliciter beatitudo intellectualis naturæ dici poſſit beatitudo ſimpliciter huius potentiæ, quia ex illa ſimpliciter bene eſt huic potentiæ. Ad primum argumentum dicendum, quòd ibi ly quicquid non accipitur pro quolibet appetibili diuiſiuè, ſed pro vno, in quo continentur omnia vnitiuè, & eminenter, propter quod ſolùm eſt rectè volendum quicquid aliud eſt rectè volendum. Ad ſecundum dicendum, quòd ſicut patebit ex quæſtione ſequenti habere ſumitur ibi pro actu volēdi non quocunque, ſed perfecto ſequente viſionem nudam, & qui tali actu habet quicquid vult, hoc eſt vnum, quod eminenter eſt omne volibile, ille eſt beatus, ſed non ſequitur, ergo quicunque vult quicquid vult eſt beatus, ſed eſt fallacia conſequentis ab inferiori ad ſuperius cum diſtributione. Ad tertium neganda eſt maior, quia multa poſſunt eſſe diſtinguentia in aliquo ab alio, nec tamen quodlibet eorum eſt de eſſentia eius, ſed ſolùm id, quod primo &

eſſentialiter diſtinguit. Si autem hic intelligas per hoc, quod dicitur per ſe in maiore, ſcilicet eſſentialiter, & per ſe primo modo, concedenda eſt maior, ſed tunc minor eſt falſa, quia per ſolum actum voluntatis hoc modo per ſe diſtinguitur beatus, non à beato. Ad quartum neganda eſt minor, niſi intelligatur de immediatione vna ſine alia, & per hoc non ſequitur, quòd beatitudo non conſiſtat niſi in altera, tamen prout beatitudo includit vtranque immediationem: ſic beatitudo naturæ non conſiſtit niſi in alia operatione, qua natura immediatè ſimpliciter attingit obiectum: illa autem eſt vnica, licet aliqua eius potentia per aliam operationem attingat immediatè immediatione poſſibili illi potentiæ. Ad quintum dici poteſt, quòd tendere in finem propriè non competit, niſi appetitui, prout tendere comparatur quaſi mortui. Intellectus enim nunquam tendit in aliquid quaſi in terminum motus acquirendum, ſcilicet per motum. Aliter dici poteſt concesſo, quòd per vtranque potentiam tendit in obiectum, quadam ſcilicet operatione imperfecta, quæ poteſt haberi circa abſens, quòd vna eſt tendentia, qua natura principaliter tendit in ipſum: & ita illam ſequitur vnica quietatio principalis. Comparando etiam iſtas inter ſe, iſtæ tendentiæ non ſunt in ipſum obiectum immediatè duplici immediatione, ſed altera tantùm, & ita erit vnica immediata quietatio ſequens. Ad ſextum dicēdum, quod totalis quietatio naturæ, loquendo de totalitate extenſiua requirit, quod quicquid in natura eſt quietabile quietetur, ſed inter iſtas quietationes vna eſt quietatio ſimpliciter ipſius naturæ. Dicendum ergo, quòd ſicut ſunt aliqua multa pertinentia ad actum primum alicuius, ita poſſunt eſſe multæ quietationes illorum multorũ, & vnica totius, & totalis totalitate extenſiua includés illas multas, ſed illarum omnium eſt vnica, quæ eſt vltimata quietatio in obiecto, & ſola eſt ſimpliciter totalis quietatio naturæ loquendo de totalitate intenſiua. Ad primum argumentum in oppoſitum dicendum, quod vni ſimpliciter primo in vno ordine poſſunt eſſe duo immediata, & per conſequens vtrumque eſſe æquè primum, licet non ſimpliciter primum, ſed ſecundo primum. In propoſito autem vlterius dicēdum, quod inter illa operationes vna

ſimpliciter loquendo perfectius, & immediatius attingit obiectum, ſiue finem extrinſecum. Ad ſecundum dicendum, quod bene concludit de beatitudine ſimpliciter ipſius naturæ, videlicet de operatione attingente immediatè obiectum vtroque modo immediationis. Ad primum argumentum ſecundæ opinionis poteſt ſimiliter reſponderi. Et præterea dicendum, quod beatitudo ſecundum mentem Ariſtotelis eſt operatio ſecundum ſupremam virtutem, ſcilicet ſecundum virtutem ſapientiæ quam poſuit ſupremam, & ita eſt actus intellectus: ſed per hoc non excluditur voluntas quin in actu, ipſius poſſit poni felicitas ſaltem minus principaliter ſi voluntas apud Ariſtotelem ſit ignobilior intellectu. Vnde in xij. Metaphyſice ponit intelligentiam beatificari in actu amoris, amando videlicet primam intelligentiam. Vnde tunc beatitudo eſt operatio ſecundum ſupremam virtutem quantum ad illud quòd eſt principale in ipſa, ſed non quantum ad ſuum totale eſſe. Nos autem econuerſo dicimus, quòd volũtas eſt potentia ſuprema ſicut, & charitas quam ignorat Ariſtoteles eſt ſupremus habitus. Ad ſecundum dicendum, quòd beatitudo conſiſtit in duplici coniunctione vltimata ad obiectum beatificum, licet non quilibet ſit vltimata ſimpliciter, ſed quantum ad potentias quæ coniunguntur ita quòd viſio eſt vltimata quantum ad intellectum, & fruitio quantum ad voluntatem: ſed tam prima cordinatur ad ſecũdam ſicut ad principaliorem. Et ſecundum hoc non dicitur ſimpliciter vltimata: ſed ſecunda potius in genere operationis.

Vtrum beatitudo per ſe conſiſtat in actu intellectus vel voluntatis.

Scotus in 4.d.49 quæſt.4. & 5. Thomas 4. diſt.49. quæſt.3.

QVÆSTIO TERTIA.

metaphyſicè poſteriora generatione ſunt priora perfe-ctione, quod maximè verũ eſt de poſteriori quod eſt ſimpliciter immediatius vltimo, quod vltimum eſt ſimpliciter perfectiſſimum quemadmodum eſt hic. Alia eſt opinio Varronis dicentis, quòd felicitas præciſè conſiſtit in actu voluntatis. Et ſecundum hanc opinionem poterit alicui communicari viſio diuinæ eſſentiæ, & tamen non erit beatus cum actus intellectus ſtare poſſit ſine actu voluntatis. Alia eſt opinio Egidij de Roma dicentis: beatitudinem eſſe genus cuius ſpecies ſunt actus intellectus, & actus voluntatis. Alia autem eſt opinio Doctoris ſubtilis videlicet, quòd beatitudo naturæ intellectualis totalis totalitate extẽſiua conſiſtit tam in actu intellectus quam in actu voluntatis, ſed tamen principalius in actu voluntatis. His præmiſſis, ponendæ ſunt quatuor concluſiones. Prima eſt. Beatitudo totalis totalitate intenſiua conſiſtit in actu voluntatis. beatitudo autem totalis totalitate extenſiua conſiſtit tam in actu intellectus quam voluntatis, ſed principalius in actu voluntatis patet ſatis concluſio ex dictis tam in hac quæſtione quam in præcedenti. Poſſet autem iterum ſic probari concluſio quantum ad illam partem quæ dicit beatitudinem intenſiuam eſſe in actu voluntatis ac etiam quantum ad illam partem quæ dicit in illo actu voluntatis principaliter conſiſtere beatitudinem extenſiuam, quia voluntas eſt nobiliſſima potentiarum animæ, vt alias ſatis determinatum eſt in ſecũdo tractatu, ergo actus eius eſt nobiliſſimus ſimpliciter, & per conſequens in eo maximè conſiſtit vltima perfectio quæ eſt beatitudo. Secunda concluſio. In ſolo actu voluntatis qui eſt fruitio conſiſtit ſimpliciter beatitudo naturę intellectualis probat Scot. quia beatitudo non poteſt conſiſtere in aliquo nolle. Tum quia nolle habet per ſe obiectum malum quod non poteſt eſſe obiectum beatificum. Tum quia actus beatificus eſt primus, & immediatus reſpectu vltimi finis. Nolle autem non eſt ſimpliciter primus inter actus voluntaria, quia nolle non habetur niſi virtute alicuius velle ſecundum Anſel. 3. c. de caſu diaboli. Nec conſiſtit beatitudo in velle concupiſcentiæ. Tum quia velle concupiſcentiæ non poteſt eſſe primus actus voluntatis, quia omne concupiſcere eſt in virtute alicuius actus ami-

citiæ. Tum quia actus amicitiæ ineſt voluntati, ſecundum quòd habet affectionem iuſtitiæ. Actus autem concupiſcentiæ ſibi ineſt, ſecũdum quòd habet affectionem commodi. Nobilior eſt autem affectio iuſtitiæ affectione cõmodi, quia regulatrix eius eſt, & moderatrix, ſecundum Anſelmum, & eſt propria voluntati, ſecundum quòd eſt libera. Tum quia actus amicitiæ tendit in obiectum, vt eſt in ſe bonum. Actus autem concupiſcentiæ tendit in illud, vt eſt bonum mihi nobilius autem eſt in ſe, quàm in aliqua alia habitudine. Concludendum eſt ergo, quòd beatitudo conſiſtit in actu amoris amicitiæ. Talis autem actus eſt fruitio, videlicet amor alicuius propter ſe, ſcilicet propter amatum finaliter. Et ſi inſtetur, quòd tentio ſuccedit ſpei, ergo eſt actus voluntatis, voluntas autem eſt potentia ſecundum quam beatificatur natura intellectualis, ergo in actu tentionis eſt beatitudo, tentio autem non eſt fruitio, igitur. Ad illud dicendum, quòd non omne quod ſuccedit virtutibus theologicis in via, vel actib° earum eſt de eſſentia beatitudinis, ſed tãtum vnicus actus perfectiſſimus. Ideo dato, quod tentio ſit actus volũtatis ſuccedens actui ſpei, non ſequitur, quod in ipſa conſiſtat beatitudo, ſed ſufficit, quod ipſa comitetur beatitudinem. Tertia concluſio. Non in omni fruitione conſiſtit beatitudo, patet, quia non conſiſtit in fruitione viæ, quæ eſt imperfecta nec etiam in fruitione, qua quis videns Deum frueretur Deo ſine charitate. talis enim non haberet aliquem primum actum ſupernaturalem, eſſe autem præcedit agere, ſiue operari, ergo nec per conſequens haberet frui beatitudine. Quarta concluſio. Fruitio beatifica, & fruitio non beatifica, differunt ſpecie ſeipſis quidem formaliter, ſed à cauſis ſuis, vel habitudine cauſarum cauſaliter. Iſta concluſio ſatis patet ex aliquibus dictis in quæſtione præcedenti. Ad primum argumentum concedendum eſt, quod actus intellectus eſt vita, & vita æterna ſi eſt actus æternus. Si autem addas, ꝙ eſt vita æterna beata, hoc non eſt in euangelio, ſed additum eſt. Ad ſecundum dicẽdum eſt, quod viſio eſt tota merces, id eſt ſumma potentiæ intellectiuæ, ſed non ſumma merces totius hominis, & ſic poſſũt gloſari multæ auctoritates ſimiles. Ad tertium dicendum, quòd dilectio eſt bonum magis ſuf-

ficiens, quàm intellectio, quia eo habito, habens minus eget. Ad probationem autem minoris dicendum, quòd dictum Philippi intelligendum eſt quantũ ad inſtructionem fidei de trinitate. hanc enim tunc non plene intellexerat: non autem loquebatur de viſione beata, quaſi illa per ſe ſufficeret ſine dilectione, ſicut apparet per reſponſionem Chriſti. Tanto tempore vobiſcum ſum,&c. Philippe qui videt me videt & patrem, &c. quaſi diceret. Si me ſecundum deitatem vidiſti perfecta viſione fidei, & patrem meum ſimili viſione fidei vidiſti. Ad quartum patet ſolutio ex notabili.

Vtrum ſecuritas tentionis ſit de eſſentia beatitudinis.

Scot. 4. diſt. 40. quæſt. 6.

QVÆSTIO QVARTA.

QVarto quæritur. Vtrum perpetuitas, vel ſecuritas tentionis pertineat ad eſſentiam beatitudinis. Arguitur, quòd ſic, quia dicit Auguſtinus libro decimotertio de trinitate, capitu. octauo. Poſt alia pertinentia ad beatitudinem enumerata ſubdens,& quod eſt omnino beatiſſimum, ita ſemper fore certiſſimum erit. Secundo de eſſentia beatitudinis eſt, quòd ſit ſit vltimata perfectio, ergo ex ratione ſui excludit à ſubiecto omnem priuationem oppoſitam, ergo ex ratione ſui conſtituit ſubiectum incorruptibile, & intranſmutabile ſecundum eam, igitur. Tertio, primo Ethycorum. Fœlicitas eſt operatio optima ſecundum vitam perfectam, hoc autem ſecundum ipſum includit perpetuitatem quãdam, alioquin fœlix fieri poſſit miſer, quod habet pro inconueniẽti. Quarto. Ad perfectionem primam viatoris concurrũt eſſentialiter fides, ſpes, & charitas: & ad ſecundam actus iſtorum, ergo ad perfectionem comprehenſionis concurrunt eſſentialiter actus perfecti correſpondentes iſtis, nunc autem actui ſpei ſuccedit tentio, quæ non videtur aliud eſſe, quàm ſecuritas. Contra. Primo Ethycorum. Nihil eſt perfectius ex eo, quòd diuturnius, & exemplificat ibi de albo vnius diei, & vnius anni, ſed nihil debet poni de ratione beati-

ſint incorruptibilia, ſicut intelligentia, & cœlum quæ tamen contingenter à Deo producuntur, & etiam conſeruantur, non minus contingẽter, quàm corruptibilia: beatitudo itaque non tollit à ſubiecto poſſibilitatem priuationis ſibi oppoſitæ. Et cum dicis, quod eſt perfectio vltimata, verum eſt ſecundum perfectionẽ inter perfectiones quæ ſunt de facto, ſed non ſic ſecundum durationem, quin poſt eam poſſit ſuccedere in ſubiecto alia, vel priuatio eiuſdem licet de facto nunquam ſuccedat. Ad aliam rationem dicendum, quòd non oportet ſic ſe habere per omnia finem vltimum intrinſecum, ſicut extrinſecum, Finis enim vltimus extrinſecus, qui eſt ipſe Deus infinitæ bonitatis eſt, & omnium aliorum finium bonitates eminenter, ſeu perfectionaliter continens, ideo ſufficienter tollit indigentiam omnium aliorum finium in ratione obiectorum: ſic autem non eſt finis intrinſecus formaliter infinitus, continens eminenter omnem actum poſſibilem in eſſe potentiæ, cui ineſt, ideo non tollit potentialitatem ad alios actus, nec priuationem eorum. Secundo notandum, quòd alia eſt opinio, quæ dicitur eſſe Henrici, ꝙ beatitudo eſt perpetua ex natura potentiæ beatæ, quæ neceſſario fruitur obiecto clarè viſo, nec poteſt non frui ipſo, quia nulla inuenitur ratio mali in ipſo. Sed cõtra hoc arguitur ſecundum Scotum quia ſi voluntas ſit cauſa effectiua fruitionis, quòd libere etiam libertate cõtradictionis fruatur, & per conſequens poteſt non frui. Tum, quia ſi Deus ſit cauſa totalis, & immediata fruitionis poteſt ipſam non cauſare, vel cõſeruare, abſolutè loquendo. Et dato etiam, quòd non ſit cauſa totalis, nec immediata: ſed cum ipſo cõcurrat voluntas, poteſt ipſe Deus nõ cooperari voluntati, & ſic voluntas non frueretur. Tum, quia ſimiliter ex parte viſionis, ſi talis viſio fit à vidente, voluntas poteſt non copulare potentiam cum obiecto ſi tamen habeat ibi actum, & ita poterit non eſſe viſio. Licet in intellectu ſit aliquo modo neceſſitas vidẽdi non ſimpliciter, ſed tantummodo ſi obiectum pręſens moueat, hoc autem eſt mere contingens, quia obiectum illud voluntariè, & mere contingẽter mouet quemcunque intellectum creatum. Ad motiuum autem opinionis dicendum, quòd non concludit quin voluntas poſſit non frui, licet fortè

concludat, quòd non actu poſſit obiectum illud nolle, vel odire, ſeu deteſtari, quia iſti actus poſitiui ſunt reſpectu mali, non velle autem frui non dicit aliquem actum circa malum, ſed negationem actus. Tertio notandum. quòd alia eſt opinio, quæ dicitur eſſe Tho. quòd perpetuitas beatitudinis non eſt ex natura nuda potentiæ, ſed ex neceſſitate determinationis potentiæ per habitum, ſcilicet luminis gloriæ ex parte intellectus, & charitatis perfectæ ex parte voluntatis. Iſti enim habitus ex perfectione ſua ſic inclinant, & determinant potentias, vt neceſſario habeant actus ſuos circa obiectum beatificum. Sed contra hoc arguit Sco. quia non poteſt habitus eſſe cauſa prior operationis, quàm potentia, ſed ſemper ſecũda. Illud enim eſt potentia quo ſimpliciter poſſumus. Vnde habitus non vtitur potentia, ſed ecõtra: ſed cauſa prior non determinatur ad agendum, nec per conſequens neceſsitatur per cauſam ſecundam, ſed econnerſo: ergo. Item ſi habitus charitatis perfectæ neceſſario determinat ad fruendum, cum beata virgo habuerit in via maiorem charitatem, quàm multi ſancti in patria, videtur, ꝙ neceſſario fruebatur, & quòd non poterat non frui, quod eſt falſum, igitur. Concedendum tamen eſt, quòd ex habitu luminis gloriæ eſt neceſſitas ſecundum quid in intellectu ad videndum, quia habitus eſt naturaliter inclinatiuus, & intellectus naturaliter operatiuus, ſed ex charitate non eſt talis neceſſitas in voluntate, quia poteſt voluntas libere vti charitate, vel non vti. Ad motiuum autem opinionis dicendum, quòd perfectio habitus hoc non habet, vt neceſſitet potentiam. Dato etiam, quòd habitus ſit cauſa actus, vtitur enim potentia habitu, vt cauſa ſibi ſubordinata. Quarto notandum, quòd ſecuritas videtur eſſe paſsio oppoſita timori pertinens ad appetitum, ſicut timor: timor autem eſt de malo infligendo, vel de iam inflicto continuando, vel de amiſſione boni futura, quæ habet rationem mali. Talem autem timorem præcedit apprehenſio talis mali, & hoc ſiue in parte ſenſitiua, ſi ſit timor pertinens ad appetitum ſenſitiuum, ſiue in intellectu, ſi ſit timor pertinens ad voluntatem. Ideo etiam dicendum, ꝙ ſecuritas eſt paſſio pertinens ad appetitum, præſupponẽs apprehẽſionem alicuius boni conferendi, vel continuãdi,

vel mali auferendi, ſeu non infligendi. Ex quibus patet, quòd non idem ſunt dubitatio, & timor: nec certitudo, quæ opponitur dubitationi eſt eadem cum ſecuritate. Nam dubitatio ad apprehenſiuã pertinet: & præcipuè ad intellectum, timor vero ad appetitũ: ſimiliter certitudo pertinet ad apprehenſiuam, ſed ſecuritas ad appetitum. Securitas itaque, quæ eſt in beatis, dicit paſſionẽ in voluntate beati oppoſitũ timori, præſuppoſita in intellectu certitudine notitiæ de bono beatitudinis continuãdo à Deo: certitudine dico habita non per rationem naturalem, nec in verbo: ſed per reuelationem ſpecialem factã ipſi beato à Deo. Cum enim talis certitudo ſit de futuro contingente, quod ex mera diuinæ voluntatis libertate depẽdet: ideo non poteſt haberi per rationem naturalem, nec etiã videtur repræſentari in verbo. Quinto notandũ ſecundũ Sco. in 4. diſt. 49. quòd tẽtio quadrupliciter accipi poteſt. Vno modo propriè, vt memoria tenet obiectum, & hoc vel per formam impreſſam ſi eſt obiectum in ſpecie, vel per habitum impreſſum, aut per illapſum, aut inexiſtentiam, ſiue inſiſtentiam. Alio modo poteſt dici tentio eo modo quo dicitur intelligẽtia tenere obiectum in actuali conſideratione, & ad hoc poteſt pertinere, quòd voluntas dicitur tenere aciem intelligentiæ conuerſam ad memoriam. Tertio modo tentio pertinet ad voluntatem, vt eſt concupiſcibilis, & dicitur ſuccedere ſpei virtuti, quia ſicut per ſpem voluntas deſiderat ſibi bonum habendum: ita per tentionem amat illud bonum adeptum, & iſta tentio eſt amor concupiſcentiæ boni præſentis. Quarto modo dicitur tentio quidã actus aſſecuratiuus, vel paſsio in voluntate ſuccedens ſpei paſsioni, & iſto modo pertinet ad voluntatẽ ſecundum vim iraſcibilem, ſicut paſſio, quæ dicitur ſpes. His præmiſſis, ponendæ ſunt quinque concluſiones. Prima eſt. Licet beatitudo de facto ſit perpetua, hoc tamen non eſt ex aliquo intrinſeco beatitudini, nec ex aliquo ſibi formaliter inexiſtẽte, ſiue ex habitu, ſiue ex quocunque alio. Prima pars videlicet, quòd beatitudo ſit perpetua, certa eſt ex fide. Et de hoc dicit Augu. 13. de tri. Beata vita eſſe nõ poteſt, niſi ſit immortalis quod probat, quia ſi amitti poteſt, aut beatus amittit eam nolens, & tunc non eſt beatus, quia non habet quicquid vult, aut

volens, aut neque volens, neque nolens Et ad vtrunque iſtorum duorũ membrorum,ſequitur, quòd non eſt beatus, quia non amat beatitudinem,immo ſi volens amittit eam odit: ſi neuter non appreciat eam. Ad hoc etiam cõſonat auctoritas Philoſophi 2. de generatione, in fine. In omnib' debemus naturã deſiderare,quod melius eſt: melius autem eſt ſemper eſſe,quàm nõ eſſe,ſaltem eo modo, quo ſemper eſſe eſt poſſibile. Eſt autem poſſibile naturæ perpetuæ,quòd ſit perpetuo perfecta vltimate,ergo naturaliter hoc deſiderat,& per conſequẽs beatitudo, quæ naturale deſiderium cõplet eſt perpetua. Secunda pars concluſionis ſic probatur,quia quicquid formaliter ineſt beato ſibi contingenter ineſt,ergo poteſt beatus in ſenſu diuiſionis non eſſe beatus,ita quòd in beato nulla eſt per ſe cauſa poſitiua huius perpetuitatis, vel confirmationis.
Secunda concluſio. Beatitudo perpetuatur à ſola Dei voluntate eam perpetuo conſeruante: ſic enim ordinauit,vt eam perpetuo cõſeruaret,& per conſequens,quòd beatus nunquam peccaret. Vbi eſt aduertendum ſecundum Ioã. de Baſſo. quòd ſit actus fruitionis beatificæ ſit effectiuè à voluntate libera difficile: immo fortè impoſſibile eſt ſaluare quin voluntas poſſit immediatè peccare, & habeat potentiam immediatam,& propinquam peccandi ſaltem peccato omiſſionis, quia immediatè poteſt ſuſpẽdere talem actum, vel ſaltem non cooperari quantum eſt ex ſe ipſi Deo ad talem actum debitum, & hoc ratione libertatis ſuæ, per quam ſic vult, quòd poteſt non velle: vel ſaltem ad volitionem non coagere. Ex quo patet,quòd non valet illa præuentio, quam ponunt aliqui fieri à Deo ne voluntas poſſit peccare,quia videlicet ſemper Deus cõſeruabit actum beatificum in voluntate, etiam ſi voluntas quantum eſt parte ſua ſuſpenderet,vel ad talem actum nõ coageret. Si enim non coageret cum teneatur coageret, peccaret ſaltem peccato omiſſionis. De peccato vero cõmiſſionis, bene patet, quòd non eſt peccabilis potentia proxima, quia Deus ſic ordinauit, quòd nõ ſibi influet ad aliquem actum poſitiuum ſubſtractum peccato. Eſt tamẽ bene in potentia remota ad ſic peccandum. Dicendum ergo,quòd ſi voluntas ſit actiua,reſpectu actus fruitionis, oportet dicere, quòd pro tanto eſt impeccabilis peccato

omiſſionis ſuſpendendo talem actum, vel quia ad talem actum non habet libertatem contradictionis, ſed obiecto præſentato per claram viſionem habet libertatem determinationis ad ipſum, ſtante viſione ad quam neceſſitatur intellectus in patria, vel quia ſi poſſit talem actum ſuſpendere, vel ſaltem ad ipſum nõ cooperari ipſi Deo totaliter cauſanti talem actum ſi deſiſtat voluntas à coagendo, non tamen poteſt peccare, quia ad talem actum non tenetur. Si autem voluutas non ſit actiua, nec poſſit Deo coagere ad talem actum fruitionis beatificum, quod videtur probabilius facilius ſaluari poteſt impeccabilitas voluntatis loquendo de peccato omiſſionis. Nam nec talem actum poteſt ſuſpendere, nec actionem ſuam ad talẽ actum, quia nullam poteſt habere, & tunc talis beatificus actus non cadit ſub præcepto in ſe. Tertia concluſio. De ratione quidditatiua beatitudinis non eſt perpetuitas, ſeu infinita duratio à parte poſt. Patet, quia talis perpetuitas non poteſt dici, niſi æuum talis actus. Non enim talis actus mẽſuratur tempore per ſe cum ſit permanẽs, nec æternitate, quia non eſt Deus, ſed menſuratur æuo, ſicut quodlibet creatum permanẽs, ſed de ratione æui non eſt, quòd ſemper duret à parte poſt, licet durare poſſit: ideo talis perpetuitas, prout diſtinguitur ab eo cui cõuenit aliquo modo extra intellectum nõ dicit niſi negationem deſitionis eſſe ſiue in deficientiam in eſſendo, quæ quidem negatio ineſt à Deo conſeruante: negatio autem non eſt de conceptu quidditatiuo alicuius poſitiui, igitur &c. Verum eſt tamen, quòd ſumendo beatitudinem pro ſumma perfectione intenſiua, & extenſiua, ſic perpetuitas eſt de ratione beatitudinis, & ſic de ea cõmuniter loquuntur ſancti doctores, ſed beatitudo hoc modo accepta non dicit aliquid per ſe vnum, ſed ſi accipiatur beatitudo pro vltima, & optima perfectione beati intenſiuè tantum, ſic non eſt perpetuitas de ratione eius. Vtrum autem merita hoc exigant, videlicet, quòd præmium ſit perpetuum dubium eſt, & videtur, quòd non, licet Deus hoc ordinauerit ex liberalitate ſua qua ſemper remunerat vltra condignum, licet demeritum malorum exigat perpetuitatem in pœna eorum ſecundum rigorem iuſtitiæ. Vnde Deus perpetuo puniendo non punit vltra condignum: ſed citra potius

quantum ad intentionem pœnæ, licet non quantum ad extenſionem. Quarta concluſio. Securitas non eſt de intrinſeca ratione beatitudinis, patet primo, quia non reſpicit Deum pro obiecto de ſe per ſe immediatè: ſed magis reſpicit continuationem beatitudinis creatæ: apprehenſio autem certa talis continuationis eſt actus reflexus ſuper actum beatificum ſequẽs ordine naturæ totam beatitudinem, ergo poteſt tota beatitudo eſſentialiter eſſe, ſine certitudine, & ſecuritate. Secundo, quia perpetuitas de qua eſt iſta certitudo ad quam ſequitur ſecuritas non eſt de eſſentia beatitudinis. Tertio, quia ſecuritas pertinet ad appetitum iraſcibilem, ſicut timor: beatitudo autem eſt in concupiſcibili cum ſit amor amicitiæ. Quinta concluſio. Tertio, nullo prædictorũ quatuor modorum ſumpta eſt de eſſentia beatitudinis: probat Sco. quia primo modo præcedit beatitudinem immo omne actum ſecundum. Secundo modo eſt actus ſecundus pertinens ad intellectum, & præuius beatitudini, quæ ineſt in voluntate, vel eſt actu voluntatis reſpectu illius actus intellectus prę-uij. Tertio modo eſt amor commodi boni præſentis, qui non pertinet ad beatitudinem, ſed amor boni honeſti, vel boni in ſe. Quarto modo eſt in iraſcibili, & iſto modo magis appropinquat ad ſecuritatem, quæ ſuccedit ſpei paſſioni non ſpei virtuti. Ad primum argu. dicendum, ꝙ Augu. non intelligit, quòd de ratione beatitudinis eſſentialiter ſit eſſe certiſſimum de ſemper ſic ſtando, ſed hoc eſt de perfectione accidẽtali, & ita beatificum eſt non eſſentialiter, ſed accidentaliter præſuppoſita beatitudine eſſentiali. Ad ſecundum, patet ex primo notabili. Ad tertium dicendum, quòd Ariſtoteles nunquam nouit veram fœlicitatem naturæ humanæ, & ita loquẽdo de felicitate, quam poſuit pro ſtatu vitæ præſentis, licet poſuerit eam in vita perfecta, oportet tamen quòd poneret eam amiſſibilem, & non perpetuam, & ſuſtinendo libertatem voluntatis, quòd fœlix illa felicitate poſſit fieri miſer. Ad quartum dicendum, quòd tribus virtutibus theologicis in via ſuccedunt tres perfectiones in beato, ſiue virtutes, ſiue actus, ſed non oportet omnia iſta ſuccedentia eſſe de eſſentia beatitudinis, ſumendo beatitudinem pro ſumma perfectione intenſiua naturæ beatificabilis.

Vtrum natura humana ſit natura infirma capax beatitudinis.

Sco 4.d.49.q.8.11.& 12. Dur.4 d.49.q.2.

QVÆSTIO QVINTA.

QVinto quæritur. Vtrum creatura intellectualis ſit natura capax beatitudinis, ſic quod ad eã ex puris naturalibus poſſit attingere, Primo ar. quòd nõ ſit capax beatitudinis. Sola enim anima eſt ipſius beatitudinis capax, ſed anima non eſt natura humana, ſed pars eius, igitur. Secundo arguitur, quòd ex puris naturalibus poſſit attingere beatitudinem, quia ex ſuis naturalibus eſt ad imaginem Dei: ſed ſecundum Auguſtin. eo ipſo, quo eſt ad imaginem Dei capax Dei eſt. Tertio: omnipotentiæ naturali correſpondet aliqua actiua naturalis, ſed in natura intellectuali creata eſt potentia paſſiua naturalis ad receptionem beatitudinis, igitur etiam eſt ibi potentia actiua naturalis ad attingendum beatitudinem. Quarto. Senſus non ordinatur in aliquam perfectionem, ad quam non poſſit attingere ex naturalibus. Et ſimile dicit Philoſophus ſecundo de cœlo, quòd ſi natura ſtellis dediſſet motum, dediſſe eis organa ad motum, ergo cum natura intellectualis non ſit minus nobilis, quàm ſenſus, & ipſa ſit ordinata ad beatitudinem, videtur ꝙ ad ipſam poſſit naturaliter attingere. Quinto. Si natura intellectualis non poteſt attingere beatitudinẽ ex puris naturalibus, oportet ergo, quòd attingat per aliquid ſuperadditum: puta per habitum aliquem ſupernaturalem, ſed hoc non, quia habitus non eſt principium operandi: tunc enim eſſet potẽtia actiua, vel paſſiua. Similiter etiã tunc maneret eadem quæſtio de illo habitu. Contra. Dicit Auguſtin. xiiij. de trinitate. Eo ipſo quo anima imago Dei eſt: ipſius Dei capax eſt. Et quantum ad ſecundum dicitur ad Rom. vi. Gratia Dei vita æterna. Et patet, quòd maior error eſt dicere, quòd homo ad gloriam poſſit ex naturalibus attingere, quàm ſit error Pelagij; qui hoc ponebat de gratia Primo notandum, quòd aliqui dicũt intellectum, & voluntatem concurrente generali influentia Dei actiue elicere actus

beatificos circa obiectum beatificum præſentatum, ita quòd intellectus,& voluntas ex ſuis naturalibus, ſiue pure, & immediate, ſiue cum aliquibus habitibus ſupernaturalibus tales actus eliciunt. Ad hoc adducuntur aliquæ rationes. Prima eſt, quia non minus libere diligit voluntas Deũ in patria,quam in via:imo magis vt videtur, quia ſtatus patriæ,eſt ſtatus ſummæ libertatis,ſed hoc non poteſt eſſe ſi ſit pure paſſiua, & nullo modo actiua in actu fruitionis, igitur, Item actus beatificæ fruitionis eſt verbũ perfectum ſecundum Auguſtinũ xv. de trinitate, ſed verbum perfectum gignitur effectiue ex cognoſcente,& cognito,ſiue à memoria,ſecundum eundem Auguſtinũ nono de trinitate, igitur. Et confirmatur, quia ad gignitionem verbi creati requiritur neceſſario volũtas copulans potentiam cum obiecto per imperium ſuum, ſicut dicit Auguſtinus libro nono de trinitate. Dicunt tamen aliqui, quòd ad hoc oportet concurrere ſpecialem influentiam, quia potentiæ creatæ non habent obiectum beatificum in ſeipſis,nec formaliter, vt patet,quia non ſunt Deus,nec eminenter,quia non ſunt aliquid perfectius Deo, & ideo non ſufficiunt ad cauſalitatem effectiuam talium actuum. Videtur autem probabilius dicendum ſecundum Iohannem de Baſſo, quòd creatura intellectualis nullo modo attingit effectiue ad beatitudinem ſuam, nec ſecundum aliquid receptum in ea,nec ſecũdum ſe,ſed tantum eſt in potentia paſſiua ad ipſam,quod ſic probat. Illud ꝙ nullo modo eſt principium actiuũ,nec eſſe poteſt formæ ignobilioris accidentalis perficientis ipſum,nec etiam formæ nobilioris per locum à maiori, præcipue loquendo de formis ſubordinatis,& eidem ſuppoſito conuenientibus, ſed nec intellectus, nec voluntas poteſt eſſe principium alicuius formæ habitualis infuſæ, ſicut fidei, vel charitati, quæ tamen ſunt formæ ſimpliciter ignobiliores, quàm actus beatifici, igitur. Secundo. Non minus mirabiliter Deus creaturã beatificat, quàm gratificet,ſed immediate per ſeipſum gratificat, & impoſſibile eſt cum eo aliquam creaturam concurrere, ergo ſimiliter ſic beatificat. Tertio, ſi voluntas eſt actiua ad actum fruitionis, & ad ipſum obligetur pro ſtatu patriæ obiecto præſentato per viſionem intellectus, ſicut alij dicunt, cum ipſa ſit libera liber-

tate contradictionis, ſequitur quòd voluntas beata ſit in potentia immediata, & proxima peccabilis, quia immediate quantum eſt ex ſe poteſt ſuſpēdere actionem ſuam, nec poteſt prohiberi, ſiue per influentiam Dei ſpecialē, ſiue generalem, quia ad ceſſandum ab actione nulla influentia requiritur Et præterea ſi cogeretur,& non coageret libere, ſic adhuc peccaret, nec per ſubſtractionem influentiæ cuiuſcunque, quia ad ceſſandum ab actione, nulla eſt neceſſaria influentia,quia nullus eſt ibi actus poſitiuus,ſed conſequens eſt falſum, & impoſſibile, ſcilicet, quòd voluntas beata ſit peccabilis immediate, & ſecundum potentiam proximam, quia tunc non eſſet cōfirmata.Dicendū igitur,quòd nec intellectus,nec voluntas ſunt cauſæ effectiuæ,nec totales,nes partiales ſuorum actuum beatificorum, ſed ſunt in potentia paſſiua tātum, & receptiua perfectibiles naturaliter per tales actus,& in potentia naturali reſpecti ipſorum,licet in potentia obediētiali tantū reſpectu Dei,qui poteſt de creatura, & in creatura facere quicquid non implicat contradictionem ſecundū imperium voluntatis ſuæ.Ad rationes autē alterius opinionis. Ad primam dicendum, quòd libere velle poteſt accipi dupliciter. Vno modo, vt opponitur, ei ꝙ eſt violenter velle & ſic planum eſt,quod non minus ſpontaneè, ſiue libere voluntas diligit Deum in patria, quàm in via. Non enim ibi violentatur, licet ſit pure paſſiua,quia non patitur cōtra inclinationem propriam naturalem, immo ſecundū ipſam quia recipit ſuam perfectionem,ad quam naturaliter inclinatur.Alio modo poteſt accipi velle libere, prout principium liberum habet actum ſuum in ſua poteſtate,& opponitur ei velle,quod non eſt in poteſtate volentis,& hoc modo voluntas in via pro ſtatu meriti diligit Deum liberè,& ſpontaneè. In patria vero non, quia in tali actu non meretur: & ideo non eſt neceſſarium ipſum eſſe in eius poteſtate,ſed ſolum in poteſtate Dei beatificantis.Ad ſecundum dicendum,quòd illud non cogit, nam poteſt dici, quòd verbum gignitur ex cognoſcente, & cognito,ſicut ex paſſiuo,& actiuo ſaltem loquendo de verbo iſto in propoſito, ſcilicet de verbo,vel actu ſupernaturali.Et ad confirmationem poteſt dici,quod difficile eſt capere illam copulationem,tamen & ſi in intellectio-

nibus naturalibus habet locum, in hac tamen non habet locum, nec oportet, quòd voluntas creata intromittat ſe de copulando obiectum beatificum ipſi potentiæ intellectiuè, quia Deus ipſe ſufficienter copulat ſeipſum, & præſentat intellectui cauſando actũ viſionis in ipſo. His præmiſſis, ponendæ ſunt octo concluſiones. Prima eſt. Creatura intellectuale eſt naturaliter capax beatitudinis, probatur. Illius eſt capax naturaliter creatura intellectualis, in quod naturaliter tendit, ſicut in ſuam vltimatam perfectionem, ſed hoc modo tendit in beatitudinem, vt patet ex ſupradictis, igitur. Secundo ſic probat Scotus, quia omnis potentia habens obiectum primum, & per ſe adæquantum ſibi poteſt in quodlibet per ſe contentum ſub illo, ſed intellectus habet ens pro per ſe primo obiecto, & adæquato ſecũdum Auicennam, ergo poteſt in quodlibet contentum ſub ente, ſed Deus per ſe continetur ſub ente, ergo poteſt intellectus creatus ipſum apprehẽdere: & tunc vltra perfectibile, quod eſt in potentia ad omne ens, nunquam quietatur, niſi in optimo ſibi poſſibile Cõceptus autem Dei vniuerſali, & in cõmuni non eſt optimus, nec conceptus abſtractiuus, ſed conceptus Dei in particulari, & intuitiuus, ſiue viſiuus, ipſe eſt optimus, ergo intellectus creatus poteſt in talem conceptum, & in tali ſolo quietari poteſt. Dicit tamen Iohannes de Baſſo, quòd licet hoc ſit probabiliter perſuaſum, tamen demonſtrari non poteſt per rationem naturalem, quòd probat, quia per rationem naturalem probari non poteſt, quòd homini conueniat aliquid intelligere, niſi in fantaſmate. Talis autem notitia non eſt viſio beatifica, igitur. Item illud non poteſt concludi ab homine per rationem naturalem certam, ad quod ſenſibilia non poſſunt manu ducere, ſed omnia ſenſibilia, quæ poteſt homo naturaliter experiri non poſſunt ad notitiam talis beatitudinis deducere, quia illa negata ſaluari poſſunt omnia ſenſibilia, & deducibilia ex ipſis. Rationes igitur prius adductæ non ſunt demonſtrationes, ſed facile ſolubiles. Ad primum ergo diceretur, quòd licet beatitudo ſit vltimata perfectio creaturæ beatificabilis, non tamen probatum eſt, quòd talis beatitudo ſit conſiſtens in viſione, & fruitione Dei, ſed alicuius creaturæ poſſibilis qualiſcunque ſit illa, pu-

tà qualis ponitur à Philoſophis. Vnde licet ſit verum de tali beatitudine, non eſt tamen probatum, ſed creditum tantum. Ad ſecundum diceretur, quòd poſito, quòd ens ſit primum obiectum per ſe intellectus creati, non tamen eſt probatum, quòd poſſit intelligere Deum iſto modo, ſcilicet viſiuè, & nudè, ſed abſtractiuè, & imperfectè. Et quando dicis, quòd potentia non quietatur, niſi in optime ſibi poſſibili. Verum eſt ſed non eſt certum, quòd talis conceptus viſiuus de Deo ſit intellectui humano poſſibilis. Aliter diceretur, quod non eſt demonſtratum ens eſſe obiectum ſic adæquatum intellectui, quod poſſit immediate ferri in quodlibet ens, ſed tantum mediante quidditate rei ſenſibilis, quæ eſt primum obiectum intellectus humani, loquendo de primitate originis. Secunda concluſio. Humana natura eſt ſufficiens principium paſſiuum ad recipiendum in ſe beatitudinem, non autem aliquis habitus eſt cauſa, vel ratio receptiua ipſius beatitudinis, ſed proximum, & immediatum receptiuum eſt ipſa natura humana abſque aliquo ſuperaddito: patet, quia nulla potentia addetur naturæ beatificabili in ſtatu beatitudinis. Si autem habitus addatur, ille non eſt capax actus. Item quodcunque ſuſceptiuum alicuius perfectionis, quod ordinatur ad multas perfectiones, ordinatur maxime ad maximam perfectionem, ſed intellectus ordinatur ad viſionem, ſiue cognitionem intuitiuam, & non tãtum abſtractiuam, ergo maxime ex natura ſua, quæ eſt receptiua, ordinatur ad maximam, & perfectiſſimam viſionem, ſcilicet diuinæ eſſentiæ. Item ſi non eſſet capax beatitudinis, niſi mediante habitu, ſequeretur quòd eſſet capax beatitudinis per accidens, & habitus per ſe, ſicut ſuperficies per ſe eſt ſuſceptiua albedinis: patet ergo, quòd ſi aliquis habitus ponitur, quemadmodum credendum eſt de charitate propter verbum Pauli primæ ad Corinthiorum xiij. tamen non eſt ipſi voluntati ratio, vel cauſa ſuſcipiendi actum. Tertia concluſio Beatitudo talis, qualem expectamus circa obiectum diuinum in patria poteſt ab homine haberi ſecundum animam in hac mortali vita probatur ſecundum Scotum, quia homo ſecundum animam ex puris etiam naturalibus eſt

1. Cor. 13.

in potentia immediata ad recipiendũ beatitudinem, ſed Deus poteſt eam conferre animæ, non obſtante mortalitate corporis. Non enim hoc implicat contradictionem aliquam, immò hoc fuit aliquando factum, puta in Chriſto, qui fuit beatus ſecundum animam, & tamen mortalis ſecundum corpus. Similiter in Moiſe ſecundum Auguſtinum ſuper Geneſim ad literam, & de videndo Deum. Similiter etiam Paulus in raptu vidit Deum, ſicut ſancti vident in patria, ſicut dicit Auguſtinus 12. ſuper Geneſim. Quarta concluſio. De potentia Dei ordinata, ſaltem ſecundum legem communem non eſt poſſibile hominem eſſe beatum ſecundum animam in vita corruptibile de potentia abſoluta. Secunda pars patet ex præcedēti concluſione. Et prima ſic probatur, quia Deus ſic ordinauit, quòd non beatificetur aliquis in anima corpori vnita ſine immortalitate corporis. Quinta concluſio. Ex parte ipſius receptiui non eſt abſolutè loquendo, impoſſibile hominem beatificari ſecundum animam pro ſtatu corruptibili: patet, quia nihil eſt in homine, ſecundum quòd huiuſmodi repugnet ſimpliciter, tãquam incompoſſibile abſolutè ipſi beatitudini animę, ſicut dicimus quòd lapidi repugnat ſimpliciter ſapientia. Et ratio eſt, quia natura animæ, ſecundũ quam homo eſt receptiuus beatitudinis eſt eadem pro ſtatu mortalitatis, & immortalitatis hominis, ſicut patet. Si autē eſt aliqua impoſſibilitas, ſecundum quid illa quærenda eſt ex parte receptiui ratione alicuius formæ, quam habet, quæ licet non repugnet ſimpliciter, nec opponatur formaliter beatitudini, nec econuerſo, tamen beatitudo ſibi repugnat aliquo modo, ſecundum quid, & virtualiter ratione, ſcilicet effectus beatitudinis, ſicut virtualiter calidum repugnat formaliter frigido. Effectus enim beatitudinis animæ in corpore eſt immortalitas corporis, quæ quaſi quidam effectus redũdat ex beatitudine animæ, & planum eſt, quòd immortalitas repugnat mortalitati. Ex hoc autem concludit Scotus, quòd nullus viuens in carne mortali, poteſt eſſe beatus ſecundum animam ſine miraculo, quo ſuſpenditur immortalitas corporis, & ideo dicit, quòd in Chriſto fuit miraculũ continuum ab inſtanti ſuæ conceptionis, vſque ad inſtans mortis. Sexta concluſio. Nulla pura creatura poteſt eſſe

ſufficiens actiuum principium reſpectu beatitudinis: patet, quia non habet in ſe Deum formaliter ſecundũ propriam rationem, nec etiam habet ipſum eminenter: & ſic non habet in ſe cauſam actiuam beatitudinis. Septima concluſio. Valdè probabile eſt dicere, quòd creatura intellectualis nullo modo effectiuè attingere poteſt ad beatitudinem ſuam, patet ex dictis. Octaua concluſio. Nulla natura inferior humana eſt beatificabilis ſimpliciter, licet aliqua ſit beatificabilis ſecundum quid. Prima pars patet, quia inferius, quòd poteſt attingere obiectum diuinum, eſt anima humana: igitur. Secunda pars patet, quia omnis natura per operationem ſuam immanentem coniungitur fini ſuo optimo, ſed hoc conuenit potentiis ſenſitiuis. Quælibet enim potentia habens obiectum, ſibi proportionatum, poteſt habere operationem qua attingit ipſum ſuo modo: igitur. Ad primum argumentum dicendum, quòd ipſa anima eſt creatura intellectualis, & licet non ſit natura humana, nec homo, eſt tamen aliquid hominis, & aliquid naturæ humanæ, cuius autem pars eſt capax alicuius finis, totum etiam capax mediante parte illa. Ad ſecundum dicendum, quòd bene concludit, quòd creatura intellectualis ex ſuis naturalibus eſt immediatè beatificabilis paſſiuè, & paſſiuè poteſt attingere ad beatitudinem. Ad tertium dicendum, quòd non omnipotentiæ paſſiuè noturali correſpondet potentia actiua naturalis creata, ſecundum quòd potentia naturalis in paſſiuo ſumitur per comparationem ad agens naturale: prout autem potentia naturalis in paſſiuo accipitur in habitudine ad formam naturaliter perficientem, non oportet quòd ſibi correſpondeat ſemper potentia actiua naturalis, vel creata. Nec propter hoc eſt fruſtra, quia eſt dare potentiam actiuam Dei, per quam reducitur ad actum, ſicut patet de anima rationali in corpore, & ſic dicendum eſt de potẽtia naturali, & de beatitudine in mente. Ad quartum dicendum, quòd ſenſus ex imperfectione ſua limitatus eſt ad certam operationem in quam poteſt agens naturale, nec poteſt amplius eleuari, quia reſpicit certũ genus entis. non ſic autem eſt de intellectu, qui verſatur circa totum ens, & ex perfectione ſua eleuari poteſt ad aliquem actum, in quem tota natura creata non poteſt. Et ad con-

firmationem de ſtellis dicendum, quòd natura dediſſet eis organum ad motum ſi poſſent organicè moueri. Et ſimiliter dicendum, quòd naturæ beatificabili dedit auctor naturæ potentias, ſecundum quas eſt beatificabilis paſſiuè. Ad quintum dicendum breuiter, quòd natura non eſt beatificabilis paſſiuè per aliquid ſuperadditū, ſed ex puris naturalibus poteſt paſſiuè attingere ad beatitudinem, non autem actiuè, nec per ſe, nec per habitum, ſed Deus tantùm efficit beatitudinem.

Vtrum omnes homines appetant beatitudinem.

Scot. 4. d. 49. q. 9. & 10. Duran. 4. d. 49. q. 8.

QVÆSTIO SEXTA.

SExto quæritur. Vtrum omnes homines de neceſſitate, & ſummè velint, ſeu appetant beatitudinem? Arguitur quòd non, quia ignotum non poteſt appeti, vt dicit Auguſtinus: ſed vltimus finis non eſt omnibus notus. De hoc enim ſunt contrariæ opiniones, vt patet per Philoſophū, igitur. Secundo. Damnati non appetunt beatitudinem, nihil enim appetitur, niſi ſub ratione poſſibilis: igitur. Tertio. Nullus meretur in hoc, quod vitare non poteſt: ergo ſi non poteſt homo non appetere beatitudinem, ſequitur, quòd non meretur eam appetendo. hoc autem eſt falſum, quia omne, propter quod eſt tale aliquid, illud eſt eſt magis tale, ſed volendo ea, quæ ſunt ad finem meremur, & hoc ratione finis, ergo magis meremur volendo finem. Quarto. Summus actus potentiæ circa aliquod obiectum non compatitur aliquod aliud obiectum eiuſdem potentiæ, ſed actus voluntatis non ſolùm eſt reſpectu finis, ſed etiam reſpectu eorum, quæ ſunt ad finem: igitur. Cōtra. Dicit Auguſtinus. Beati omnes eſſe volunt. Et omnes ardentiſſimè hoc appetunt. Notandum, quòd ſicut dicit Scotus. Duplex eſt appetitus in nobis, ſcilicet naturalis, & liber. Licet autem eadem ſit potentia voluntas naturalis & libera, tamen aliquid intelligitur addi potentiæ per hoc, quod eſt libera, quia tam intellectus, quàm voluntas, ac etiam omnis natura naturalem habet appeti-

Aug. de ci. Dei lib. 11. Ethic. lib. 1. & 10.

De ciui. Dei lib. 13. c. 8. Ibidem c. 5. 4. d. 49.

tum ad actum ſuum, ſed præter hoc voluntas habet velle liberum aliud à velle naturali. Ipſum autem velle naturale non eſt aliquis actus elicitus à voluntate, ſed tantùm inclinatio naturalis ad actum. Si enim eſſet actus elicitus, ille eſſet perpetuus, & continuus, nec lateret nos, nũc autem non experimur in nobis talem actum. His præmiſſis, ponendæ ſunt ſex concluſiones. Prima eſt. Loquẽdo de velle naturali quilibet vult de neceſſitate, & perpetuo beatitudinem, quia impoſſibile eſt naturam manere ſine illa inclinatione, & ſummè etiam vult beatitudinem, quia habet ſummam inclinationem ad ſummam perfectionem, qua natura eſt perfectibilis, ſicut maxima ſcientia maximè appetitur ſecundum Ariſtotelem. *1. Met.* Item in cuius poteſtate non eſt actus in eius poteſtate non eſt remiſſè agere, ſed in poteſtate voluntatis naturali, non eſt elicere appetitum illum naturalem, ergo nec remiſſè, ergo ſummè vult quicquid enim determinatur ad aliud inclinatione naturali inclinatur in ſummo. Secunda concluſio. Appetitus ille naturalis eſt reſpectu beatitudinis in particulari: patet, quia inclinatio voluntatis eſt ad perfectionem realem, & intrinſecam, quæ eſt beatitudo. Beatitudo autem in vniuerſali non eſt talis perfectio, ſed beatitudo in particulari. Tertia concluſio. Voluntas non magis neceſſario appetit beatitudinem in vniuerſali, quàm in particulari, immo repugnãtia videtur eſſe voluntatem appetere neceſſario beatitudinem in vniuerſali, & non in particulari, loquendo tam de velle naturali, quàm de velle elicito, quemadmodum poſuit Henricus in quolibetis. Patet, quia vniuerſale non includit aliquam bonitatem, quæ non includatur in particularibus, immo impoſſibile eſt, quod vniuerſale includat aliquam perfectionem, quæ non includatur in aliquo particulari. Quarta concluſio. Tam in vniuerſali, quàm in particulari voluntas volitione elicita cõtingenter vult beatitudinem: ita quod poteſt non velle. Patet, quia neceſſitas in cauſa ſuperiori nõ poteſt eſſe à cauſa inferiori, nec cauſa inferior neceſſitat aliquem effectum cauſæ ſuperioris, ergo ſi voluntas neceſſario aliquid vult, erit à cauſa ſuperiori, ſi ergo cauſa ſuperior indigeat cauſa inferiori eadem neceſſitate determinat inferiorem, ſed actio intellectus eſt neceſſaria ad

volitionem,ergo ſi voluntas neceſſario velit finẽ neceſſitabit intellectum ad intelligendum finem, quod eſt falſum.Dicendum ergo,quod quicunque ſcit ſuam beatitudinem eſſe in Deo cauſa appetit,vt in pluribus, quia vt in pluribus voluntas ſequitur naturalem inclinationem,& vix aut nunquam vult contra eam . Nec videtur aliquis eſſe tam miſer quin velit plus ſuam beatitudinẽ in Deo, quàm in aliquo alio. Tale autem velle elicitum dici poteſt naturale, quia conforme velle naturali , ſed tamen illud velle ſimpliciter eſt liberum , licet non propriè deliberatum,quia velle deliberatum non eſt , niſi de concluſione,quę concluditur per ſyllogiſmum practicum. Et ſi obiiciatur,quia dicit Auguſtinus,quod de neceſſitate volumus miſeriam , nec poſſumus eam velle , ergo pari ratione de neceſſitate volumus beatitudinem . Dicendum, quod vtrumque verum eſt loquendo de actu libero conformiter ſe habente ad inclinationem naturalem, nec vllo modo abſolutè poteſt haberi velle reſpectu miſeriæ, nec nolle reſpectu beatitudinis, quia velle non eſt per ſe, niſi reſpectu boni,& nolle niſi reſpectu mali, ſed non intelligit Auguſtinus quin voluntas poſſit abſolutè,loquẽdo ex libertate ſua non nolle miſeriam, & non velle beatitudinem ceſſando ab omni actu elicito circa iſta.Quinta concluſio. Loquendo de appetitu naturali eo modo, quo natura creata naturaliter appetit beatitudinem, eo modo appetit omnia per ſe ordinabilia in talem finem propter ipſum finem,ſiue ſit finis quo,ſiue finis cuius.Patet,quia eo modo,quo in re ſunt appetibilia, eo modo,& ordine ab appetitu naturali appetuntur . Sexta concluſio. Loquẽdo de velle libero non oportet,quòd voluntas omnia velit propter beatitudinem, licet oporteat ſic eſſe loquendo de velle libero recto . Prima pars patet, quia voluntas poteſt velle aliquid non ordinando ad beatitudinem tam negatiuè,quàm contrarię. Quod negatiuè patet,quia poſſibile eſt cognoſcere aliquod bonum aliud à beatitudine non cognoſcendo beatitudinem ipſam actu elicito , ergo poteſt voluntas velle illud bonum non appetendo beatitudinem actu elicito. Si enim illud bonum apprehenditur non in ordine ad beatitudinem voluntas, poteſt illud velle non in ordine ad beatitudinem . Ordo enim

De libero arbitrio lib.3.

enim in appetibilibus eſt ſecundum ordinem cognoſcibilium. Quod autem contrarię: patet, quia habens fidem, & credens, quòd fornicatio eſt contraria fini poteſt per voluntatem velle fornicationem. Secunda pars concluſionis patet, quia velle elicitum rectum eſt conforme naturali concluſioni, & hoc modo eſt intelligēdum dictum Auguſtini 13. de Trinit. dicentis, quòd quicquid aliud à beatitudine appetitur, vel latenter vult aliquis non recedit ab appetitu beatitudinis. Hoc enim verum eſt loquēdo de appetitu naturali, vel de appetitu libero recto, qui conformis eſt appetitui naturali. Et ſi arguatur, quia ſi quid appetitur non propter vltimum finem appetitur propter ſe. Quod autem appetitur propter ſe, appetitur vt vltimus finis: vltimus autem finis eſt beatitudo: igitur. Dicendum, quòd ſi quid non appetitur propter beatitudinem appetitur propter ſe negatiuè, id eſt non propter aliud, ſcilicet non actualiter vtendo, vel referendo ad finem. Multi enim actus noſtri ſunt indifferentes, non oportet autem quòd appetatur propter ſe contrariè, quod pertinet ad frui. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ argumētum verum concludit de actu elicito, non autem de appetitu naturali, qui non præſupponit cognitionem appetentis. Ad ſecundum dicendum, quòd ille appetitus beatitudinis, licet ſit in damnatis fruſtrà, vt damnati ſunt, non tamen eſt fruſtrà in ſpecie humana, nec eſt inconueniens, quòd homines orbati non attingāt perfectionem ſuæ ſpeciei. Nullus itaque appetitus eſt fruſtrà in ſpecie, licet ſit fruſtra reſpectu aliquorum indiuiduorū. Et cùm dicitur, quòd volitio non eſt reſpectu impoſſibilis. Dicēdum, quòd licet hoc ſit verum de volitione efficaci, quæ proſequitur volitum per media debita neceſſaria ad habendum illud, non tamen de volitione ſimplicis complacentiæ, quæ dicitur velleitas ſecūdum aliquos Hoc enim modo poteſt aliquis velle, & eligere impoſſibile. Vnde etiam dicit Scotus, quòd tali volitione damnati magis appetunt beatitudinem, quàm fortè iuſtos viator, non tamen affectione iuſti, & honeſti, ſed affectione commodi. Ad tertium dicendum, quòd appetendo bonum honeſtum ſiue bonum iuſti appetitu elicito eſt meritum: appetitus autem malorum eſt ſolùm propter bonum cōmodi.

De Trinit. lib. 13.

Præterea dicendum, quòd appetitu libero voluntas non neceſſario appetit beatitudinem, immò tale appetere eſt in poteſtate noſtra, ideo poteſt eſſe meritorium. Ad quartum dicendum, quòd procedit de appetitu elicito, & non de appetitu naturali. Ad arg. autem in oppoſitum dicendum, quòd Augu. loquitur de volitione naturali, & poteſt etiam intelligi de elicita, quæ vt in pluribus ſequitur inclinationem naturalem.

Vtrum aureola conueniens eo attribuatur virginibus, martyribus, & doctoribus.

Thom.4.d.49.q.5.

QVÆSTIO VII.

SEptimo quæritur de beatitudine, quæ dicitur aureola. Vtrum aureola conuenienter attribuatur virginibus, martyribus, & doctoribus. Argu. quòd non. Primo de virginibus, quia maiorem difficultatem patiuntur in abſtinendo à delectationibus carnis viduæ, quàm virgines, ergo magis eis debetur aureola quàm virginibus. Secundo arguitur de martyribus, quia ſecundum Grego. ſeruitia quanto ſunt magis libera, tanto ſunt magis grata, ſed martyrium minimum habet de libertate cùm ſit pœna ab alio violenter inflicta, ergo martyrio non debetur aureola, quæ reſpondet merito excellenti. Tertio arguitur, de doctoribus, quia exaltatio in futuro, reſpondet humilitati in præſenti, iuxta illud Lucæ xviij. Qui ſe humiliat exaltabitur, ſed in docendo, & prędicando non eſt humiliatio, immò magis ſuperbiæ occaſio. Vnde gloſa dicit Math. iiij. quod diabolus multos decipit honore magiſterij inflatos, ergo videtur, quod prædicationi, & doctrinæ non debeatur aureola. Contra ſuper illud Exod. xxv. Facies, & alteram coronam aureolam. Dicit gloſa. Ad hanc coronam pertinet canticum nouum, quod virgines coram agno concinunt. Et de martyribus ſic arguitur. Corona debetur certanti, ſed in martyrio eſt ſpiritualis difficultas pugnæ, ergo ſibi debetur ſpiritualis aureola. Et de doctoribus ſic arguitur, quia ſuper illud Cant. iiij. Vinea mea coram me eſt. Dicit gloſa. Oſtendit quid ſingularis

præmij doctoribus eius diſponitur; ſingulare autem præmium vocamus aureolam. Primo notandum, quòd præmium eſſentiale hominis, quod cõſiſtit in viſione, & fruitione metaphorice dicitur corona, vel aureola, qũia per hoc homo efficitur particeps regiæ poteſtatis: iuxta illud Apoc. v. Feciſti nos Deo noſtro regnum. Corona autem eſt propoſitũ ſignum regiæ poteſtatis. Et eadem ratione, pręmium accidentale, quod ſuperadditur eſſentiali habet rationẽ coronæ: ſed quia illud minus eſt, quàm pręmium eſſentiale, ideo nominatur aureola. Dupliciter autẽ additur præmio eſſentiali præmiũ accidẽtale. Vno modo ex cõditione naturæ eius, qui pręmiatur, ſicut beatitudini animę gloria corporis adiũgitur, quæ interdũ nominatur aureola: ſed ſic nũc non loquimur de aureola. Alio modo ex ratione operis meritorij, quod habet rationem meriti ex duobus, ſcilicet ex radice charitatis ratione cuius ſibi debetur pręmium eſſentiale, & ex ipſo genere actus, quod habet laudabilitatem quandam ex certis circunſtantiis, & ſic debetur ei quoddam accidẽtale præmium, quod dicitur aureola. Et non eſt aliud niſi quoddam de operibus bonis à ſe factis, quæ in ſe habent rationem victorię excellentis, quod eſt aliud à gaudio quo beatus gaudet de coniunctione ad Deum. Differt autem aureola à fructu, quia aureola conſiſtit in gaudio, quod habetur de operũ perfectione: fructus vero in gaudio, quod habetur de ipſa diſpoſitione operantis ſecundum gradum ſpiritualitatis, in quem proficit ex ſemine verbi Dei. Vnde fructus præcipuè reſpondet illi virtuti, quæ præcipuè liberat hominem à ſubiectione carnis, & facit ipſum tranſire in vitam ſpiritualem, ſcilicet virtuti continentiæ. Quandoque tamen accipitur fructus largè, prout quælibet remuneratio dicitur fructus. Secundo notandum, quod ſicut dicit beatus Thomas in quarto, ſecũdum tres priuilegiatas victorias in tribus pugnis, quæ ſcilicet cuilibet homini imminent, tres aureolæ ſumuntur. In pugna enim, quæ eſt contra carnem ille potiſsimam victoriam obtinet, qui à delectationibus venereis omnino abſtinet, & ideo virginitati debetur aureola: propriè tamen tantùm debetur illis virginibus, quæ propoſitum habuerunt virginitatem perpetuo conſeruandi ſiue hoc propoſitum voto

firmauerint, ſiue nõ, quamuis etiam hoc propoſitum aliquando fuerit interruptum in mente integritate, tamen carnis ſeruata, dummodo in fine vitæ inueniatur tale propoſitum. Virginitas enim mentis reparari poteſt quãuis non virginitas carnis. Si autem accipiatur largè aureola pro quocunque gaudio, ſuperaddito gaudio eſſentiali, & ſic etiam omnibus interruptis carne redundabit aureola, licet non habuerint propoſitum virginitatem perpetuo ſeruandi. Abſque dubio enim de incorruptione carnis gaudebunt ſicut & innocentes de immunitate à peccato. In pugna verò contra mundum præcipuè eſt pugna in qua perſecutionem vſque ad mortem ſuſtinemus præcipuè quãdo pro Chriſto pugnatur, & ideo martyribus etiam debetur aureola. In pugna verò qua pugnatur contra diabolum. Illa eſt præcipua victoria cum quis hoſtem non ſolùm à ſe, ſed etiam à cordibus aliorum remouet, quod fit per doctrinam, & prędicationem, & ideo doctoribus, & prędicatoribus debetur tertia aureola. Nec eſt dicẽdum, ſicut quidam dicunt, quòd debetur tantummodo prælatis quibus competit ex officio prędicare, ſed etiam quibuſcunque, qui licitè hunc actum exercent. Pręlatis autem non debetur quamuis habeant officium docendi, niſi actu doceant, quia corona non debetur habitui, aut officio, ſed pugnæ actuali ſecũdum illud 2. ad Timo. 2. Nõ coronabitur, niſi qui legitimè certauerit. Quidam verò diſtinguunt tres aureolas ſecundum tres vires animæ. Potiſſimus enim actus rationalis eſt veritatem fidei diffundere, & huic debetur doctorum aureola. Iraſcibilis verò potiſſimus actus eſt mortem propter Chriſtum ſuperare, & huic debetur aureola martyrum. Concupiſcibilis verò actus potiſſimus eſt à venereis delectationibus penitus abſtinere, & huic debetur aureola virginũ. Inter autem iſtas aureolas attẽdendo præeminentiam ex parte pugnæ excellentior eſt aureola martyrum, & virginum. Pugna enim martyrum eſt fortior ſecundum ſeipſam, & vehementius affligens. Pugna verò carnis periculoſior: inquãtum eſt diuturnior, & nobis magis imminet, vt vicinior. Attendendo verò præeminentiam ex parte eorum de quibus eſt pugna, ſic aureola doctorum inter omnes eſt potior, quia verſatur circa intelligibilia. Aliæ

verò pugnæ circa ſenſibiles paſſiones. Illa tamen eminẽtia, quæ attenditur ex parte pugnæ eſt eſſentialior, quia aureola ſecundũ propriam rationem reſpicit victoriam, & pugnam. Difficultas autem pugnæ, quæ attenditur ex parte ipſius pugnæ maior eſt, quàm illa, quæ attenditur ex parte noſtri, inquantum, videlicet eſt vicinior, & ideo ſimpliciter aureola martyrum inter omnes eſt potior, licet quantum ad aliquid nihil prohibeat alias aureolas excellentiores eſſe. His pręmiſsis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter aſsignantur tres aureolę beatis, videlicet aureola martyrum, virginum, & doctorum, patet ex dictis. Ad primum argumentum dicẽdum, quòd quicquid ſit de maioritate difficultatis, & pugnæ hoc certum eſt, quòd perfectior eſt victoria virginum, quàm viduarum. Perfectiſsimum enim genus victoriæ, & pulcherrimum eſt hoſti nunquam ceſsiſſe. Corona autem non debetur pugnæ, ſed victoriæ de pugna. Ad ſecũdum dicendum, quòd martyrio non debetur præmium, niſi ſecundum, quòd voluntariè ſuſtinetur. Non enim meremur, niſi per ea, quæ ſunt in nobis, quanto autem id quod quis ſuſtinet voluntariè eſt difficilius, & magis natum repugnare voluntati tanto voluntas, quæ propter Deum illud ſuſtinet oſtẽditur firmius fixa in Chriſto, & ideo excellentius præmium ſibi debetur. Ad tertium dicendum, quòd exaltatio in hac vita non diminuit alterius vitæ præmiũ, niſi ei, qui in tali exaltatione propriam gloriam quærit, qui autem talem exaltationem in vtilitatem aliorum cõuertit ex ea ſibi mercedem acquirit.

Vtrum ſint dotes in beatis etiam in Chriſto, & in angelis.

Thom. 4. d. 49. q. 7.

QVÆSTIO VIII.

OCtauo quæritur. Vtrum ſint dotes in beatis etiam in Chriſto, & in angelis. Arguitur, quòd non, quia dos ſecundum iuriſtas dicitur illud datur ſponſo à ſponſa, vel ab altero vice eius ad ſuſtinenda onera matrimonij. Donatio verò propter nuptias dicitur illud, quod

datur ſponſo à ſponſa, ſed dona gloriæ non dantur ſponſo à ſponſa,ſed econuerſo , ergo non debent dici dotes. In matrimonio illo cœleſti nulla ſunt onera , ergo nulla eſt ibi dos cùm dos detur propter onera matrimonij facilius ſuſtinenda. Tertio . Matrimonium ſpirituale contrahitur cum Chriſto per fidem ſecundum ſtatum eccleſię militantis,ergo ſi beatis aliquæ dotes conueniunt eadem ratione conueniunt ſanctis exequentibus in via, quod non videtur verum . Quarto. Dos conſiſtit in nobis exteriotibus fortunæ, ſed præmia beatorum ſunt de interioribus bonis:ergo non debent dici dotes . Quinto arg.quòd in Chriſto ſint dotes, quia in eo eſt quoddā ſpirituale matrimonium naturæ humanæ cum perſona diuina:igitur. Sexto arg.quòd in angelis ſint dotes,quia ſuper illud Cant.6.Vna eſt columba mea. Dicit gloſa. Vna eſt eccleſia in hominibus,& angelis:ergo angeli ſunt mēbra ſponſæ Chriſti, ſcilicet eccleſiæ,ſicut homines : ergo eis competunt dotes, ſicut hominibus . Sexto ſuper illud Luc.12.Et vos ſimiles hominibus,&c. Dicit gloſa. Ad nuptias dominus iuit , quando poſt reſurrectionem nouus homo angelorū ſibi multitudinem copulauit,ergo angelorū multitudo eſt ſponſa Chriſti:ergo habet dotes. Cōtra,quantum ad primū perfectius eſt matrimonium ſpirituale carnali,ſed in matrimonio carnali ſponſa dotatur: ergo & in ſpirituali.Et quantum ad ſecundū arg. Non eſt eiuſdem dare dotes,& recipere , ſed Chriſtus dat dotes: ergo non recipit. Et quantū ad tertium. Origenes ſuper Cant. diſtinguit genera perſonarum, ſcilicet ſponſum,& ſponſam adoleſcentulas,& ſodales. Et dicit, quòd angeli ſunt ſodales ſponſi:ergo cum dotes non debeantur , niſi ſponſæ,videtur,quòd angelis non conueniant dotes. Primo notandum, quòd ſicut dicit Thomas in iiij. dos ſicut hic loquimur de dote, dicitur perpetuus ornatus animæ, aut corporis vitæ ſufficiens , & in æterna beatitudine iugiter perſeuerans. Et dicitur ad ſimilitudinem dotis corporalis, per quam ſponſa ornatur, & prouidetur viro, vt poſſit conueniens,& ſufficientius ſponſam,& liberos nutrire,& ſic aſſignatur ſponſo,quantum ad vſum,ſed ſponſæ quantum ad proprietatem , vnde ſoluto matrimonio, dos remanet ſponſæ ſecundum iura . Et ſic etiam in ma-

trimonio ſpirituali ipſi ornatus gloriæ dantur ſponſæ ſpirituali, ſcilicet eccleſiæ in mēbris ſuis, vnde ſunt ipſius ſponſæ, inquantum per eas ornatur, ſed ſunt ipſius ſponſi inquantum ad eius gloriam cedunt. Secundo notandum, quòd dos propriè appellatur, non quodcunque donum datum ſponſæ in ſua traductione, ſed donum præcipuum quaſi patrimoniū eius, de quo viuere debeat, & ſuſtentari. Alia vero dona dicuntur parafernalia, id eſt iuxta dotem. Ad huius ſimilitudinem non quæcunque dona animæ, quæ in traductione ſui ad gloriam dãtur dotes appellantur, ſed dona præcipua, per quæ in ſtatu vitæ glorioſæ ornatur. Horum autem quædam ſunt à patre animæ, quibus Deo tanquam principio vitæ ſuæ coniungitur, quædam vero ex parte corporis, quibus ipſum corpus animæ tanquam principio vitæ ſuæ perfectæ ſubiicitur, ne gloria animæ per ipſum retardetur. A parte autem animæ tria requiruntur, ſcilicet Dei viſio, quæ ſuccedit fidei, & perfecta dilectio, quę ſuccedit charitati, & ſempiterna inhęſio, ſiue tentio, quæ ſuccedit ſpei, & à quibuſdam appellatur comprehenſio. Primum appropriatur intelligentiæ, ſecūdum voluntati: tertium memoriæ. A quibuſdam etiam appropriatur primum rationali potentiæ, ſecundum concupiſcibili, & tertium iraſcibili, quod de vi cōcupiſcibili, & iraſcibili ſenſitiua non poteſt intelligi, quia Deus non eſt obiectum potentiæ ſenſitiuæ, ſed intellectiuæ. Poſſunt autem iſtæ tres dotes nominari operationes, & ſic ſunt realiter ipſa beatitudo, qua anima beata Deo perfectè cōiungitur, vel poſſunt dici habitus, vel diſpoſitiones pertinentes ad beatitudinem ad modum ornatus decentis.
Tertio notandum, quòd de dotibus eſt loqui dupliciter. Aut ſecundum ſubſtantiam, & ſic in Chriſto ſunt dotes. Aut ſecundum rationem dotis, & ſic propriè in Chriſto non ſunt dotes. Dos enim aſſignatur ſponſæ, vt patrimonium eius: Chriſtus autem ſponſus eſt, & non ſponſa. Communiter tamen loquendo poſſunt dici eſſe in eo, ſed non propriè, quamuis enim in eo ſit copulatio diuinæ, & humanę naturæ. Natura tamen humana nunquam habuit per ſe eſſe ſeparatum à perſona ſponſi: ideo non habet completam rationem ſponſæ, ſponſa enim à ſponſo perſonaliter diſiungitur. Quarto notandum, quòd aliter cō-

De beatitudine corporis.

Vtrum conuenienter aſsignentur quatuor dotes corporis glorioſi.

Dur. 4º. diſt. 44. quæſt. 6. & 7.

QVÆSTIO PRIMA.

SVpra dictum eſt de his, quæ pertinent ad beatitudinem animæ. Conſequenter dicendum eſt de his, quæ pertinēt ad beatitudinem corporis, quæ non eſt propriè, & ſimpliciter dicēda beatitudo, ſed tantum ſecundum quid, & impropriè. Vbi primo quæritur. Vtrum conuenienter aſſignentur quatuor dotes corporis glorioſi, ſcilicet claritas, impaſſibilitas, ſubtilitas, & agilitas? Arguitur, quòd non. Primo ſic. Dotes ſunt in corpore ſecundum quòd comparatur ad animam, ſed tantum dupliciter comparatur anima ad corpus, ſcilicet vt motor, & vt perfectio: ergo ſunt tantum duæ dotes. Contra. Arguitur, quòd ſint plures, quia ſicut claritas facit ad pulchritudinem, ita & partium congruentia. Vnde Augnſtinus de ciui. Dei. Pulchritudo eſt quædam partium congruentia cum quadam coloris ſuauitate, ergo ſicut claritas eſt dos corporis, ſic & congruētia partium, igitur. Notandum ſecundum Bonauenturam in iiij. quòd numerus iſtarum dotium pertinentium ad corpus accipitur ex Sapient. iij. vbi dicitur. Fulgebunt iuſti, & tanquam ſcintillæ in arundineto diſcurrent. In fulgore claritas, in ſcintilla impaſsibilitas, in arundineto ſubtilitas, in diſcurſu agilitas. Poteſt etiam ſumi ex illo verbo Saluatoris. Fulgebunt iuſti ſicut Sol. &c. Sol enim eſt clariſsimus impaſsibilis, ſubtiliſsimus & agiliſsimus. *Sapien. 3.*
Ratio autem iſtius numeri ſecundum eundem Bonauenturam conuenienter ſumitur ex numero quatuor elemētorum, ex quibus corpus humanum componitur, quia enim elementa ſunt imperfecta, ideo ab eis corpus noſtrum quadruplicem habet defectibilitatem. Ab aqua enim, quæ eſt elementum humidum, & paſsibile habet paſsibilitatem. A terra vero quæ eſt elementum opacum

habet obſcuritatem. Ab igne habet animalitatem, quia calor continue aliquid cõſumit, & ideo indiget continua ciborum alimonia. Ab aere vero habet infirmitatem. Aer enim facillimè immutatur, & cedit cuilibet impellenti. Contra corruptionem, & paſsibilitatem datur corpori glorioſo impaſsibilitas. Contra obſcuritatem claritas. Contra animalitatem ſpiritualitas. Contra infirmitatem virtus, ſiue agilitas. Hæc autem aſsignatio correſpondet auctoritati Apoſtoli primæ ad Corinthios.xv.dicentis ſeminatur in corruptione, reſurget in incorruptione. ecce impaſsibilitas. Seminatur in ignobilitate, ſurget in gloria: ecce claritas. Seminauit in infirmitate, ſurgit in virtute, ecce penetrabilitas, ſiue agilitas. Seminatur animale, ſurget ſpirituale, ecce ſubtilitas. Conſonat etiã auctoritati Auguſtini de ciuitate Dei, libro duodecimo. ca.xxij. Aberit à corporibus noſtris omnis deformitas, omnis tarditas, omnis infirmitas, omnis corruptio, omnis deformitas per claritatem, omnis tarditas per agilitatem, omnis infirmitas, per ſpiritualitatem, omnis corruptio per impaſsibilitatem. Concordat etiam hæc poſitio rationi. Dotes enim corporis dicunt non omnes perfectiones, ſed perfectiones nobiles, & principales ſuperadditas naturæ, quæ debent accipi ſecundum naturales defectus quos auferunt. Hi autem defectus attenduntur ſecundum cauſas principales, quæ ſunt quatuor elementa. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter aſſignantur quatuor dotes corporis glorioſi, patet ex dictis. Ad argumentum dicendum, quòd ſecundum illas duas comparationes ad corpus requirit in corpore quatuor diſpoſitiones. Anima enim, vt perfectio corporis influit viuificando vita immortali, & vt motor mouendo motu infatigabili alioquin non eſſet glorioſa, niſi excluderet mortem, & pœnam, quia ergo viuificat: ideo neceſſe eſt in corpore eſſe diſpoſitionem ad vitam, & hæc eſt lucis abundantia, & claritas, quia vero vita immortali neceſſe eſt corpus habere diſpoſitionem ad immortalitatem, & hæc eſt impaſsibilitas, quia vero mouet motu infatigabili, ideo oportet, quòd nihil reſiſtat, ideo ſibi datur ſubtilitas. Oportet etiam, quòd nihil retardet, & ideo ſibi datur agilitas. Ad argumentum in oppoſitum

1. Cor. 15.

De ciui. Dei lib.12.

dicendum, quòd illa erit congruentia partium, & quantitatis, quæ nunc eſt ideo, non erit aliqua dos de nouo penes ipſam.

Vtrum corpora beatorum erunt impaſſibilia,

Scot. 4. diſt. 49. q. 13. Dur. 4. d. 44. q. 4.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundo quæritur. Vtrum corpora beatorum erũt impaſſibilia. Arguitur, quòd non, quia dicit Gregorius in homelia. Corrumpi neceſſe eſt, quod palpatur, corpus autem glorioſum erit palpabile, igitur. Secundo ſi ſic: ſequeretur, quòd beatus non poſſet ſentire: ſentire enim eſt quoddam pati, & omnis ſenſus corrumpitur ab excellenti ſenſibili, ſed conſequens eſt falſum, igitur. Tertio. Nullum violentum poteſt eſſe perpetuum, ſed in corpore glorioſo detinentur ibi elementa violenter ne ferantur ad loca ſua naturalia, igitur. Quarto. Primo de cælo, & mundo arguit philoſophus contra Platonem, quòd cœlũ non poteſt de eſſe corruptibile, & tamen perpetuari. A ſimili poteſt argui de iſto corpore Item etiam vult Commentator. xij. Met. vbi dicit, quòd ſolus motus paſſibilis eſt non eſſe, & tamen ab alio perpetuari. Quinto. Corruptibile, & incorruptibile, paſſibile, & impaſſibile differunt priuſquam genere per Philoſo. ſed corpus beatum, & non beatum, non differunt, nec genere, nec numero, igitur. Contra. j. ad Cor. xvj. Oportet mortale hoc induere immortalitatem, & corruptibile incorruptionẽ. Primo notandum, quòd impaſſibile, ſicut & immortale, dicitur duobus modis. Vno modo potens non pati, ſicut immortale potens non mori, & ſic dicimus primũ hominem in ſtatu innocẽtiæ fuiſſe immortalẽ. Alio modo ditur impaſſibile, id eſt non potẽs pati, quod iterum poteſt intelligi dupliciter ſecundũ quòd duplex eſt paſſio. Quædam eſt corruptiua, vel abiectiua, & hęc eſt paſſio propriè dicta. Alia eſt paſsio ſaluatiua, & perfectiua, vt dicitur. ij. de anima, & hæc minus propriè dicitur paſſio. Secundo notandũ, quòd de cauſa, & modo impaſſibilitatis corporũ

10. *Metaph. to. ca. 26.*
1. *Cor. 16.*

beatorum multæ ſunt opiniones. Aliqui enim aſſignant cauſam negatiuam tantum, alij poſitiuam, alij vtranque. Eſt igitur vna opinio, quòd corpora beatorum erunt impaſſibilia propter ceſſationem motus cœli, quia videlicet motus cœli eſt eſſentialiter primus motus, ſed hoc fuit improbatum ſuperius in quadam quæſtione de corporibus damnatorum. Vnde licet motus cœli habeat aliquam primitatem ad alios: vtpote vniformitatis, & velocitatis, non tamen primitatem cauſalitatis, niſi per accidens, inquantum adducit generans, vt etiam dicit Ariſtoteles.ij. de generatione. Secunda opinio eſt, quòd hoc erit, quia amouebuntur qualitates contrariæ, vel ſaltem non manebunt, vt contrariæ: ſed hoc nõ eſt verum, vt dicit Scotus, quia ſic non eſſent corpora phyſica, & per conſequens nõ eſſent naturaliter informabilia ab anima. Item quia dato per iſtam viam, quòd non paterentur ab intrinſeco. poſſent tamen pati aliquo modo ab extrinſeco. Si autem dicatur ad primũ, quòd manebunt qualitates, ſed non contrarietates. Non enim ſunt contrariæ qualitates, niſi quia in eodem ſuſceptiuo ſibi inuicem ſuccedunt: illæ autem qualitates non erunt in eadem parte ſuſceptiui. Vel aliter manebunt qualitates, ſed ſic reducẽtur ad medium, quod non agent mutuo, nec patientur. Primum non valet, quia huiuſmodi qualitates ex naturis ſuis ſpecificis contrarietatem habent ſiue ſint in diuerſis ſubiectis, ſiue non: ideo non poſſunt manere ſine ſua contrarietate. Similiter etiã per illud non excluditur paſſibilitas corporis ab extrinſeco. Secundum dictum etiam nihil valet: non enim poſſunt qualitates ſic redigi ad mediũ in corpore humano, ſicut in auro, vel argento vt non plus agant, vel patiantur quantum ex ſe mutuo, quàm in auro, vel argento. Tunc enim totum eſſet ibi confuſum, nec eſſet tale corpus animæ conuenienter proportionatum. Et præterea hoc non excludit paſſibilitatem ab extrinſeco, vt patet. Tertia opinio dicit, quòd virtute diuina amouebitur à corpore beato priuatio, reſpectu cuiuſcunque alterius formæ ſenſibilis ſuſceptibilis in Chriſto. Sed hoc improbat Scotus, quia priuatio tolli non poteſt ſuſceptiuo manente, niſi inducatur forma oppoſita illi priuationi. Nec poteſt dici, quòd tollatur priuatio illa per formam ſuperiorem, quia

ſuſceptiuum non ſolum eſt capax illius formę ſuperioris, ſed etiam aliarum formarum in ſe: ideo non tollitur priuatio niſi per illam formam quæ eſt oppoſita priuationi ſecũdum ſe. Quarta opinio dicit, quòd cauſa talis impoſſibilitatis erit perfectum dominium animæ ſupra corpus ſicut, & ipſa erit perfectè ſubiecta Deo: ideo non poterit corpus pati ab aliquo inducente formam incompoſſibilem animæ: & hæc eſt opinio Thom. in iiij. Sed hanc opinionem reprobat Scot. quia anima non repugnat qualitatibus actiuis, & paſſiuis: eas enim præſupponit in corpore, & eas coexigit. Et pari ratione non eſt incompoſſibilis effectibus vniuocis iſtarum qualitatum ſaltem in aliquo gradu: ergo per animam non tollitur actio vel paſſio talium qualitatum. Si autem dicas, quòd prohibet actionem qualitatum non propter repugnantiam: ſed per imperium, quia imperat qualitatibus ne agant in corpus hoc nihil valet. Cauſæ enim corporales non obediunt ſpiritibus ad nutum quantum ad alterationem, & actionem earum. Item, quia actus imperandi eſt immanens non factiuus vel impeditiuus alicuius extrinſeci niſi aliquid plus addatur. Præterea nulla virtute creata, nec aliquo dominio vel imperio voluntatis creatæ aut creaturæ eſt poſſibile quòd actiuo naturali ſufficienti, & paſſiuo diſpoſito debitè approximatis, & non impeditis non ſequatur actio. Hoc enim eſt ſolius diuinæ poteſtatis ſicut patuit de igne fornacis Babylonis reſpectu triũ puerorum. Ad motiuum autem huius opinionis dicendum, quòd Deus non faciet voluntatem animæ omnipotentem i. potentem facere quicquid vellet facere, ſed ſufficiet ſibi, quòd quicquid volet fieri fiet: & ſic corpus ſuum perfectè ſubdetur voluntati ſuæ: hoc eſt: erit ſicut ipſa volet ſicut, & ipſa ſubditos Deo: ſed iſta ſubiectio corporis ſui erit effectiuè à diuina voluntate. Quinta opinio dicit, quod anima pro ſtatu reſurrectionis complet totam capacitatem materiæ ſuæ: ita quod materia non eſt vlterius in potentia ad aliam formam. Et videtur hoc multo conuenientius dicere quam de cœlo: de quo tamen hoc ponitur, quòd complet totum appetitum materiæ: & ratio eſt, quia cœlum eſt incorruptibile, anima enim eſt multo nobilior quàm forma cœli. Sed contra hoc arguitur,

quia impoſſibile eſt quod aliqua forma ſatiet totum appetitum materiæ quæ ſecundum ſe eſt in potentia ad plures formas, quia non poteſt tollere priuationem alterius formæ ab illa materia, ſicut oſtenſum eſt ſupra. Materia autem corporis humani eſt in potentia ad plures formas cum ſit vniuoca cum materia aliorum corruptibilium, igitur. Sexta opinio dicit, quod ad conſtitutionem corporis humani, concurrit natura cœleſtis ad conſiliãdum elementa in quadam harmonia per quam vtrum conueniens materia corporis humani. Pro ſtatu autem beatitudinis in corpore humano dominabitur natura cœleſtis quæ eſt incorruptibilis. Sed hæc opinio eſt manifeſtè falſa, quia natura cœleſtis non concurrit materialiter ad conſtitutionem alicuius mixti. Septima eſt opinio Henrici in quolibetis, quæ videtur multum conformis dictis ſanctorum, videlicet, quòd corpus glorioſum eſt impaſſibile per aliquam qualitatem ſupernaturalem creabilem à Deo tantum, qua creata corpus ipſum non eſt amplius in potentia naturali, tranſmutetur à naturali agente in aliquam aliam formam, quia talem qualitatem ſupernaturalem, nec attingere, nec excellente poteſt. Ita quòd licet maneat in corpore priuationes aliarum formarum: non tamen poteſt ab agente naturali illas tranſmutari impediente tali forma ſupernaturali: & ita corpus glorioſum eſt ſimpliciter incorruptibile ſupernaturaliter, tamen ſicut cœlum naturaliter ſuo modo: dato quòd habeat materiam, quæ à nullo agente naturali pati poſſit, & poteſt dici talis qualitas pertinere ad primam ſpeciem qualitatis. Eſt enim quædam qualitas mixti habitualis, & diſpoſitiua ad incorruptionem: & eſt in corpore quaſi duricies, vel infrangibilitas in lapide. Videtur autem conueniens ponere talem qualitatem in corpore correſpondenter ad dotem ſecuritatis in anima. Talis ergo qualitas eſt cauſa diſpoſitiua impaſſibilitatis, licet diuina manutenentia ſit cauſa effectiua principalis cauſando, & conſeruando talem qualitatem, & ſimiliter ſubſtrahendo influentiam ſuam à ſecundis agentibus ne poſſint agere in tali corpore. Hæc autem videtur fuiſſe mens Auguſtini ad Dioſcorum, vbi dicit. Talem plene fœlicem facit Deus animam, vt ex plena fœlicitate eius

redundet in corpus: non beatitudo, ſed ſanitas perpetua, & incorruptionis vigor. Sed contra hanc opinionem arguit Scotus, quia vel iſta qualitas ſupernaturalis eſt cœleſtis, aut elementaris, aut, mixtionis. Non primum, quia nec eſt perſpicuitas, nec lux, aut lumen. Et præterea corpus cœleſte non venit ad conſtitutionem corporis humani materialiter. Nec poteſt dici, quòd ſit qualitas elementaris, vel propria mixti: quia ſiue ſic, ſiue ſic non impediret omnem actionem, vel paſſionem, vt patet etiam in exemplo opinantis, quia duricies licet impediat inciſionem: non tamen combuſtionem, vel aliam actionem destructiuam. Et præterea elementum ipſum eſt ſimpliciter corruptibile, ac etiam mixtum ex ipſo. Oportet autem qualitatem magis ſequi naturam ſubiecti, quàm è contra. Nec poſſet dici qualitas illa ſpirituali, cum ſit perfectio corporis, & ſibi coextenſa. Ad auctoritatem autem auguſtini dicendum, quòd Auguſtinus intelligitur, quòd in corpore beato, inquantum eſt animatum tali anima, quæ ſic meruit eſt ius quoddam ad præſeruationem paſſiuam ab omni corruptiuo. Tertio notandum, quòd ſecundum Scotum cauſa impaſſibilitatis eſt voluntas diuina non coagens cauſæ ſecundæ corruptiuę, & per hoc eſt illud corpus impaſſibile non potentia remota, ſed propinqua: non à cauſa intrinſeca, ſed extrinſeca impediente. Exemplum huius de igne in camino Babylonis, à quo ſubſtraxit Deus ſuam influentiam, non coagendo ipſi igni. Hoc autem ordinauit Deus perpetuo facere in corporibus beatorum, nec eſt miraculum perpetuum. Sicut enim non eſt miraculum, quòd Deus influat ſecundis agentibus coagendo ejs pro ſtatu corruptionis: ita non eſt miraculum, quòd non influat prædictis agentibus ad corruptionem, vel paſſionem corporum beatorum pro ſtatu beatitudinis Sicut enim nunc eſt tempus mutationis, ita tunc erit ſtatus quietis, & immutationis: & pro tunc erit conſuetum ſecundum communem curſum, quod Deus agat ad quietem, ſicut agit ad motum. Et ſi inſtetur, quia dos videtur eſſe aliquid intrinſecum ei, cuius eſt. Illud autem velle Dei prohibens cauſas ſecundas non eſt intrinſecum corpori glorioſo, ergo impaſſibilitas non eſt dos beati, quod eſt

contra auctoritatem Auguſtini ad Dioſcorum ſuperius adductam. Item ſecundum hanc poſitionem [illegible] erit dos impoſsibilitatis in elementis, ſicut in corpore Petri, & æquè etiam in corporibus damnatorum quantum ad incorruptibilitatem. Præterea ſecundum Auguſtinum, & alios ſanctos alio modo erit beatus immortalis quam fuerit Adam in ſtatu innocentiæ. Beatus enim non ſolum poterit non mori, ſed etiam non poterit mori: ad quod non videtur ſufficere ſubtractio dumtaxat influentiæ à cauſis ſecundis corruptiuis, quia illa communis eſt vtrique ſtatui. Ad primum dicit Scotus, quod poteſt dos non ineſſe realiter ipſo donato, ſicut ſponſæ non ineſt illud, quod eſt ſibi datum a ſponſo, quod conſideratur aliquando dici dos: ſicut habetur Geneſis trigeſimoquarto, vbi ait Sichem, Iacob. & filiis eius augete dotem, & munera poſtulate. &c. Dos etiam ſecundum iuriſtas dicitur illud, quod datur a parte ſponſæ ſponſo quidem quantum ad viſum, ſed remanet proprietas apud ſponſam, vt ſupra dictum fuit. Patet quod non realiter ineſt: nec ſponſo, nec ſponſæ, ſed tantum eſt aliquid aliquo modo habitum: ratione igitur nuptiarum ſpiritualium conſummatarum in reſurrectione dabitur cuilibet beato pro dote iſta aſsiſtentia diuina præſeruans ipſum ab omni corruptione: licet illa cuſtodia non ſit ei realiter. Præterea, ſicut dotatus habet ius in illo, quod ſibi aſsignatur pro dote, ita beatus pro meritis habet ius in hac diuina cuſtodia ſibi impendenda. Dicendum ergo ad auctoritatem Auguſtini, quod ſanitas, & vigor deriuatur ab anima in corpus, quia videlicet eſt quædam ordinabilitas in corpore, vt ſibi conſeruetur vigor, & ſanitas à Deo ex hoc, quod eſt animatum tali anima, quæ ſibi fuit principium hoc merendi. Ita quod hoc eſt præmium corporis mediante anima, quæ ſicut fuit principalior in merendo: ita principalius præmiatur. Ad ſecundum dicendum, quod homo in ſtatu beatitudinis eſt immortalis pro tanto, quia nunquam moriturus de facto. His præmiſsis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Corpora beatorum erunt impaſsibilia non ſolum primo modo, ſicut in ſtatu innocentiæ, ſed etiam ſecundo modo: ita quod non poterunt pati, loquendo de paſsione abiectiua con-

trarij,

trarij, vel diſpoſitionis ſibi conuenientis Patet per multas auctoritates Scripturæ. Quarum vna eſt auctoritas Apoſtoli ſuperius adducta. Item dicit Apoſtolus. Seminatur in corruptione, & reſurget in incorruptione. Et eſt auctoritas Auguſtini, qui ſicut ſuperius dictum fuerat: probat 3. de Trini. quòd beata vita eſt immortalis. Ad hoc autem adducuntur aliquæ congruitates, quia pro ſtatu perfectiſsimo hominis congruit, vt corpus ſic conformetur animæ, quòd ſicut anima contriſtari non poteſt: ſic nec corpus lædi poſsit. Item pro tali ſtatu congruit, vt anima habeat corpus tantæ durationis, quantæ eſt ipſa. Ita congruit, vt ſicut corpus per modum organi fuit aliquo modo particeps meriti, ita ſit aliquo modo particeps præmij: puta beatæ vitæ, & immortalitatis. Secunda concluſio. Corpora beatorum non erunt impaſſibilia, loquendo de paſſione ſecundo modo dicta, quæ eſt ſalus & perfectio cuiuſmodi eſt ſenſatio, & viſio, & auditio. Patet, quia cum ſtatus beatorum ſit ſtatus perfectionis, non debet corpus eſſe impaſſibile paſſione perfectiua. Item decens eſt vt corpus, ſecundum quid beatificetur in aliquibus operationibus ſenſitiuis. Item tunc, nec anima ipſa erit impaſſibilis, hoc modo volet, & intelliget. Dicit autem Philoſophus, quòd intelligere eſt pati. Tertia concluſio. Probabilius eſt tenere impaſſibilitatem beatorum habere tantum cauſam negatiuam, videlicet ſubſtractionem diuinæ influentiæ reſpectu cauſarum ſecundarũ corruptiuarum, quàm aſſignare cauſam poſitiuam: patet ex tertio notabili. Et huic conſonat nomen impaſsibilitatis, quod non videtur dicere aliquid poſitiuum, ſed priuatiuum paſsionis. Ad primum argumentum dicendum, quòd Gregorius loquitur non de quacunque palpatione, in qua corpus ſenſibiliter reſiſteret actui, ſed tantum de palpatione, in qua immutatur tactus ſecundum aliquam qualitatem ſenſibilem. Non enim videtur quin cœlum tangi poſsit à digito ibi exiſtente: licet non afficeretur ſecundum aliquam qualitatem ſenſibilem nec duritie, nec mollitie, nec caliditate, nec frigiditate. Et tunc cum corpus glorioſum habeat qualitates ſenſibiles dicendum, quòd illud ſibi derelictum eſt corruptibile, videlicet ſi non præſeruaretur à Deo. Ad

1. Cor. 15.

De Tri. lib. 3

De anima lib. 3. t. c. 39.

ſecundum patet ex ſecunda concluſione. Et præterea cum dicitur, quòd excellens ſenſibile corrumpit ſenſum: verum eſt quando concurrunt ſimul immutatio intentionalis, & immutatio realis corruptiua, ſed tunc præſeruabitur corpus beati à ſecunda. Ad tertium ſatis patet reſponſio ex his, quæ dicta ſunt in ſecundo tractatu. Ibi enim dictum eſt, quòd elementa non manent realiter in mixto. Si autem teneatur, quòd elementa maneant in mixto ſecundum proprias naturas, & qualitates ſuas: tunc diceretur, quòd non erit violentum ſimpliciter elementum ſtaret in loco totius corporis glorioſi, ſed hoc magis appetunt naturaliter, ſicut aqua, quæ inquantum eſt pars vniuerſi quandoque naturaliter mouetur ſurſum ad vitandum vacuum in vniuerſo contra ſuam propriam inclinationem, licet ſecundum quid, & minus naturaliter appetunt eſſe in propriis locis, ſed illud non reſpondet ad argumentum de toto corpore, quod erit graue. Non enim corpus beatum erit leue, ſicut palea: & tamen perpetuo erit ſurſum: & ſic violentum erit perpetuum. Dicendum ergo, quòd non repugnat quin violentum virtute diuina, poſsit eſſe perpetuum, licet non virtute naturali. Ad quartum dicendum, quòd illud, quod ſecundum ſe ex natura propria eſt corruptibile, non poteſt naturaliter fieri incorruptibile, ſed poteſt ab alio perpetuari, & fieri impaſsibile non potens pati, loquendo de potentia proxima ex ordinatione ſubſtractionis alicuius neceſſarij ad potentiam proximam paſsibilitatis. Ad Philoſophum autem, & commutatorem dicendum, quòd motus non magis poteſt perpetuari, quàm aliquid permanens: immo magis identitate naturæ poteſt conſeruari aliquid permanens perpetuo, quàm motus, qui tantum conſeruatur ſecundum ſucceſsionem partium, nec oportet, quòd natura poſsibilis mutetur in neceſſariam, ſicut imaginatur commentator, quia ſicut natura eſt poſsibilis pro tanto, vel tanto, ſic & pro toto tempore, dato quòd perpetuo conſeruetur. Ad quintum dicendum, quòd corruptibile, & incorruptibile naturaliter differunt ſpecie ſaltem, & numero ſimpliciter, & genere phyſico, ſed naturaliter corruptibile eſt in potentia remota tantum, & incorruptibile ſuper naturaliter, & non

potens corrumpi, loquendo de potentia proxima, non oportet, quòd differant ſpecie, neque numero, ſed poſſunt eſſe idem numero, ſicut in propoſito.

Vtrum corpora beatorum erunt agilia.

Scot.4 diſtin.49.q.14. Durand.4 diſtin.44. q.7.

QVÆSTIO TERTIA.

Tertio quæritur. Vtrum corpora beatorum erunt agilia. Arguitur quòd non, quia nihil erit ibi fruſtra, ſed agilitas ad motum eſſet ibi infruſtra, quia beatis non conueniet motus localis. Tum, quia non indigebunt alio loco. Tum, quia motus eſt actus imperfecti: beati autem ſunt perfecti. Tum, quia nõ diuidetur cœlum empyreum: eſt enim indiuiſibile, quod tamen oporteret fieri ad motum ipſorum. Secundo arguitur. Corpora beatorum erunt indeterminata diſtantia, vel approximatione ad Chriſtum, ergo nullus volet moueri, qua per motum fieret remotior à Chriſto, aut propinquior, ſed nullus ibi volet fieri remotior à Chriſto, vt patet, nec propinquior, quia non meruit. Tertio. Si corpora beatorum ſint agilia ſupernaturaliter, videtur quòd poterunt citius moueri, quàm quodcunque corpus naturaliter, ſed hoc eſt falſum, quia tunc poſſet moueri in inſtanti præcipue, quia non erit ibi reſiſtentia, ſicut nec in vacuo. Quarto. Si corpora beatorum ſint agilia, non oportebit ea deferri ab angelis, quod videtur eſſe contra Apoſtolum dicentem. Rapiemur in nubibus obuiam Chriſto in aera. Hoc enim dicitur fiendum miniſterio angelorum. Contra. Sapien. 3. dicitur de beatis. Tanquàm ſcintillæ in arundineto diſcurrent. Et primæ ad Corinthiorum xv. Seminatur in infirmitate, ſurget in virtute. Gloſa. id eſt mobile, & viuum, & ibidem dicitur, quod ſurget ſpirituale. Tarditas autem repugnare videtur ſpiritualitati. Primo notandum, quòd ſicut dicit Scotus. In quolibet compoſito ſenſitiuo eſt duplex. Vnus eſt per naturam elementi

Sap.3. *1.Cor.15.* *4.d.49.14.*

prædominantis ſecundum quantitatem, & ſic omne tale corpus animale mouetur ad centrum, ad quod tendit terra, quæ prædominatur in corpore animalis, ſecundum quantitatem molis. Alius eſt motus ſecundum naturam animati anima ſenſitiua, & vocatur ille motus progreſſiuus. Differunt autem iſti motus, quia primus non competit corpori animato inquantū animatum, ſed inquantum terreſtre. Secundus autem eſt ab anima tanquàm à ſuo principio naturali. Secundo notandum ſecundum eundem Scotum ibidem, quòd in anima non ſolum eſt potentia motiua, quæ poteſt mouere corpus organice mouendo, videlicet partem poſt partem, ſed etiam eſt potentia motiua non organica, qua videlicet mouere poteſt corpus totum ſimul, quod patet, quia poteſt anima ſeparata mouere ſeipſum, ſicut & angelus: & pari ratione corpus ſuum, ſicut & angelus eadem potentia, qua mouet ſe poteſt mouere aliquod corpus. Sed planum eſt, quòd potentia illa, qua anima ſeparata mouet ſe non eſt organica, quia anima de ſe non habet organa, igitur. Item anima ſeparata poteſt mouere aliquod corpus non ſuum, ergo pari ratione ſuum. Eſt enim mobile ſibi proportionatum, ſed hoc non niſi per talem potentiam motiuam non organicam. Vnde dicit Scotus, quòd in beatis erit aliquis motus, non organicus, quia mouebitur totum corpus, ſicut modo angelus poteſt mouere totum lapidem ſimul. Et ſi arguatur, quia inconueniens eſt ponere in anima aliquam potentiam, quæ pro toto tempore præſentis vitæ fruſtretur actu ſuo, ſed ſic eſt de illa potentia. Non enim eſt expertum ab aliquo, quòd animal localiter moueatur motu animali non organicè. Item aut illa potentia eſt eiuſdem rationis cum potentia organica aut alterius. Si eiuſdem oportet, quòd ſit organica. Si alterius videtur, quòd ſit perfectioris rationis. Et ſic poteſt totum quicquid poteſt organica: & adhuc plus. Et ſic fruſtra poneretur organica. Et confirmatur, quia ſicut anima per talem potentiam poteſt mouere corpus totum ſimul ita, & partem poſt partem, & ita organicè. Ad primum dicendum, quòd non eſt inconueniens ponere in anima aliquam potentiam quæ careat actu ſuo pro ſtatu præſentis coniunctionis, ſicut e-

tiam, nec fruſtra poneretur in beatis potentia generatiua quæ tamen perpetuo carebit actu ſuo vel forte diceretur, quòd aliquando iſta potentia habere poteſt actum ſuum etiam in via:ſed minime. Ad ſecundum dicendum, quòd ſimpliciter loquendo illa non eſt eiuſdem rationis penitus cum organica, nec tamen eſt penitus diuerſa, Pro quo eſt aduertendum quòd in toto coniuncto ex anima, & corpore eſt potentia motiua organica, potentia inquam proxima, Mouere enim organicè eſt actus totius coniuncti, & ſit ille motus per hunc modum in homine, quia primo anima per intellectum apprehendit motum, & per voluntatem imperat concomitante imaginatione de motu quæ eſt actus rationis particularis, & etiam actus appetitus ſenſitiui exiſtentis in corde, & tunc pars animalis quæ non mouetur localiter, ſed alteratur tantum videlicet cor mouet aliam ſibi proximam, & illa aliam vel mediante illa aliam & ſic originatur motus progreſſiuus vel organicus animalis. patet iij. de anima. Potentia autem remota mouendi organicè poteſt dici ſimpliciter eadem in homine cum potentia proxima mouendi non organicè quæ ineſt animæ ſecundum ſe etiam extra corpus, non autem potentia proxima mouendi organicè quæ vt dictum eſt conuenit toti coniuncto. Dicit autem Iohannes de Baſſo. quod illa potentia non organica non eſt niſi voluntas, ſed potentia proxima mouendi organicè plus dicit, quia dicit totum compoſitum vel aliquod accidens compoſiti cum ipſa potentia remota mouendi organicè quæ dicta eſt eadem cum potentia non organica. Licet autem vt dicit Scotus eadem potentia operatiua. puta potentia viſiua non poſſit eſſe ſimul organica, & non organica bene tamen potentia non operatiua, ſed factiua, & actiua cuiuſmodi eſt potentia motiua, Et ſecundum hoc non videtur conuenienter poſſe dici quod ipſa potentia motiua in anima ſit idem quod voluntas quæ eſt potentia operatiua. Et tunc oportet dicere, quod in anima non ſunt tantum duæ potentiæ ſeparabiles, ſcilicet intellectus, & voluntas, ſed etiam potentia motiua. Patet itaque, quòd aliquo modo poteſt dici eadem potentia motiua organica, & non organica, licet non penitus eadem. *3. de anima.*

Et ita non ſequitur, quòd aliqua imperfectio, aut quòd vtraque ſit imperfecta. Et quando dicitur, quod ſi ei virtus rationis nobilioris poteſt quicquid poteſt organica. Dicēdum quòd non ſequitur, ſed bene ſequitur, quod poteſt perfectius mouere, & nobilius, quàm organica. Ad neceſsitationem autem dicendum, quod non oportet ſi poteſt totum mouere non organicè, quod poſsit mouere partem poſt partem organicè, quia ad primum mouendi modum tantum eſt determinata, bene tamen poſſet mouere partem poſt partem nō organicè ſi eſſent diuiſæ, ſicut angelus partes ligni, vel lapidis. Tertio notandum, quod ſicut dicit Sco. Agilitas dicitur habilitas cuiuſdam animalis ad prōpte, & facile mouendum ſe motu locali non non eo motu, qui eſt naturalis cuius principium eſt natura ad ſimilitudinem alicuius elementi, ſed motu animali cuius principium eſt anima. Dicunt autem quidam, ſicut Richar. in iiij. quod corpora beatorū per hoc erunt agilia, quia ab eis auferetur grauitas eorum, ita ꝙ agilitas dicitur qualitas quędam creata in corpore qua facile mouetur corpus ſecundum locum, quia videlicet facit proportionem mouentis ad mobile. Hoc autem videtur confirmari per Auguſtinum dicentem, ꝙ grauitas, quę modo eſt conditio corporis auferetur. Et probatur per rationem, quia niſi auferretur iſta grauitas, corpora beatorum violenter eſſent in cœlo empyreo ſurſum, & contra inclinationem propriæ grauitatis. & ſic non quietarentur ibi, ſed potius fatigarentur, nec eſſent ibi perpetuo. Sed contra hoc arguit Scotus. Primo, quia grauitas ineſt corpori ex complexione naturali propriæ mixtionis, ergo non auferetur à corpore glorioſo. Secundo, quia ſi auferetur grauitas, aut induceretur leuitas, aut remaneret corpus nec graue, nec leue, ſicut cœlū. Non poteſt dici primum, quia leuitas tali mixtioni repugnat, ſicut etiam repugnat labi. Nec ſecundum, quia tunc corpus glorioſum naturaliter non inclinaretur ad aliquem locum determinatum ſurſum, vel deorſum, & ita non haberet aliquem motum naturalē, nec habere poſſet niſi in circulo. Ad auctoritatem autem Auguſtini dicendum, quòd non intendit, quòd grauitas, quæ eſt qualitas conſequens talem mixtionem auferatur à corpore glorioſo, ſed grauitas

ponderoſa, quæ reddit corpus ineptum ad motum: talis enim ponderoſitas non eſt homini naturalis. Vnde dicit Auguſtinus, quòd graue pondus aufertur à corpore. Ad rationem autem dicendum, quòd non eſt inconueniens dicere violentum perpetuari per diuinam potẽtiam. Nec oportet, quòd corpus hominis, licet ſit violenter ſurſum fatigetur, quia ibidem quieſcit. Præterea dicit Scot. quòd naturalius erit ibi corpus, quàm eſſet in terra. Naturalius enim eſt, & perfectius, quod alicui conuenit à cauſa ſuperiori. Alia autem eſt opinio Scot. dicentis, quòd corpora beatorum erunt agilia per hoc, quòd vigorabitur in beatis virtus animæ motiua, quæ tunc erit perfectiſſima, & intenſiſſima, & erit perfecta proportio mobilis ad virtutem motiuam, quia amouebitur omnis diſpoſitio contraria tam in iuncturis, quàm in neruis, ac etiam in toto corpore, & fiet multiplicatio ſpiritu corporalium cõuenientium ad facilè mouendum, poterunt autem beati vti tali agilitate ſi ſint in loco conuenienti. Sed dicit Ioannes de Baſſo, quòd cœlum non eſt locus conueniens in quo poſſint ſe mouere, quia videlicet cœlum non eſt diuiſibile à virtute creata, nec per conſequens ceſſibile alicui corpori, & ita ſi virtute propria poſſet beatus ſe mouere in cœlo empyreo poſſet facere corpus ſuum eſſe cum cœlo empyreo, & ita duo corpora ſimul, quod non videtur poſſibile. Sed ſi Deus diuideret cœlum, & faceret ipſum cedere tunc beatus per cœli imperium poſſet ſeipſum mouere. Similiter, nec videtur, quod poſſit ſeipſum inducere in cœlum, neque quod angelus poſſit ipſum intromittere, ſed ſolus Deus. De ſitu autem dicitur communiter, quod ſtabunt, & non ſedebunt, aut iacebunt. Stare enim dicit ſitum magis conuenientem corpori inquãtum eſt inſtrumentum animæ. Iacere vero dicit ſitum magis aptum ad quietem naturalem etiam pluſquam ſedere, quia partes magis æqualiter ſe habent ad centrum. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Corpora beatorum erũt agilia, patet ex dictis. Ad primum argumentum dicendum, quòd beatis poterit conuenire motus localis, & licet non indigeant alio loco, tamen carebunt alio loco ad quem erunt in potentia. Et cùm dicitur, quod motus eſt actus imperfectus. Dicendum, quod verum eſt, quia actus exi-

ſtentis in potentia ad aliquid ſecundum quod huiuſmodi, & ſic imperfecti aliquo modo, licet non ſimpliciter. Cùm autem dicitur, quòd cœlum empyreum non diuidetur. Dicendum, quòd virtute propria non poterunt moueri beati intra cœlum, ſed bene aliqui in loco eis cedẽte. Ad ſecundum dicendum, quòd ſupponit falſum, ſcilicet quòd Chriſtus ſemper ſtabit in vno loco, vt ligatus cathena, ſed poteſt ſe mouere regaliter, ſicut rex in cœlo empyreo, ſicut & alij beati poterunt moueri, vt dicit Scotus. Ad tertium dicendum, quòd fortè corpora agilia poterunt moueri velocius ab anima, quàm quodcunque corpus naturaliter moueatur etiam cœlum, cuius tamen motus, ſecundum Ariſtotelem eſt velociſſimus, & menſura aliorum: nec ſequitur ex hoc, quòd poſſit moueri in inſtanti. Et cùm dicitur, quod nulla erit ibi reſiſtentia, ſicut nec ſi motus fieret in inſtanti. iiij. Phyſicorum. Dicẽdum, quod Ariſtoteles verum dicit quantum eſſet ex carentia reſiſtentiæ medij: ſi videlicet motus ſolum haberet ſucceſſionem ex reſiſtentia medij ad mobile, vel etiam ad motorem. Sed dicendum, quod aliundè habet ſucceſſionem, ſicut patet in motu cœli: habet enim motus ex ratione ſua ſucceſſionem, & impoſſibile eſt, quod fiat in inſtanti ſecundũ, quod motus à ſimplici mutatione diſtinguitur. Ad quartum dicendum, quod corpora beatorum non deferentur, vel rapientur ab angelis ex indigentia quaſi beati non poſſent velociter mouere ſemetipſos, ſed magis hoc fiet ex reuerentia, & diuina beneuolentia.

Vtrum corpora beatorum erunt clara.

Scot. 4. d. 49. q. 15. Duran. 4. d. 44. q. 8.

QVÆSTIO IIII.

QVarto quæritur. Vtrum corpora beatorum erunt clara. Arguitur, quod non, quia erunt colorata, color enim decens pertinet ad pulchritudinem corporis ſecundum Auguſtinum libro vigeſimo ſecundo de ciuitate Dei capit. decimonono, ſed lux, vel charitas, & color non compatiuntur ſe inuicem in eodem ſubiecto, quia vnum

De ciui. Dei, lib. 20. c. 19.

eſt corporis terminati, & aliud perſpicui: igitur. Secundo. Corpus lucidum occultat naturaliter, aliud corpus, quod eſt poſt ſe, patet de flamma, ſed corpus beati, non occultabit aliud corpus poſt ſe, quia ſecũdum Greg. xviij. Morali. ſecundum illud Ioan. Non adęquabitur ei aurum vitrum, &c. Corpora beatorum erunt pręuia. Vnde di. ibidem. In cœleſti patria vniuſcuiuſque mentem ab alterius oculis membrorum corpulẽtia non abſcondi patebitq́ue corporalibus oculis ipſa corporis harmonia: igitur. Tertio. Si eſſent clara neceſſario, & naturaliter immutarent viſum, ſed hoc eſt falſum: tum quia corpus Chriſti poſt reſurrectionem non immutauit oculos diſcipulorum ſecundum aliquem talem claritatem. Tum, quia talis claritas eſſet ſimpliciter improportionata cuilibet oculo multo magis, quàm claritas ſolis in rota, quæ ponitur futura multo maior. Contra Matth. 13. Fulgebunt iuſti, ſicut Sol in regno patris eorum. Et 1. ad Corinth. 15. Seminatur in ignobilitate ſurget in gloria, id eſt in claritate. Et Phi. 3. Reformabit corpus humilitatis naturæ cõfiguratum corpori claritatis ſuæ. Primo notandum, quod ab omnibus conceditur, quod corpora beatorum erunt clara. Et hoc planè, patet ex auctoritatibus ſcripturæ, & ſanctorum. Et planum eſt, quod erunt colorata ſecundum complexiones ipſorum corporum coloribus decentibus, & ad pulchritudinem eorum pertinentibus. Sed de modo claritatis eſt vna opinio, quæ videtur eſſe Thom. quod illa claritas cauſabitur ex redundantia ipſius animæ in corporibus, quod enim recipitur in aliquo non recipitur per modum influentis, ſed recipientis, & ita claritas, quæ eſt in anima ſpiritualis recipitur in corpore, vt corporalis. Et ſecundum quod anima eſt maioris meriti, & ſpiritualiter magis clara ſecundum hoc erit corpus maioris claritatis. Sed dicit Ioannes de Baſſo, quod iſta non ſunt dicta, niſi parabolica, non enim videtur quomodo tanta claritas in corpore poſſit cauſaliter redundare ex gloria animæ. Nec enim anima, nec aliquid, quod ſit formaliter in ea habet, vel continet virtualiter tantam claritatem. Nec valet illud, quod adducitur, quod receptum recipitur ſecundum modum recipientis, & non influentis. Ex hoc enim ſequeretur, quod anima eſſet corporalis, & non

Matth. 13.
1. Corint. 15.
6. Phi.

coloris beatorum, non eſt neceſſaria abſolutè loquendo claritas illa, vel lux inhærens, ſed congruentius eſt, & decentius, vt corpus habeat in ſe vnde color ſuus manifeſtetur. Sed in prædictis videtur eſſe vnum dubium, quia dictum illud ſecundum Auicennam, quod color non eſt niſi in corpore terminato, & non in corpore peruio, vel diaphano, videtur eſſe contra dictum Gregorij, videlicet, quod corpora beatorum erunt peruia, & patebit corporalibus oculis harmonia corporis, & complexio interior, & tamen planum eſt, quod erunt colorata. Dicit Scotus, quod difficiliùs videtur corpora beatorum ſimul eſſe peruia, & colorata, quàm ſimul eſſe colorata, & lucida. Colorata enim non ſunt perſpicua, aut peruia, ſed terminata & viſum terminantia. Et multo magis oportet hoc, quàm de corporibus, in quibus tantùm inuenitur claritas, ſiue lux, non autem color, & tamen ſunt terminata, & non peruia, vel perſpicua, ſicut patet de Sole, & Luna, & ſtellis. Dicit ergo Scotus ad auctoritatem Gregorij, quod corpora beatorum non erunt peruia quaſi diaphana, vt vitrum, vel aqua, vel aër, ſed erunt poroſa, ita quod per poros ſubtiles poterunt multiplicari ſpecies harmoniæ interioris vſque ad oculum. Vel dicendum, quod viſione mentali, & intuitiua videbitur harmonia corporis beati, ac ſi ſenſibiliter videretur. Dicit tamē Ioannes de Baſſo, quod prædicta ſolutio non videtur ſaluare intētionem Gregorij, immò nec verba, quòd corpora beatorum ſimul erunt peruia, & dēſa, quemadmodum & vitrum ſuo modo. Nihilominus tamen erunt colorata, & lucida. Nec eſt hoc impoſſibile virtute diuina, licet virtute naturæ, & de lege communi non fit color, niſi in corpore terminato non peruio, vel diaphano. Ita quòd Deus, dabit corpori diaphaneitatem non obſtante colore, & ratione coloris terminabit viſum. Ratione tamen diaphaneitatis, vel peruietatis, & lucis poterit eſſe medium vidēdi. Tertio notandum, quòd ſicut dicit Scotus. Anima quæ clarius videbit Deũ habebit corpus clarius. Dicit autem Ioannes de Baſſo, quòd partes eiuſdem corporis non erunt omnes æqualiter clarè, ſed illæ magis, quæ ex ſua naturali cōplexione ſunt ad claritatem

magis diſpoſitæ, ſicut oculus magis quàm pes, niſi forſan diceretur, quòd ad illam claritatem, quæ ſupernaturaliter dabitur omnes partes æqualiter ſunt diſpoſitæ, & dabitur eis claritas ſecundum quòd magis, vel minus fuerunt organa animæ in merendo. Quarto notandum, quòd ſicut multi dicunt claritas illi erit ſufficienter proportionata oculo beato, nec offendet ipſum, ſed potius delectabit. Non enim cōcomitabitur aliqua realis immutatio diſſol uens oculum, & lædens ipſum, ſicut cōcomitatur quando reſpicimus Solem in rota, ſed tantum erit intentionalis immutatio. De oculo autem non glorificato videtur probabile, quòd aliquo modo imperfectè, & raptim, vel trāſitoriè ſaltem poterit percipere corporum beatorum claritatem. Vnde & in iudicio ipſam percipient reprobi ad maiorem eorum confuſionem, ſed diu, & permanenter non poſſent eam percipere, & videre, quia ſimul naturaliter in ipſis cum immutatione intentionali cōcomitatur realis læſiua oculi immutatio, propter quod, & oculi diſcipulorum non glorificati, raptim, & ad horam aliquo modo perceperunt claritatem corporis Chriſti in transfiguratione, licet diu & permanēter, & perfectè eum non potuiſſent aſpexiſſe, niſi miraculoſe. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Corpora beatorum erunt clara, ſiue lucida: patet ex dictis. Ad primum argumentum patet reſponſio ex dictis. Et ſimiliter ad ſecundum. Ad tertium dicit Thomas, quòd claritas corporis glorioſi eſt in poteſtate voluntatis ipſius beati, ita quòd anima eſt domina claritatis ad hoc, vt immutet, vel non immutet oculum ſaltem non glorificatum, ſed iſtud non videtur verū, vt dicit Scot. quia actiuo & paſſiuo naturaliter totalibus ſufficienter diſpoſitis, & approximatis non eſt in poteſtate voluntatis creatæ quin ſequatur actio, & paſſio. Vnde non eſt dicendum, quòd anima habeat in ſua poteſtate talem claritatem, neque quantum ad eſſe, vel non eſſe, neque quantum ad operari, vel non operari. Videtur ergo dicendum, quòd quantum eſt ex naturis rerum ſibi relictis claritas illa præſentata, quibuſcunque oculis diſpoſitis videretur, ſiue glorificatis, ſiue non ſaltem aliqualiter. Si aut non videtur quantumcunque præſentata ſecundum libitum voluntatis hoc non eſt cauſaliter à voluntate crea-

ta, ſed ab ordinatione diuinæ voluntatis, quæ ſic ordinauit non influere ad actum viſionis talis claritatis ab oculo non glorificato, niſi placeat, vel ſaltem ſi diſpliceat voluntati beati. Ad illud vero, quod dicitur illa claritas eſſe improportionata oculo corporali. Dicendum, quòd ſufficienter eſt proportionata, vt poſſit videri etiam permanenter ſine immutatione reali, ſicut ab oculis beatorum, vel tranſeunter ſaltem ab oculis non glorificatis, ſicut etiã & claritas Solis in rota ad horam videri poteſt, licet non permanenter, & diu intelligendo naturaliter propter immutationem realem, & corruptiuam concomitantem.

Vtrum per dotem ſubtilitatis duo corpora poſſint eſſe ſimul in eodem loco.

Scot. 4. diſt. 49. q. 19. Dur. 4. di. 44. qu. 6.

QVÆSTIO QVINTA.

QVinto quæritur. Vtrum per dotem ſubtilitatis duo corpora poſſint eſſe ſimul in eodem loco. Arguitur quòd non, quia dicit Boetius in libro de trinitate, quod eundem locum duobus corporibus fingere nullo modo poſſumus. Secundo. Subtilitas quemadmodum, & charitas inuenitur in corpore propter paucitatem materiæ ſub dimenſionibus magnis: ſed in corporibus beatis non erit paucitas materiæ, nec erunt rara: ſed in eis erit tantum de materia, quantum neceſſarium erit ad bonam conſiſtentiam naturæ, igitur. Tertio. Si hoc eſſet poſſibile hoc videretur maximè de corpore glorioſo, & glorioſo, quòd poſſent eſſe ſimul, quia magis proportionantur ad inuicem, ſed hoc non conceditur, igitur. Contra. Subtile dicitur à vi penetrandi, & ſubintrandi aliud, ſed corpora beatorum erunt ſubtilia. Vnde j. ad Corin. xv. Seminatur animale, & ſurget ſpirituale, id eſt ſubtile. Primo notandum, quòd plures dixerunt impoſsibile eſſe ſimpliciter quacũque virtute duo corpora eſſe in eodem loco. Tum quia dimenſio loci, & locati eſt eadem iiij. phyſicorum. Si ergo ponantur plura corpora ſimul ſequitur, quòd dimenſiones eorum ſunt eædem cum dimẽ-

ſione vnica loci, & per conſequens ſunt eadem dimenſio inter ſe, & ſic non ſunt corpora diſtincta. Tum quia manente dimenſione vtriuſque corporis, manet repugnantia corporum circa eundem locum. Nam dimenſiones ſunt rationes talis repugnantiæ.iiij. phyſicorum. cap. De vacuo. Vbi dicit Ariſtoteles, quòd ſi eſſet vacuum dimẽſiones ſeparatæ non poſſet ibi poni cubus, id eſt corpus cubicum. Tum quia punctus ſimul poſitus cum puncto non diſtinguitur ab eo.vj.phyſicorum: ergo nec ſimiliter linea à linea, nec ſuperficies à ſuperficie, nec corpus à corpore. Tum quia impoſſibile eſt protrahi ab vno puncto ad vnum punctum, niſi vnam lineam rectam, ſed oppoſitum ſequeretur: poſſent enim tot lineæ protrahi à puncto loci ad aliud punctum, quot corpora eſſent ſimul locabilia in loco. Tum quia duo ſpiritus non poſſunt ſimul eſſe in eodem loco diffinitiuè per ſe, ergo nec duo corpora dimenſiuè. Si autem theologi hoc dicãt, quomodo ſaluabuntur ea, quæ ponuntur circa corpora glorioſa. Hic ponitur vna fictio, quæ dicitur eſſe durandi, quod anima habebit quantitatem ſuam ad voluntatem, ita ꝙ poterit facere corpus ad tantam, vel talem figurã, vt poſſit penetrare corpus quodcunq; per poros ſubtiliſſimos. Sed hoc nihil valet. Si hoc diceretur à catholico, tunc deberet dicere corpus glorioſum eſſe ſubtile, quia penetrat facile etiam virtute propria, & cedit ei corpus. Non autem, quòd virtute diuina duo corpora eſſent in eodem loco, niſi quia vnum cedit alteri, ſicut cum aer cedit ſagittæ, & ſecundum hoc oportet dicere, quòd cœlum eſſet diuiſibile quandocunque eſſet motus localis alicuius corporis à cœlo vſque ad terram, vel econuerſo. Et hoc quidem eſt poſſibile Deo, ſed non voluntati creatæ. Præterea, ſic arguit Sco. contra prædicta, quòd ſi corpus Chriſti intraret per poros tales ſubtiliſſimos, tunc reducẽdo ſe ad tam paruam quantitatem pateretur. Et præterea non haberet quantitatem debitam corpori organico, & animato. Sed omnino tenẽdum eſt, quòd per potentiam diuinam poſſibile eſt duo corpora eſſe ſimul in eodem loco. Ad quod probandum adduci poſſunt multæ rationes. Prima eſt, quia ſi hoc repugnaret, aut hoc eſſet ex parte corporum, aut ex parte loci eiuſdem. Non primum, quia aut hoc

eſſet ex parte dimenſionum, vel ex parte ſubſtantiarum, vel ex parte qualitatum, vel ex parte ipſorum vbi, vel ex parte ſituum Non ex parte ſubſtantiarum, aut dimenſionum, quia ſubſtantia ſubſtantiæ non repugnat, nec dimenſio dimenſioni. Subſtantiæ enim, & quantitati nihil eſt contrarium, nec ex parte qualitatum, quia dato etiã, quod eſſent contrariæ tamen in propoſito non repugnarent, quia ponuntur in diuerſis ſubiectis, puta in diuerſis corporibus locatis. Nec ex parte ipſorum, vbi vel ſituum, ſeu reſpectuum ad vnum locum, quia nihil repugnat diuerſos reſpectus in diuerſis fundamentis fundari ad eundem terminum. Nec hoc repugnat ex parte vnius loci propter rationem iam dictã immediatè. Si autem dicas, quòd licet dimenſio non repugnet formaliter dimenſioni, tamen virtualiter repugnat, & quoad effectus. Nam vna dimenſio neceſſario aliam expellit à loco in quem ſuperuenit. Dico, quòd iſtud non valet, quia dimenſio non eſt forma actiua. quarto phyſicorum.c. de vacuo, & ita nullum habet effectum. Vnde expellere aliam dimẽſionem, vel ſibi reſiſtere non eſt effectus dimenſionis, ſed magis mouentis, vel locantis effectiuè ipſam dimenſionem. Et præterea dato, quòd aſſumptum eſſet verum adhuc diuina virtute poſſet ſuſpendi talis effectus dimẽſionis, ſcilicet expellendi aliud corpus ab illo loco in quo poneretur. Secunda ratio. Non implicat contradictionem vnam actionem, vel paſſionem eſſentialiter ab alia diſtinctam, & priorem ea naturaliter poni in re ab aliquo agente ſine illa alia, ſed poſitio alicuius corporis in aliquo loco, & expulſio alterius ab eodem, ſic ſe habent, quòd eſſentialiter diſtinguuntur cum ſint in diuerſis ſubiectis, & vna eſt prior naturaliter alia licet, ſimul tempore fiant. Vel dato, quòd nullum ordinem habeant adhuc vna poteſt poni ſine alia, quia vna in nullo dependet eſſentialiter ab alia, nec eſt reſpectus ad ipſam, ſed ſolum dependet ab agente, & ſubiecto diſpoſito, ergo poteſt poni vnum corpus in aliquo loco, & aliud non expelli, & ſic erunt duo corpora in eodem loco. Reſpondendum eſt igitur ad rationes prædictæ opinionis. Ad primam reſpondetur vno modo, quòd Ariſtoteles ibi intendit

probare, quòd ſpacium non eſt locus, ſicut aliqui poſuerunt. Nam cum ſpacium ſit illud, quod continetur intra latera continentis donec ſuperueniat aliud corpus, & ſic habeat rationē locati, ſequitur ſi ſpacium eſt locus, quòd ſit eadem dimenſio loci, & locati, quod eſt impoſſibile ſecundum philoſophum. Aliter reſpondetur, quòd dimēſiones loci, & locati dicuntur eædem non, quia ſint vna dimenſio, ſed quia ſunt æquales, ſimul quando locatum dimenſiuè locatur in loco, & vna infra aliam continetur, nec diſtant ſitualiter, ſicut duo locata in diuerſis locis, ſed hoc poſito, nihilominus poteſt dimenſio loci eſſe vna, & dimenſiones locati eſſe plures quando ſunt plura locata. Ad ſecundam dicendum, quòd dimenſiones non ſunt formales rationes repugnandi, quantum ad hoc, quod eſt duo corpora eſſe in eodem loco. Nec etiam rationes virtuales, vt dicit Ioannes de Baſſo. Et dato, quòd eſſent rationes repugnandi virtualiter quo ad effectus, ſicut videtur concedere Scot. tamen poſſunt tales effectus ſuſpēdi manentibus dimenſionibus ipſis, vt dictum eſt. Ad tertiā dicendum ſecundum Scotum, quòd mathematicus non conſiderat lineas, niſi in habitudine ad figuras: & ita ſi centum, vel mille eſſent ſimul, non facerent ad conſtitutionem figuræ, niſi vnam baſim trianguli, vel alterius figuræ, nec haberent rationem, niſi vnius lateris in conſtituendo triangulum, quamuis eſſent duæ lineæ realiter diſtinctæ. Hoc modo intelligit Commentator in iiij. Phyſicorum, quando dicit. Quæ habēt vnum ſitum quātum ad conſiderationem mathematicè ſunt vnum, ſcilicet in conſtituendo figuram, & ita dicendum de punctis, quia licet ſint inter ſe diſtincta, tamen non conſtituunt maius, & neutrum eſt extra aliud: & ſic ſunt vnum quantum ad intētionem mathematici. Et ſic poteſt dici, quòd duo corpora, vt ſunt ſimul non faciūt maius. Aliter etiam dicit Iohannes de Baſſo, reſpōdendo ad philoſoph. quod punctus additus puncto, non facit maius, quia non plus habetur continuum, quàm prius, licet remaneat punctus à puncto diſtinctus: & ſic eodem modo ſe habēt iſta duo puncta ad conſtitutionem continui, ſicut & vnum. Et ſimiliter diceretur de lineis in eodem ſitu, vel loco, quia videlicet, ſicut dictum eſt, non aliter ſe habent ad conſtitutionem

tutionem alicuius figuræ, quàm vna tantum. Ad quartam dicendum, quòd inter duo puncta in eodem corpore nō poſſunt protrahi plures lineæ rectæ in diuerſis corporibus locatis infra illum locum, ſed bene inter duo puncta loci oppoſita, poſſunt protrahi plures lineæ rectæ in diuerſis corporibus locatis intra illum locum, & ille eſſent ſimul, ſicut & illa corpora, & puncta loci, non terminarent tales lineas, ſed puncta illis corporibus formaliter intrinſeca. Ad aliam dicendum, quòd duo ſpiritus poſſunt eſſe in eodem loco diffinitiuè, & per ſe. Nec in hoc inuenitur aliqua repugnantia, licet nō ſit poſſibile, quòd vnus ſit in pluribus locis diffinitiuè, quia eſſe hic diffinitiuè eſt ſic eſſe hic, quòd non alibi. Poteſt tamen eſſe in pluribus locis verè realiter, & præſentialiter. Secundo notandum, quòd alia eſt opinio in extremo, quæ dicit, quòd vnum corpus ſubtile virtute ſuæ ſubtilitatis naturalis poteſt eſſe cum alio corpore virtute formæ creatæ. Et ratio eſt, quia cuilibet doti erit aſſignare effectū proprium alias fruſtra poneretur: ſed huius dotis effectus non videtur eſſe, niſi penetrare virtute ſubtilitatis, & eſſe cum alio corpore, igitur. Item ſi non eſſet poſſibilitas, vel virtus propria in corpore alia à virtute diuina, qua poſſet eſſe ſimul cum alio corpore tunc poterit hoc eſſe in quolibet corpore: ergo corpus glorioſum poterit ſimul eſſe cum alio corpore glorioſo, & quodlibet cum quolibet indifferenter. Modus autem ponendi talis eſt. Dicunt enim quòd penetrare competit alicui corpori multipliciter. Vno modo ratione paruæ quantitatis vel acuciei vt actus. Alio modo ratione materiæ, quia rara vel parua. Tertio modo propter virtutem actiuam. Primis autem duobus modis corpus glorioſum non dicitur ſubtile, ſed tertio modo ſcilicet ratione virtutis actiuæ. Et hæc eſt opinio Richardi in iiij. diſt. xlix. Alius autem eſt modus ponendi ſecundum Petrum de Tharantaſia, quod groſſicies & corpulentia ſicut eſt in puero ſunt impeditiua, quòd duo corpora non poſſunt ſimul eſſe in eodem loco non autem quantitates duorum corporum. Per dotem autem ſubtilitatis quæ ſecundum hanc opinionem eſt qualitas abſoluta in corpore beato auferetur

groſſicies, & corpulentia quæ impedit duo corpora eſſe ſimul. Sed contra hoc ſic arguitur: fatuum eſt dicere, quòd locus in quo eſt corpus glorioſum ſit vacuus: ergo locus ille eſt plenus, & ſic corpus glorioſum eſt occupatiuum illius loci, & per conſequens expulſiuum alterius. Item ad rationem quantitatis dimenſiuæ pertinet habere partes ſitum habentes. per hoc enim diſtinguitur à quantitate ſucceſſiua, & tunc ſequitur, quòd ſemper alterius quantitatis erit aliter ſitus, ergo cum hoc ſit de formali ratione quantitatis dimenſiuæ. Per nullam virtutem etiam diuinam poterit ab ea ſeparari: & ſecundum hoc ille qui ſic arguit videlicet Thom. in. iiij. videtur incidere in aliam opinionem priorem. Modus autem ponendi ipſius Thomæ eſt talis, quòd diſtinctio compoſitorum poteſt ſaluari abſque diſtinctione ſitus. Hoc autem non poteſt fieri niſi per virtutem diuinam, quia eſſe diſtinctiuum compoſiti dependet non tantum à cauſa, ſed principalius à cauſa prima. Vnde ſine diſtinctione eſſentiali principiorum poteſt Deus conſeruare compoſitum. Et ponit exemplum in ſacramento altaris, quia accidentia dependent à ſubiecto, vt à cauſa ſecunda, & à Deo, ſicut à cauſa prima. Et ideo in virtute cauſæ primæ poſſunt à ſubiecto ſeparari, & habere eſſe diſtinctum ſine ſubiecto. Et ſic in propoſito duo corpora poſſunt eſſe diſtincta inter ſe, & quantitatiuè, abſque diſtinctione ſitus, & loci. Sed dicit Scotus, quòd licet hæc opinio poſſit aliqualiter eſſe probabilis dicendo ſcilicet, quòd Deus poteſt conſeruare prius abſque poſteriori, quod tamen poſterius naturaliter ſequitur ad prius, & ſic conſeruare quantitatem ſine ſitu, vel poſitione in loco. Tamen ratio adducta non formaliter concludit, quia ſine cauſis intrinſecis non poteſt Deus rem conſeruare, ergo non poteſt ſine cauſis ſecundis, quæ ſunt intrinſecæ rei. Huiuſmodi autem ſunt principia eſſentialia, videlicet materia, & forma, quæ ſunt principia eſſentialia compoſiti. Si ergo Deus conſeruat diſtinctionem compoſitorum abſque diſtinctione ſitus, aut manent principia eſſentialia diſtincta, aut non: ſi ſic ergo Deus non conſeruat hoc cauſatum ſine cauſis ſecundis: ſi non ergo Deus cō-

ſeruat, & non conſeruat, quia inquantum principia non ſunt diſtincta, tunc eſt eadem materia, & eadem forma in vtroque compoſito. Inquantum autem conſeruat ea diſtincta, non eſt totum eadem materia, & forma. Ex quo ſequitur, quòd ſunt duo compoſita conſeruata diſtincta, & non diſtincta abſque diſtinctione ſitus, & loci quod eſt impoſſibile. Ad rationes autem adductas ad primam opinionem poſitam in hoc notabili. Dicendum ad primam, quòd non oportet cuilibet doti aſſignare aliquem effectum, ſicut patet de impaſſibilitate. Si autem dicat, quod eſt principium reſiſtendi agenti contrario. Dicendum, quòd prohibere aliquas actiones extra non eſt actio elicita, ſicut quòd cœlum prohibeat elementa agere in ſe hoc non eſt per aliquam actionem elicitam à cœlo, & ita quòd incorruptibile reſiſtat corrumpenti, hoc non eſt per aliquam actionem elicitam. Et ita in propoſito duo corpora eſſe in eodem loco non eſt effectus alicuius qualitatis. Ad ſecundum dicendum, quòd verum concludit de potentia Dei abſoluta licet non ita ſit ordinatum à Deo, quemadmodum ordinatum eſt, vt corpus glorioſum poſſit eſſe cum alio corpore non glorioſo, etiam ad imperium voluntatis ipſius beati: non quòd ipſe beatus hoc efficiat, ſed Deus, qui ſibi in hoc ad votum aſſiſtit, & ſic quodam modo habet hoc beatus in poteſtate ſua. His præmiſſis, ponendæ ſunt ſeptem concluſiones. Prima eſt. Poſſibile eſt ſimpliciter, & abſolutè, loquendo de virtute diuina duo corpora, vel plura ſimul eſſe in eodem loco realiter, vel præſentialiter, ſiue ſint glorioſa, ſiue non glorioſa, patet ex primo notabili. Secunda concluſio. Plura corpora poſſunt etiam eſſe in eodem loco dimenſiuè, ita ꝙ vtrunque occupet locum: patet, quia non eſt minus poſſibile corpus exiſtere in loco ſecundum modũ naturalem, quàm alio modo, ſed modus naturalis exiſtendi corpus in loco eſt, eſſe dimenſiuè in loco, ergo ſi poſſunt duo corpora eſſe realiter in eodem loco, ſequitur ꝙ poſſunt eſſe ibi dimenſiuè. Tertia concluſio. Poſſunt plura corpora eſſe in eodem loco non dimenſiuè: patet, quia ſicut poſſet Deus ſubſtantiã corporis ſeparatã à dimenſione vnã, vel plures ponere in loco non circunſcriptiuè, vel dimẽſiuè, ita & ſubſtantiã cõiunctam

duo corpora ſe tangunt in aere, vel in aqua cum oporteat quodlibet eorum eſſe humectum, & humiditas non ſit ſine ſubiecto ſuo: puta ſine aere, vel aqua, oportet, quòd duo corpora ſint ſimul: puta humidum, & humectum. Item oportet alimentum, & alitum eſſe in eodem loco, prius naturaliter, quàm alimẽtum conuertatur in alitum. Præterea poteſt ſuperficies ſimul eſſe naturaliter cum ſuperficie, vt patet de ſuperficiebus corporum ſe tangentium, ergo & profunditas cum profunditate. Ad primum argumentum dicendum, quòd ignis, & ferrum non ſunt ſimul: vnde nec in ferro ignito eſt forma ignis, licet in eo ſit calor quandoque intenſior, quàm in igne; vel ſaltem plus eſt ibi de calore propter denſitatem materiæ. Poteſt tamen dici, quòd in poris ſubtilibus ipſius ferri incorporatur ignis. Ad ſecundum dicendum, quòd cineres, & panis ſunt corpora poroſa, & implentur illi pori aqua, vel vino, & ſic duo corpora non ſunt in eodem loco, nec vnquàm profundum cum profundo, licet ſuperficies poſſint eſſe ſimul. Ad tertium dicendum, quòd humores non ſunt corpora diſtincta, ſed vnum corpus tantum æquipolens illis ſecundum formam vnam, vel per complexionem mediam, vel ſi ſint ibi corpora diſtincta non ſunt ſimul, ſed ſecundum iuxta poſitionem. Ad quartum dicendum, quòd humidum, & humectum non ſunt ſimul, niſi quia ſe tangunt, & ita ſolùm ſecundum ſuperficies, & non ſecundum profunda: Vnde & immediatè non tangitur vnum corpus ab alio in aere, vel in aqua, ſed mediante aere, vel aqua, licet non ſemper præcipiatur, nec humor ille aqueus, vel aereus eſt formaliter, niſi in aere, vel in aqua. Ad quintum dicendum, quòd alimentum, & alitum exiſtentia diſtincta nunquàm ſunt ſimul, ſed quælibet pars aliti eſt poroſa, & in poris eſt ipſum alimentum, quando eſt in proxima diſpoſitione ad conuerſionem, & conuertitur in alitum circunſtans, & fiunt noui pori, & ſic fit nutritio, & augmentum ſecundum Commentatorem primo de generatione. Et nunquàm ſunt duo corpora ſimul. Ad aliud negatur conſequentia, quia non ſic oportet, quòd vna ſuperficies expellatur ſi altera inducatur, vel applicetur alicui tangendo, ſicut de corporibus. Et

dicunt aliqui, quòd hoc eſt,quia ſuperficies reſpectu corporis habet rationem indiuiſibilis. Corpus autem, vel profunditas reſpectu nullius dimenſionis habet rationem indiuiſibilis. Septima concluſio. Per dotem ſubtilitatis in corporibus beatorum erit poſſibilitas eſſendi duo corpora ſimul. Probat Scotus, quia dos non eſt aliud, niſi perfectio debita, vel ordo debitus huic corpori, inquantum eſt animatum hac anima, quæ hoc meruit, ergo verè eſt dos ſubtilitatis data corpori glorioſo, vt pro libito animæ ſit ei poſſibile exiſtere cum alio corpore. Nec oportet, quòd huiuſmodi ſubtilitas ſit aliqua qualitas in corpore, vt aliqui dixerunt, quia nulla repugnantia inuenitur ibi ex parte quantitatum per modum actionis, ad quam ordinatur qualitas. Dicit igitur Scotus ſe habere pro certo, quòd ſicut in corpore impaſſibilitas eſt cauſa extrinſeca, vt aliquod agens non poſſit agere in illud actione contraria, ſic dos ſubtilitatis non eſt niſi ordo debitus ad exiſtendum cum alio corpore, qui eſt ordo extrinſecus non intrinſecus formaliter. Ad primum argumentum dicendum, quòd auctoritas Boetij eſt intelligenda de virtute naturæ creatæ, & non de virtute diuina. Ad ſecundum dicendum, quòd bene concludit, quod in corporibus beatis non eſt ſubtilitas ex paucitate materiæ, ſed ex hoc non ſequitur, quòd in eis non ſit dos ſubtilitatis modo ſuperius expoſito. Ad tertium dicendum, quòd cum dicitur duo corpora glorioſa non poſſe eſſe ſimul cum tamen magis conueniant, quàm corpus glorioſum,& non glorioſum. Hoc eſt propter voluntatem beati. Dos enim ſubtilitatis eſt vt corpus glorioſum poſſit eſſe cum alio ad imperium voluntatis, ſed actui iſtius agilitatis repugnat, quod ſit ſimul cum alio corpore glorioſo. Æque enim perfecta ſunt, & æquè nobilia ratione huius dotis duo corpora glorioſa. Et cum dicitur, quod magis cōueniunt dicendum, quod non omnis conuenientia in natura eſt ratio ſimultatis: alias cum duæ quantitates plus conueniant quàm quantitas, & qualitas magis poſſent eſſe ſimul duæ dimenſiones, quàm dimenſio cum qualitate, quod eſt falſum. Et præterea,quia corpus glorioſum habet, vt ſit cum alio ad imperium voluntatis; non poteſt autē anima ita habere

imperium ſuper aliud corpus glorioſum, ſicut habet ſuper non glorioſum, quia videlicet vtrumque æque perfectum eſt in dote ſubtilitatis, ideo, &c.

De æqualitate beatitudinis.

Vtrum omnium beatorum ſit æqualis beatitudo.

Scot. 4.*d*.50.*q*.5. *Durand*.4.*d* 49.*q*.7.

QVÆSTIO PRIMA.

SVPERIVS dictum eſt de beatitudine tam animarum, quàm corporum ſecundum determinationem abſolutam. Nunc dicenda ſunt aliqua de ipſa beatitudine ſecundum determinationē comparatiuam. Vbi primo quæritur. Vtrum omnium beatorum ſit æqualis beatitudo? Arguitur, quòd ſic, quia Matth. x. dicitur, quòd ſinguli receperunt ſingulos denarios. Secundo. Auguſtinus ſuper Iohannem dicit omnium beatorum erit par gaudium, ergo & par beatitudo. Tertio. Quilibet beatus habet capacitatem æqualis gloriæ cum alio, ſed in quolibet beato tota capacitas terminatur, & quietatur appetitus: igitur. Quarto. Impaſſibilitas eſt vna beatitudo corporis, ſed ipſa non recipit magis, & minus, quia non eſt niſi carentia paſſionis: igitur. Contra. Iohannes xiiij. In domo patris mei manſiones multæ ſunt. Et Paulus primæ ad Corinth. xv. Alia eſt claritas Solis, alia claritas Lunæ, alia claritas ſtellarum, & ſtella differt à ſtella in claritate, ſic erit reſurrectio mortuorum. Primo notandum, quòd ſicut dicit Scotus in iiij. non oportet, quòd appetitus naturalis habet omnem perfectionem, cuius eſt capax. Vnde ſufficit graui, quòd quietetur in ſuperficie terræ, nec oportet, quod quietetur ſummè deorſum. Sic appetitus naturalis in homine eſt, quòd quietetur in ordine ad rationem, & voluntatem Dei ſicut quietatur quælibet pars vniuerſi in comparatione ad appetitum vniuerſalis naturæ. Sic ergo dicendum, quòd Deus inquantum eſt principium quietationis beatorum, non oportet, quòd æqualiter det iſti appetitui, ſicut illi:

Matth. 10. *Iohan.* 14. *Cor* 15. 4.*d*.50.*q*.5.

ſed ſufficit, quòd habeat, ſecundum quòd competit ei à principio extrinſeco ſecundum rectam rationem, & ſecundum libertatem, & iuſtitiam Dei retribuentis ſecundum maiora merita, vel minora: & ita poteſt eſſe inæqualis beatitudinis. Secundo notandum, quòd hic non eſt ſermo de æqualitate ſecundum durationem, quia de illa planum eſt, quòd in omnibus beatis erit æqualis beatitudo ſecundum durationem à parte poſt, ſed eſt ſermo de æqualitate ſecundum menſuram intentionis, & perfectionis: & hæc æqualitas eſt duplex, vt alias dictum eſt cum quærebatur de æqualitate pœnæ damnatorum, videlicet æqualitas quantitatis, & æqualitas proportionis. His præmiſſis, ponendæ ſunt quinque concluſiones. Prima eſt. Gloria omnium beatorum non eſt æqualis ſecundum quantitatem perfectionis. Patet, quia ad ordinem vniuerſi in perfectionibus naturæ ſunt neceſſarij gradus perfectiores, & minus perfecti, ergo ſimiliter in perfectionibus gratiæ, & gloriæ. Item ſicut videmus in corpore naturali, quòd non eſt æqualis dignitas omnium membrorum, vt capiti, & aliorum. Ita ſuo modo in corpore triumphãtis eccleſiæ maior debet eſſe gloria capitis, quàm membrorum, & diſpar etiam gloria membrorum, ſed Chriſtus eſt caput eccleſiæ, ergo ipſius eſt maior gloria, quàm aliorum. Beata autem virgo eſt membrum Chriſti propinquius, & ideo poſt Chriſtum glorioſius, & ſic de alijs ſuo modo. Si autem quæras vnde prouenit iſta inæqualitas. Dicendum ſecundum Scotum, quòd non debet accipi ex parte obiecti beatifici, quia idem eſt obiectum beatificum, & ſecundum eandem ſimplicem rationem diuinitatis, quæ eſt actu infinita: & cuilibet ſic obiicitur, & æqualiter quantum eſt ex parte ſui. Hic enim eſt denarius diurnus, qui cuilibet bono æqualiter præſentatur, nec debet accipi ex parte potentiæ beatificabilis, ſiue in recipiendo, ſiue in agendo. In recipiendo nõ, quia quælibet potentia beatificabilis ſecundum ſe eſt capax æqualis gloriæ cum alia. Nec valet, quòd vna eſt magis diſpoſita per maiorem habitum gloriæ, quia non ponitur talis habitus ad diſponendum, ſed magis ad decorandum. Et præterea idem eſt iudicium de habitu, ſicut de actu. Nec etiam debet accipi ex parte potentiæ beatificabilis

in agendo. Nam ſicut ſupradictum eſt potentia beatificabilis purè paſſiuè ſe habet ad actum beatificum. Nec etiam aliquid informans potentiam ſe habet actiue ad huiuſmodi actum. Non enim poteſt habitus habere rationem principij actiui, niſi potentia etiam habeat rationem principij actiui. Dicēdum ergo, quòd iſta inęqualitas eſt ex cauſa effectiua per ſe, videlicet ex parte ipſius Dei, vt eſt agens, & cauſans talem actum maiorē, vel minorem ſua voluntate libera: ſed accipitur tanquam ex cauſa meritoria à parte beatorum ſecūdum maiora merita, vel minora eo modò quo meritum poteſt dici cauſa præmij, quod tamen non eſt proprie dictum. Secunda concluſio. Gloria beatorum eſt æqualis ſecundum proportionem, videlicet ſecundum correſpondentiam ad merita, probatur, quia ſicut primum correſpondet merito, ita maius præmiū maiori merito, & minus minori. Cum itaque merita electorum non fuerint æqualia ſecūdum quantitatem, ſed inæqualia, proportionem tamen adinuicem habentia, ideo præmia ipſorum non ſunt æqualia ſecundum quantitatem, ſed bene ſecundum proportionem. Item ad iuſtum iudicē pertinet in diſtribuendo ſeruare medium iuſtitiæ diſtributiuæ, ſed medium iuſtitiæ diſtributiuæ eſt medium æqualitatis, non ſecundū quantitatem, ſicut in commutatiua, ſed proportionis, vt patet v. Ethicorum: igitur. Eſt autem circa prædicta aduertendum, quòd non eſt hic ſermo de gloria beatorum obiectiua, puta de Deo, quia planum eſt, quòd illa eſt eadem omnium ſecundum eandem rationem propriam, & ſimplicē, quæ eſt ratio diuinitatis, ſed eſt ſermo de gloria eorum formali cuiuſmodi eſt viſio, vel fruitio. Tertia cōcluſio. In beatis non eſt æquale bonum commodi: immo quilibet beatus plus gaudet de bono ſuo quàm de bono cuiuſcunque alterius beati excepto ſolo Deo. Probat Scotus, quia quilibet debet plus ſe diligere, quàm alium actu elicito, ſicut per oppoſitum: patet de odio Plus enim tenetur quilibet odire, & fugere peccatum mortale in ſe, quàm in quocunque alio: ergo quicunque plus vult ſibi Deum, & bonum commodum, quàm beatæ virgini, aut cuicunque alteri: ſolus autem Deus eſt qui magis eſt diligendus. Et ſi arguatur, quia maius bonum eſt

magis diligendum, ergo debet aliquis plus velle beatitudinem ſuperioris,quàm ſuiipſius. Dicendum quòd antecedens eſt falſum,quando deficit vnitas. Dilectio quippe eſt fundata ſuper maius bonum , ſed non ſint vnitate , & ſic illud magis bonum eſt magis volendum,ſed non ſibi . Si autem ſit bonum infinitum tunc vtroque modo eſt volendum, & diligendum, ſcilicet in ſe, & ſibi . Vnde vnus vult ſibi magis Deum,& bonum,quàm Mariæ,tamen mariæ vult maius bonum. Et ſi inſtetur , quia ex maiori bono volito fit maius gaudium , ergo plus gaudebit de bono Mariæ,quàm de proprio.Dicendum,quòd maius gaudium non eſt de maiori bono , ſed de bono magis ſibi volito, ita quòd gaudium non ſequitur extenſionem boni,ſed intenſionem volitionis boni magis voliti. Quarta concluſio . In omnibus beatis erit æqualitas quantum ad dotes impaſſibilitatis , & ſubtibilitatis . De prima patet per vltimam rationem ante oppoſitum . De ſecunda ſic probatur, quia quodlibet corpus beatum per dotem ſubtilitatis poteſt ſimul eſſe cauſa alio corpore non glorioſo, vt ſupra dictum fuit , & æqualis eſt iſta poſſibilitas in omnibus corporibus beatis. Quinta concluſio. In beatis erit inæqualitas quantum ad dotes claritatis,& agilitatis. Hæc concluſio ſatis patet ex ſupradictis de claritate , & agilitate . Eſt tamen intelligendum de agilitate, quòd licet non habeat æqualitatem quantitatis: habet tamen æqualitatem proportionis ſic intelligendo, quòd quælibet anima eſt proportionata tali corpori,& è contraria in ratione motiui , & mobilis. Ad primum argumentum dicendum,quod per denarium intelligitur idem obiectum beatificum,vt dictum eſt,vel æqualitas beatitudinis,quãtum ad durationem . Vnde circularitas denarij repreſentat æternitatem vitę,vbi non eſt principium,neque finis. Ad ſecundum dicendum, quod non erit omniũ par gaudium intenſiue,ſed bene extenſiue,vt dicit Scot. ꝙ quilibet gaudebit de quolibet & de omnibus , de quibus alius gaudebit , quia quilibet volet, quod alius vult, ſed non pari affectu.Ad tertium dicendum,quod ad hoc,quod aliquis ſit beatus non oportet, quod habet tãtum gloriam quantæ eſt capax:ſed oporteret bene ad hoc, vt eſſet beatiſſimus.Et quando dicitur,quòd appetitus nõ quietatur,

dicendum, quòd licet appetitus naturalis non quietatur pro tanto, quia eſt capax maioris gloriæ, tamen ex hoc beatus nullo modo triſtatur, vel inquietatur: immo ſecundum appere deliberatiue quietatur, quia appetitui deliberatiuo, qui ſubditur regulæ voluntatis diuinæ ſufficit tantum de gloria, quantum placet ſibi dare ſecundum exigentiam meritorum, nec maiorem gloriam appetit aliquo actu elicito, licet ſit capax maioris appetitu naturali, qui non eſt actus elicitus, nec per conſequẽs inquietat beatũ. Ad aliud patet ex dictis, quod verum concludit.

Vtrum beati videant pœnas damnatorum.

Scot. 4 d. 50. q. 3. Duran. 4. d. 50 q. 3.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundo quæritur. Vtrum beati videant pœnas damnatorum. Arguitur, quod non, quia damnati poſt iudicium, ſicut dicit Magiſter, non videbunt gloriã beatorum, ergo nec beati pœnas damnatorum. Secunda concluſio. Si beati vident pœnas damnatorum, aut vident eas vt quoddam volitum, aut vt quoddam nolitum, ſi vt volitum, tunc per cõſequens vellent peccata eorũ? & præterea viderentur crudeles, ſi delectarentur in pœnis miſerorum, ſi vt nolitum tunc haberent triſtitiam, ꝙ eſt impoſſibile. Contra eſt Greg. in dialogo. Notandum, ꝙ ſicut allegat Sco. in. iiij. ſecundum Aug. ix de trinitate, quædam eſt cognitio per ſpeciem quando videlicet aliqua cognoſcuntur per ſimilitudinem Alia vero eſt cognitio per priuationem, quæ nõ eſt per ſimilitudinem, ſed per cõtrariũ & diſſimilitudinem. Præterea notandũ, quòd duplex eſt pœna in dãnatis, ſcilicet pœna dãni, & pœna ſenſus. Pœna damni eſt carentia diuinæ viſionis, & fruitionis. Pœna vero ſenſus eſt poſitiua, & eſt multiplex vt ponit Scotus. Prima eſt triſtitia de pœna damni. Secunda eſt triſtitia de culpa, nõ vt eſt offenſiua Dei: ſed vt eſt cauſa pœnę. Tertia eſt triſtitia de igne perpetuo detinente. Quarta eſt triſtitia de igne immutãte, & detinente intellectũ damnatorũ in perpetua ſui cõſideratione. Quĩta eſt triſtitia de culpa,

inquantum eſt peccatum, vt eſt vermis conſcientiæ. His præmiſſis, ponendæ ſunt quinque concluſiones. Prima eſt. Omnes beati poſt iudicium videbunt pœnas damnatorum intelligendo, & cognoſcendo eas mentaliter, patet per auctoritatem ſcripturæ Eſaiæ vltimo. Egredientur, & videbunt cadauera virorum, qui præuaricati ſunt in me: vermis eorum non morietur, & ignis eorum non extinguetur, & erunt vſque ad ſatietatem viſionis omni carni: vbi ſic ait Hieronymus. Non eſt mirãdum ſi ſancti iam immortales reprobos videant mentis intelligentia, cùm prophetæ adhuc mortales videre hæc omnia meruerint. Egredientur ergo effecti non loco, ſed intelligentia, vel viſione manifeſta ad videndum impiorũ cruciatus. Et ſi quæras, an econtra damnati ſunt viſuri gloriam beatorum. Dicendum, quòd poſt iudicium non videbunt, licet aliquo modo videant in iudicio quantum ſpectabit ad eorum confuſionem, coram facie iudicis, & electorum. Vnde dicit Gregorius ſuper Lucam. Infideles in imo poſiti, ante diem iudicij infideles ſuper ſe requie attendit, quorum gaudia poſt iudicium cõtemplari non poſſũt. Vnde dicit Bonauent. in 4. d.l. quòd tunc impij maiori pœna erunt abſorpti, vt iam non liceat eis cogitare gloriæ dignitatem: ſed tamen in mente habebunt eius amiſſionem, & carentiam, vt inde triſtentur. Secunda concluſio. Beati vident intuitiuè pœnas damnatorum in verbo per rationem diuinæ eſſentiæ. Patet, quia eſſentia diuina ratione illuminationis ſuæ, & continentiæ virtualis ſeu perfectionalis, eſt ratio cognoſcendi omnia, ita diſtinctè ac ſi eſſet ratio vnius tantùm, ſicut amplius dictum eſt in primo tractatu. Verum eſt tamen, quòd aliquorum eſt ratio cognoſcendi per ſpeciem, id eſt per ſeipſam, vt eminenter continentem illa, ſicut omnium poſitiuorum extra ſe, aliquorum verò per priuationem, id eſt per ſeipſam, vt continet habitus oppoſitos. Vnde hoc modo eſt ratio cognoſcendi priuationes. Beati igitur per rationem diuinæ eſſentiæ pœnas poſitiuas damnatorum vident per ſpeciem. Vnde huiuſmodi pœnæ habent in Deo, pœnam verò damni, & culpam, quæ eſt cauſa pœnæ vident per priuationem. Huiuſmodi enim non habent ideam in Deo, nec imitantur ideam. Non enim ſunt in

ſe, nec in aliquo gradu entis, vt dicit Scotus. Et ſi inſtetur contra prædicta, quia per eſſentiam diuinam non videntur cognoſcere complexiones contingentium, vt quòd Petrus currat, aut quòd Iudas in inferno puniatur, licet ibi videantur omnium quidditates ſimplicium terminorum, & priuationes eorum: ac etiam cōplexionis neceſſariæ de ipſis formabiles: ſic enim neceſſario oporteret, quòd quilibet beatus cognoſceret omnes complexiones contingētium actualium, & poſſibilium ſuppoſito, quòd idem ſit actus videndi verbum, & omnia quæ videntur in verbo. Similiter etiam ſequeretur, quòd omnes tales cōplexiones eſſent ſimpliciter neceſſariæ. Dicendum ergo, quòd argumentum procedit de eſſentia diuina, vt præcedit actum voluntatis, & prout eſt obiectum beatificum creaturæ, ſed tamen eſſentia, vt ſequens actum volendi, quo determinantur tales complexiones, & repræſentans ipſum actum volendi poteſt eſſe ratio cognoſcendi talia. Vnde hoc modo per rationem diuinæ eſſentiæ vident beati pœnas damnatorum intuitiuè in verbo, ſed vt ſic non eſt obiectū beatificum creaturæ ſaltem primo. Tertia concluſio. Poſſibile eſt beatos cognoſcere pœnas dānatorum intuitiuè in proprio genere, ſicut aliquis videt Sortem currere. Patet, quia poteſt Deus in mente beati cauſare huiuſmodi notitiam intuitiuam de tali obiecto complexo. Licet ipſi beati non ſint præſentes damnatis, & multiplicantur tales notitiæ ſecundum multitudinem obiectorū. Quarta concluſio. Poſſunt beati pœnas damnatorum abſtractiuè cognoſcere in proprio genere. Patet, quia poſſunt in eis cauſari ſpecies terminorum, vel obiectorum, & alia neceſſaria ad talem notitiam abſtractiuam diſtinctam. Non eſt tamen veriſimile, quòd huiuſmodi cauſentur ab obiecto cùm damnati ſint ita remoti à beatis, vt non poſſint inuicem agere, aut pati, vt videtur, ſed cauſantur à Deo. Quinta concluſio. Poſſibile eſt beatos videre damnatos intuitiuè ſenſibiles corporalibus cruciari in tormentis quantumcunque longe ab eis diſtent, patet, quia poteſt Deus immediatè cauſare per ſeipſum in oculis beatorum notitiam intuitiuam de obiecto etiam abſente, aut etiam non exiſtente: licet talia obiecta non poſſent eam cauſare: quid autē erit de facto,

& quomodo, vel quot modis videbunt beati reprobos cruciari pro nunc eſt nobis incertum. Ad primum argumentum dicendum, quòd non eſt ſimile: plus enim poſſunt beati luci diuinæ coniuncti cognoſcere, quam damnati in tenebras exteriores miſſi, qui ſunt omnino extra lucem diuinam, & beatæ viſionis. Ad ſecũdum dicit Scotus, quòd beati volunt pœnas damnatorum, non vt primo, & per ſe volitas, ſed quia volunt quicquid vident Deũ velle, & eo modo quo volunt eas etiam de ipſis lętantur, non inquantum ſunt afflictiuę, ſed inquantum ſunt iuſtę. Nec tamen ſequitur, quòd ſint crudeles, quia non volũt illas ſimpliciter, & abſolutè, ſed ſecundum quid tantùm, vt obiectum ſecundarium, quod Deus vult eſſe, tamen ſi placeret Deo nollent, ſed hæc nolitio non eſt ſimpliciter abſoluta, ſed conditionalis, ſcilicet ſi Deus vellet. Vnde dici poſſunt compati miſeris non volendo, vel nolendo miſeriam ipſorum ſub conditione, puta ſi placeret Deo. Nec ex hoc ſequitur triſtitia in beatis, quia talis nolitio non eſt cauſa ſufficiens triſtitiæ. Et præterea ipſi beati non ſunt triſtitiæ capaces, ſed plenitudinem gaudij habent in viſione, & fruitione diuinę maieſtatis. Cui eſt honor, & gloria in ſecula ſeculorum. Amen.

FINIS

TABVLA ALPHABETICA MATERIARVM HVIVS OPERIS.

ABſtractio multipliciter fit tra.i. par. ij. por.ij. de ſpectantibus ad perſonam patris quæſt.viij notabi.ij. cap.40

Accidēs qualiter eſt ſine ſubiecto in euchariſtia tractatu.vj. parte iij.de euchariſtia quęſtione viij. 505 506

Accidentia in euchariſtia an habere poſſint actiones ſuas, ibidem,quæſtione viij. ibidem

Accidentia in euchariſtia an poſſint tranſmutari,ibid. quęſt. ix. ibidem.

Actio dicitur æquiuocè tripliciter tract.i. par.ij. por.ij de miſſione ſpirituſſancti,quęſt.ij. notabili.j. 122

Actio de genere actionis nō eſt in Deo,ibidem concluſione prima. ibidem

Actio tam immanens quàm tranſiens ad intra, & ad extra qualiter eſt in diuinis, ibidem con.iij.iiij.v.& vj. ibidem

Actio diuina dupliciter conſiderari poteſt, tract.j. par. iij. por.ij. de diuina prouidētia, & diſpoſitione, quæſt.ij. in notabili 90

Actus ſiue actio duplex,tra.j. par.ij.por.ij.de ſpectantibus ad perſonam patris, quæſt.x. notabili j. 44.45

Actus efficiendi in Deo non diſtinguitur ab actu volendi, tract.j.par.ij.por.iij.q.j. concluſione v. 91

Actus voluntatis duplex, & quis ordo inter eos,trac.ij.parte ij.por.i.de malorum angelorum reprobatione,quæſt. 147

Actus bonitatis, & malitiæ triplex,tra.ij. par.por.i, de malorum angelorum reprobatione,q.iij.nota.ij.

Actus hominis duplex, tra.ij. par.ij.por,iij. de voluntate humana,q.ix.notab.i. 181

Actus qualiter poteſt eſſe vel non eſſe indifferens ad bonitatem,& malitiam,tract ij.parte ij.por.iij. de voluntate humana,quæſt.ix.in concluſioni. 183

Actus recordandi habet duo obiecta tract.vij.parte j.por.iij. quæſt.notabili.i & ij. 572

Adoptio quid ſit tra.iiij. parte j.por.iiij.q.v.in not. 324

Adoratio multiplex, trac.iii. par.i.por.iiij.q.x.notab.j. 324

Agentia ſunt triplicia, tra.ij. par.ii.por.i. de voluntate angelorum,q.i.in not. 138

Agens duplex ratio, tract.ii. par.ii.por.iii. de intellectu humano, quæſt.iiii. in ſolutione tertij argumenti 167

Amor duplex, tract ii. par.ii. por.i. de voluntate angelorum, quæſt.ii.notab.ii. 140

Angelorum perſonalis pluralitas poteſt eſſe in eadem ſpecie, tract,ii.par.ii. por.i de angelorum naturali conditione, quæſt.ii.in concluſione 127

Angeli qualiter ſe habent ad corpora, ibidem quæſt. iii. per totum 129.130

Angelus qualiter eſt aut eſſe poteſt in loco, tra.ii. par.ii.por. i.de angelorum locali tranſmutatione, q.i.per totum ibid.

Angelus ſeipſum cognoſcit per ſuam eſſentiam, tra.ii. parte ii. por. prima de intellectu angelorum, quæſt.i.in conc. 76

Angeli ſuperiores qualiter, vniuerſaliorem ſcientiam habent quàm inferiores, ibidem quæſtione iij. notabili ſecundo 130

Angeli qualiter intelligunt quidditates creatas, ibidem in tribus concluſionibus 130.131

Angelorum cognitio matutina, & veſpertina, ibidem quæſtione iiij in notabili. & in cõcluſione i.& ii. 131

Angeli naturali dilectione dilexerunt Deum ſuper omnia tract.ii.par.ii.por.i.de voluntate angelorum, quæſt ii. in concluſione 133

Angeli quos plus aut minus diligunt, ibidem q.iij. in tribus concluſionibus 134

Angelorũ beatitudo duplex, tract. ii.par.ii.por.i. de angelorum ſeparatione, q.i.not.ii. 134

Angeli prius meruerũt beatitudinem quam acceperunt, ibidem notab.i.& ii. & in concluſione i. 133

Angelorũ morulæ inter creationem eorum, & præmiationẽ patent per ſeptem propoſitiones, ibidem notab. ii. & iii.ibid.

Angeli qualiter habuerunt, & non habuerũt beatitudinem à creatione, ibidem concluſ.ii. & iii. 100

Angeli creati ſunt in gratia, ibidem conclu.iiii. 135.136

Angelis veriſimile eſt gratiam fuiſſe infuſam ſecundum capacitatem ſuorũ naturalium, ibidem quæſtione ii. in concluſionibus 137

Angeli qualiter potuerũt eſſe ab inſtanti creationis beati aut miſeri, ibid.q.iii.per totũ ibid.

Angelus malus qualiter appetit æqualitatem Dei, tract.ii. part.ii.por.i. de malorum angelorum reprobatione, q.i. in tribus concluſionibus 146

Angeli qualiter peccauerunt, par.ii.por.i.de malorum angelorum reprobatione, quæſtione ii.& in ſex concluſion. 148

Angelus qualiter habuerit potuit bonam volitionẽ, tra.ii part.ii.por.i. de malorum angelorum reprob.in conclu. 149

Angelis qualiter obedit creatura corporalis, tract.ii.par.iii. de rei corporalis per angelum

transſmutatione,q.vnica per totum 201

Angelus multipliciter poteſt aliquid intelligere, tract.ii.par. iii.de angelorum locutione,q. vnica notabili.ii. 201

Angelus qualiter,& quã multipliciter loquitur angelo,ibid. in quinque concluſ. 202

Angelus qualiter illuminat angelum,tract.ii.par iiii.de angelorum illuminatione, quæſtione vnica per totum 153

Angelorum miſſio duplex, tract.ii. par. iii. de hominũ per angelos directione,q.i. notabili.i. 202

Angeli omnes aſſiſtunt multipliciter, & tamen mittuntur, ibidem notabili. ii. & concluſio.i.ii.& iii. ibidem

Angelus poteſt hominem docere,& illuminare multipliciter ibidem notab.iii. & com.iiii.& v. ibidem

Angelus qualiter poſſit inflãmare voluntatem hominis,ibidem concluſio.vj 203

Angelica cuſtodia neceſſaria eſt propter tria,ibidem,q.i.notabi.i.

Angeli qualiter idem volunt, & qualiter inter eos eſt pugna, ibidem notabi ii.& cõ iii. 209

Angelũ cuſtodẽ habet vnuſquiſque dempto Chriſto, ibidem cõ.i.& ii. 209

Angeli qualiter proficiunt in gaudio, licet nunquam doleãt, ibidem concluſ.iiii.& v.. ibidẽ

Animæ brutorum in product̃o ſint ex nihilo, tra ii.part ii. por.ii.de opere ornatus, queſt. vnica,notab.iii. 156

Anima humana qualiter eſt aut nõ eſt cõpoſita ex materia & forma,ibidem por.iii. de anima hum.in ſe,q.ii.per tot. 153

Anima humana qualiter eſt corruptibilis, & incorruptibilis, ibidem quæſt. i. in concluſione 159. 160

Anima humana conueniẽter vnitur corpori corruptibili,ibidem quæſt.iii.per totũ. ibidem

Anima creata eſt in corpore, tract ii.par.ii. por.iii. de modo primariæ productionis humanæ,quæſt.i per totum 191.192

Anima ſeparata qualiter poteſt intelligere. & nouam notitiã acquirere,tra.vii.par.i.por. iii.q.i. 370

Anima ſeparata qualiter poteſt recordari præteritorum, ibidem,q.ij. 471

Anima ſeparata qualiter poteſt ſcire quæ apud nos fiunt, tract.vij.par.i.por.iij.q.iij. 473

Appropriatorum duplex cõſidera::& quæ ſit appropriationis ratio,tract j. par por.iij. de ſpeciali appropr.q.vn.in not. 73

Appropriationes multæ conuenienter factæ, ibidem in ſex. concluſ. 75

Appetitus multiplex, tract ij. par.ij.por 3. de voluntate humana,q.iiij.not.i. 174

Aquarum congregatio facta

conuenienter, tract.ii. parte ii. por.ii.de opere tertiæ diei, qu. vnica,in not. 157

Aquæ nomen tripliciter exponitur, tract.ii. par.ii. por.ii. de opere ſecundæ diei, quæſt. vnica,notab.iii. 156

Ars dupliciter ſumi poteſt, tract.i.par.iii.por.i.de ſcientię, & ſcibiliũ habitudine, q.iiii in ſolutione primi arg. 86

Aſſumptio eiuſdem naturæ à tribus perſonis qualiter eſt poſſibilis. tract.iiii. par.i. por.i. q. ii.per totum 293

Aſſumpſit filius Dei verã naturam humanam,tract.iiii.par. i.por.i.q.iiii.per tot. 294.295

Aſſumere verbum naturam humanam conuenientius fuit, quàm angelicam, tra.iiii.par.i. por.i.q.vii.not.i.& conc. 245

Aſſumere humanam naturam ex genere Adæ, & ex muliere conuenientius fuit,quàm aliundè, ibidem, notab.ii.iii. & iiii. & conc.i.ii.& iii. 296

Aſſumere naturam irrationalem,an poſſit deus,tract.iiii. par.i.por.i.quæſtio.viii.per totum 300

Attributum dici poteſt quadrupliciter,trac.i.par.iii. de attributis in communi, q.vnica, notab.ii. 74

Attributa qualem identitatẽ, qualémque diſtinctionem habent,tract.ii.i.par.ii. 41

De attributis in generali,q vn. in ſex concluſionibus 74

Auerſio à fine triplex, tra.iii. par.i.q.i.notab.i. 213

Auaritia quid ſit,& quale peccatum, & quæ eius filiæ, tra.iii. par iii.por.ii.q.v.per tot. 258

Aureola an conuenienter attribuatur virginibus, & doctoribus,tract.vij.par.iij.por.iij.de beatitudine animæ,quæ.vij.per totum 459

B

Baptiſmus Ioannis qualis fuit, & an eſſet ſacramentum, tra.iiii. par.ii. por.ii. q.ii.not.i.& ii. 242.243

Baptiſmus quid ſit, tract.vii. par.iii.de baptiſmo,q.i. 476

Baptiſmi forma, quæ ſit, ibid. q.ii. 476

Baptiſmi forma variari poteſt quadrupliciter, ibidẽ, notabili iiii. 477

Baptiſmi materia,quæ ſit,ibi. q.iii.per totum 379

Baptiſmi effectum paruuli recipiunt,ibid.q.iiii per tot. 479

Baptiſmus an poſſit conferri paruulo exiſtenti in vtero, ibidem,q.v.per totum 480

Baptiſmi effectum an recipiat adultus non conſentiens, ibidem,q.vi.per totum 481

Baptiſmi effectum an fictus recipiat,ibidem,q.vii. 482

Baptiſmi ſuſceptio an ſit neceſſaria iam iuſtificato, ibid. q. viij. ibidem

Baptiſmi effectus an ſit æqualis in omnibus,ibid.q.ix 483

Baptiſmus an ſit miniſtrãdus

paruulis infidelium inuitis parentibus, ibidem, q.x. 484

Baptiſmum cõferre quis poteſt, & qualis intentio ad hoc requiritur, ibidem, q.xi. ibidem

Beatitudinẽ poteſt quis immoderatè velle tripliciter, tra. ii. par. ii. por. i. de malorum augelorum reprobatione, quæ. ii. notab. ii. 151.152

Beatitudines cõuenienter annumerantur, tract. v. parte iii. por iii. q. iii. per totum 434

Beatitudo an in operatione conſiſtat, tract. vii. par. iii. por. iii. de beat. animæ, q. i. 449

Beatitudo an cõſiſtat in vno ſimplici actu, ibidem, q. ii. per totum 450

Beatitudo dupliciter accipitur. ibidem not. ii. 450

Beatitudo an per ſe conſiſtat in actu volũtatis vel intellectus ibidem, q. iii. per totum 450

Beatitudinis eſſentia an includit perpetuitatem, & ſecuritatem tentionis, ibidem, q. iiii. per totum 453

Beatitudinis capacitas an naturaliter conueniat creaturę intellectuali, ibidem, quæſtio. v. per totum 456

Beatitudo an ſummè, & neceſſario appetatur ab omnibus ibidem quæſtio. vi. per tot. 457

Beatorum corpora qualiter erunt impaſſibilia, trac. vii. par. iii. por iii. de beatitudine corporis, q. ii. 459

Beatorum corpora qualiter erunt agilia, ibidem, qu iii. per totum 469

Beatorum corpora qualiter erunt clara, ibidem, quæſtione iiii. per totum 472

Beatorum corpora qualiter erunt ſubtilia, & quid per ſubtilitatem poterũt an ſimul eſſe in eodem loco, ibidem, quæ. v. per totum 472

Beatitudinis æqualitas multiplex, tract. vi. par. iii. por. iii. de æqualitate beatitudinis, qu. vnica per totum 475

Beati qualiter vident pœnas damnatorum, tract. vii. par. iii. por. iii. q. finali 476

Benefaciendum eſt omnibus, tract. v. par. iii. de charitate, qu. x. per totum 479

Bigamia an ſit licita, tract. vi. par. iii. de matrimonio, qu. v. in in concluſione 553

Bonitas intentionis dupliciter, notabili ii. quæſt. viii. tract. ii. 180

Bonitas triplex in actu humano, tract. ii. parte ii. por. iii. de voluntate humana. quæ. vii. notab. i. 178

Bonitas qualiter attenditur in opere ex parte intentionis, & finis, ibidem notab. iii. & iiii. & in tribus conc. 178.179

Bonitas quadruplex conuenire poteſt actu humano, ibidẽ quæſt. in notab. ii. 181

Bonitas meritoria vnde conuenit actui, ibid. not. iiii. ibid.

Bonitas actus moralis quid

ſit,tract.v.par.iij. por.j.q.i. notabili.iiij. 410.411

De litera C

CHaracter quid ſit,& quib' ſacramentis imprimitur, tract.vij.par.iij.De baptiſmo, quæſt.xij. 486

Capacitas gratiæ poteſt attendi dupliciter,tract.ij. par.ij. por.i. de angelorum ſeparatione,q.ij. 143

Charitas virtus infuſa,trac v. par.iiij.por.iij.de charitate,q.i. notabi.j. 446

Charitas ratio obiectiua,ibidem,notab.ij. 448

Charitas vna eſt ad Deum, & ad proximum,ibid.not vj. 444

Charitas an ſe extendat ad corpora humana, ibidem,q.ij. not.& con.iij. 450

Charitate diligendi ſunt boni, & mali & omnes viatores, ibidem,con.i.& ij. 4 0

Charitas an ſe extendat ad creaturas irrationabiles, ibid. in concluſione iij.in fine ibid.

Charitatẽ perfectam habens an teneatur ad opera perfectionis,ibid.q.v.per totum 454

Charitas manet in patria,nõ autem fides,& ſpes, ibidem, q. vj.per totum 455

Capitale vitium quare ſic dicitur, & quæ ſunt principalia peccata, trac.iij.par.iij por.i.q. iiij.not.i ii.iii.& iiij. 250

Cauſas plures concurrere, poteſt intelligi dupliciter, tractatu ii.par.ii. por.iii. de intellectu humano,q.iij.not.iii. 165

Celatio cõfeſſionis eſt de iure multiplici,trac.vj par.iij. de pœnitentia,q.xij. 534

Cœlum multipliciter dicitur, tract.ii. par ii. por.ii. de opere ſecundæ diei, q.vnica,not.i.155

Cerimoniæ veteris legis multiplices,tract.v. par i.por.iii.q. iiij.per totum 382

Cerimoniæ veteris legis an cauſam habuerint literalẽ, vel figuralem tantùm,ibidem,q.v. per totum 383

Certa cognitio de multis naturaliter haberi poteſt, tract.ii. par.ii.por.iii. de intellectu humano,q i.not.iiii. 162

Certitudo duplex, adhærentiæ, & euidentiæ quæſtionibus procemialibus de doctrinæ Theologicę qualitate, q.ii. notab.ii. 11

Cicuminceſſio quid ſit, tra.i. par.ii. por.iii. de circuminceſſione diuinarum perſonarum, q.vnica,in not. 71.72

Circuminceſſiuę ſunt diuinę perſonæ in ſeinuicem,& quę ſit circuminceſſioni huius ratio, ibid.in concluſionibus 72

Circuncifio an eſſet ſacramentum cõferens gratiam,tractatu vi.par.i.por.iii.quę.ii. per totum 472

Clauis poteſtas conceſſa Eccleſiæ,quæ & quanta ſit, tra vj par.iii.de pœnitentia,q.xi. 532

Cognoſcere Deum in creaturis,& per creaturas differunt

tract.i. par.i.in prin.qu. de cognoſcibilitate Dei,not.ii. 13

Cognoſcendi omnia determinatè,& certitudinaliter,quæ ſit ratio in Deo, tract.i. par.iii. por.i. de diuinæ ſcientiæ certitudine, quæſtione vnica, conc. ii. iii.& iiij. 87

. Cognoſcendi rem aliquam diſtinctè,quæ ſit ratio,& qualiter adæquata,tract.ii.par.por.i. de intellectu angelorum, qu.ii. notab.i. 136

Cognoſcendi ratio eſt multiplex,ibidem,q.iii.not.i. 137

Cognoſcendi ratio dicitur quadrupliciter, tract.ii par. ii. por. iii. de intellectu humano, q ii in notab.in principio 161

Cogitatio circa illicitum, ac etiã delectatio qualiter eſt peccatum, vel non,tract iii. part.i. por.i. q. ii. concluſ. ii.iii. iiii.& v. 220

Compoſitio triplex, tract.ii. par.ii.pot.i. de angelorum naturali conditione, q.iii. notab. ii. 130

Cõpoſitio qualiter eſt in angelis,ibid.not.iii. & con.i.ii. & iii. 130

Conceptio B. virg. immunis fuit à peccato originali,tra.iiii. par.i.por v.q.i.per tot. 133 134

Conceptio verbi Mariæ per Angelũ conuenienter nunciata ibid.q.iii.per totum 337

Concipere Chriiſtum quali ter meruit B.virgo,ibid.quę.4. per totum 190

Cõfirmatio quid ſit,& de eius neceſſitate,tract.6.par.3.de cõfirmatione,q.1. 488

Confirmationis ſacramẽtum an ſit iterabile,ibid.q.ii. 489

Cõfiteri omnia peccata proprio ſacerdoti an ſit neceſſariũ, tract.vi. par.iii. de pœnitentia, q.x. 529

Conſciẽtia quid ſit, & qualiter in ea poteſt eſſe error, trac. ii. part.ii. por.iii. de voluntate humana,q.xi.not.ii.& iii. 189

Cõſcientia qualiter obligat, aut ligat,ibid. conc.iii iiii.v. & vi. 190

Cõſummatio operum Dei in creaturis triplex,tract.ii.par.ii. por.ii.de operum Dei conſummatione,q.vii.per totum. 158

Contingẽtiæ ratio, aut radix, in quo ſtat,tract.i.par.iii.por.i. de diuinæ ſcientiæ certitudine, q.vnica in not. 86

Cõtingẽtia rerũ qualiter ſtat, cũ certitudine diuinæ ſcientię, ibid & in v.concluſ. 88

Contumelia quale peccatum eſt,trac.iii.par.iii. por.ii.q.xiii. notab.ii. 281

Conuenientia attenditur dupliciter inter perſonas diui.tra. i.par.ii.por.ii. de nominatione Spirituſſancti,q.ii.not.ii. 63

Cõuerti quodlibet in quodlibet an ſit poſſibile, tra.vi.par. iii.de Euchariſtia,q.v. 505

Corpus Adæ cõuenienter factum de limo terræ, tra.ii.par. ii.por iii. de modo productio-

nis humanæ,q.ii. in concluſione 16,
Corruptio dicitur dupliciter tract.ii.par.ii.por.iii. de anima humana in ſe,q.i in not. 159
Correctio fraterna qualiter ſit facienda,tract.v.par.iii.por.iii.de charitate,quæ.xii.per totum 462
Creaturæ qualiter ſunt in Deo vita,tra.i par.iii por.ii. de ſciētiæ & ſcibiliũ habitudine, q.iii. concluſ.ii.iii & iiii. 82
Creare quid ſit,tract.ii.par.i. quæſt.ii.in notab. 119
Creare poteſt ſolus Deus,ibidem conc.i & iii. ibid.
Creatio quod importat,trac. ii.parte i.q.iiii.notab.ii. 122
Creatio qualiter diſtinguitur à re creata, ibid.conc. iiij.& v. 122.123
Chriſtus figuratus eſt primitiis ſacrificiis & decimis, trac. iiij.par.i.por.ij.q.vj.not.iij 326
Chriſti caro aliter fuit in patribus,quàm caro aliorum,ibi. conc ij 326
Chriſtus non fuit decimatus in Abraham,ibid.conc.iij 297
Chriſtus non eſt dicendus filius Spiritusſancti, aut Trinit. tract.iiii.par.i.por.iiii. quę.iiii. per totum 324
Chriſtus non eſt filius Dei adoptiuus, ibidem, qu.v.per totum 324.325
Chriſtus,ſecundum quòd homo an ſit creatura, & an inceperit eſſe, ibidem,q.vi.per totum 325
Chriſtus,ſecundum quòd homo an ſit perſona, & Deus, ibi. q. vii.per totum 327
Chriſtus conuenienter adorandus eſt à magis ,tractu iiii. part.ii.por.i.q.iii.per totũ 341
Chriſtus cõuenienter eſt circunciſus,tract.iiii.par.ii. quę.i. per totum ibidem
Chriſtus conuenienter fuit in templo oblatus, ibid. not.ii. & conc.ii.& iii ibidem
Chriſtus conuenienter baptizatus eſt in Iordane, ibid.quæ. ii. per totum 342
Chriſti conuerſatio qualis eſſe debuit,tra.iiii. par.ii. por.ii. q.iii.per totum 343
Chriſtus an ſolis Iudæis debuerat prædicare, & qualiter, tract.iiii.par.iii.por.iii. q.i. per totum 344
Chriſtus an fuit homo in triduo,tract.iiii.par.iii. por.i. qu. vi.per totum 355
Chriſtus qualiter deſcenderit ad inferos,ibidem,q.vii.per totum 357
Chriſti corpus an fuiſſet putrefactum ſi eius reſurrectio nõ fuiſſet accelerata, ibidẽ, q.viii. per totum ibidem
Chriſtus primus eſt reſurgẽtium, conuenienter reſurrexit die tertia, tract.iiii.par.iii.por. ii.q.i.per totum 359
Chriſtus conuenienter reſurrexit cum cicatricibus, tra.iiii. par.iii.por.ii.q.ii 360

Chriſti reſurrectio conueniẽter per argumenta determinata eſt, tract.4..par.3. por.2.q. 3. per totum 360

Chriſti reſurrectio qualiter eſt reſurrectionis corporum,& animarum cauſa, tract.4. par 3. por.2 q.4 per totum 361

Chriſtus an ſecundum quòd quòd homo aſcenderit,tract 4. pa.3. por.3.q.1. 362

Chriſti aſcenſio an ſit noſtræ ſalutis cauſa,ibidem,q.2.per totum 362

Chriſtus primo potuit eſſe ſub ſacramento,quam in vtero virginis, tra.6.par.3. de eucha.q.3. no.1. 498

Chriſto in ſacramento, quæ operationes, & proprietates ineſſe poſſunt, ibidem per totũ 498

D

Damnati an appetant non eſſe,tract.7.par.3. por.2.q. per totum 595

Damnatorum omniũ an pœna ſit æqualis, ibid q 3. 597

Damnati an velint ſe peccaſſe, ibidem, q.4. 5·8

Damnati an mallent omnes eſſe damnatos, quàm aliquos ſaluatos,ibidem,q.5. 598

Damnatorum infernus an tenebras habet corporales, ibidẽ quæſtio 599

De aliquo dicitur eſſe aliquid multipliciter tract 1.par.2 por. 2.de ſpectantibus ad perſonam filij, q.4. nota.1. 52

Defectus multiplices naturæ humanæ, & qualiter in Chriſto fuerunt,tract 4.par.3. por.1.q.2 per totum 350.351

Demonſtrabile eſt aliquod ens eſſe ſimpliciter primũ, tra 1 par 1.q.1.conclu.3. 13. 14

Deletio chirographi qualiter facta eſt per Chriſti paſſionem, tracta.4 par.3.por.2.q.3 per totum 352

Dæmonum impugnatio, à quo eſt, tract.2.par 3. de hominum per angelos directione,q. 3.no.1. 212

Dæmõ qualiter eſt cauſa peccati, & qualiter illudit, & cogitationes,aut affectiones immittit ibi,no.3. & 4. & con.2.3.5. & 6. 212

Dęmon non poteſt illabi animæ,ibidẽ,not.5 & con.5 213

De nihilo aliquid fieri poteſt intelligi multipliciter,tra.2. pa. 1.q.2.in nota. 127. 128

Deriſio quale peccatum,tract. iij.par.iij por.iij.q.13.no.5. 284

De ſubſtantia patris eſſe qualiter filio conuenit, tract.j.par. ij. por. ij. de ſpectantibus ad perſonam filij, quæſtio iiij. in concluſio 53

Deſperatio qualiter cõtingit, & quàm graue peccatũ eſt, tra. iij.par.iij.por.iij. q.ij. 238

Determinatio de ineſſe,& de poſſibili,tra.ctj.par.iij.por.j de diuinæ ſcientiæ certitudine, q. vnica no.j. 77

Detractio quale peccatum ſit

tract.iij. par.iij. por.iij. qu.xiij. not.iii. 212

Deus ſub qua ratione eſt ſubiectum Theologiæ quæſtionibus procemialibus de ſubiecto Theologiæ, quæſtione 2. 4

Deus neque à viatoribus, neque à beatis cognoſci poteſt comprehenſiuè, tra.I. par.I. in prin.q.de cognoſcibilitate Dei con.I. 13

Deus nõ poteſt intuitiuè naturaliter ab homine cognoſci, ibidem concluſione ij. 13

Deus eſt à nobis naturaliter cognoſcibilis in aliquo conceptu per ſe, ſed non in conceptu proprio quidditatiuo, ib.con.3. 4.& 5. 13

Deus à nobis cognoſcibilis per aliquos conceptus ſibi proprios, & hoc per creaturas, ibi. con.vi. & vii. 13

Deus non eſt obiectum nobis primo notum primitate generationis, & adæquationis, ſed bene primitate perfectionis ſimpliciter, ibidem concluſione viii. 13

De Deo nullum proprium cõceptum ſimplicem in nobis percipimus, tracta.j. par. j. q.j. not.ii. 13.14

Deus omnia cognoſcit per eſſentiam ſuam diſtinctè per vnicũ actum, tra.i. par.iii.por. i. de ſcitorum multitudine, q. vnica in ſex con. 89

Deus poteſt aliquid de nihilo facere, & creare, tract.ii. par.i. q.ii. con i.& ii. 119.120

Deus potuit producere materiam abſque quacunq; forma & omnia ſimul facere, tract.ii. par.ii. por.ii. de opere creationis, q.vnica cõ.ii.& iii. 152

Diabolus qualis eſt homini cauſa peccandi, tract,iii. par.i. por.ii.q.iiij. in concluſio 225

Dicere qualiter differt ab intelligere, tra.i.par.ii. por.ii de ſpectantibus ad perſonam patris.q.x. no.i. 43

Dicere tripliciter ſumitur, & qualiter ſolo patri cõuenit, ibidem quæſtione xiii.nota i. 47

Dicere notionaliter ſumptũ quid ſit, ibidem not.ii. ibidẽ

Dies dicitur dupliciter, tra ii. par ii. por.ii. de opere primæ diei, q. vnica in not. 154

Dilectio Dei reſpectu creaturarum qualiter attendẽda eſt, tract i. par.iii.por.ii. de diuina dilectione quæſtione vnica in nota. 96

Dilectio amici an ſit maioris perfectionis quàm dilectio inimici, trac. v. parte iii.por.iii.de charitate quæſtione iii. per totum 451

Diligi aliqua æqualiter, aut inæqualiter, dupliciter poteſt intelligi, trac.i. parte iii.por.ii. de diuina dilectione, quæſtio vnica 73

Diligere creaturas qualiter competit Deo, ibidem in ſeptẽ concluſio 98

Diligi aliquid plus, vel minus,

poteſt intelligi tripliciter,tra.2. par.ii.por.i.de voluntate angelorum,q.iii. in notab. 137

Diligi poteſt Deus ſuper omnia ex naturalibus, & quòd dupliciter hoc poteſt intelligi,tra. v.par.iii.por.iii.de charitate,q. 1 no 3. & 4. 447

Diligibiliũ ex charitate, quis ordo, tract.v. par iii. por iii.de charitate, q.4. per totum 453

Diſtinctio eſt aliqua in diuinis inter eſſentiã, & perſonam ante omnem actũ intellectus, tract.i. parte ii. por.i.q.iii. nota ii. 23

Diſtinctionis ratio, quæ, & qualis ſit,tra.i. parte ii. por.iii. de quadruplici communi relatione, q.ii.no.i. 69

Diſtinctionis multiplex genus,ibidem notabili 2. 69

Diſtinctio, quæ, & qualis eſt in diuinis, ibidem in quinque concluſio 70

Diſtinctionis ſpecificæ inter animam & angelum diuerſi,diuerſimodè aſſignant rationem, tra.ii.parte ii.por.j. de angelorum naturali conditione, quæſtio 1. in nota. & in tribus concluſio 126

Diſtingui aliqua tripliciter contingit, tra.1. parte 2. por.2. de productione, ſſ q.iii. in notabili 56

Doctrina ſupernaturalis nobis neceſſaria vtiliter, & ſufficienter habetur in ſacr. ſcript. q.2. proœ. 1

Dolor verus qualiter fuerit in anima Chriſti,& in portione ſuperiori, tract.4.parte 3.por.i. q.i. per totum 349

Dominii rerũ diſtinctio non eſt de lege naturæ 279

Donum, & datum, tripliciter differunt,tract.1. parte 2.por.2. de nominatione, ſſ.quæſt.3.notabili 1. 64

Donum ſignificat reſpectum, qui poteſt tripliciter intelligi, ibidem 64

Donabile dicitur dupliciter, ibidem

Donum in diuinis conueniẽtius, dicitur quàm datum,ibidẽ con.1. 64

Donum ſi propriè ſumatur eſt proprium nomen ſpiritusſancti,ibidem conſi.3. 64

Donum aptitudinaliter dictũ dicitur de Deo ab æterno,& eſt proprietas diſtinctiua ſpiritusſancti : ſed non conſtitutiua, ibidem conſi.2.& 5. 64

Donum noſtrum dici poteſt ſpiritusſanctus, ibidem concluſio 6. 64

Dona,beatitudines,fructus,& virtutes qualiter ſe habent ad inuicem,tra.5.pars.3. por.2. q.1 per totum 314.315

Donorũ enumeratio, & qũo manebũt in beatis, tra.5.pars 3. por.2.q.2. per totum 427

Dotes an ſint in beatis, & in Chriſto & angelis,trac.7. parte 3.por.3. de beatitudine animæ, q.8.per totum 462

Dotes quatuor corporis glorioſi, tra. vii. parte iii. por. iii. de beatitudine corporis, qu. i. per totum 463

Durationis tres ſunt mēſuræ, tra. ii. parte ii. por. i. de menſura durationis angelorum, q. vnica not. ii. 100

E

ELicitum dici poteſt aliquid quadrupliciter, tra. i. parte ii. por. iii. de ſpectantibus ad perſonam patris, q. iii. notabili 1. 32

Electio quid ſit, tra. ii. parte ii. por. iii. de voluntate humana q. 6. not. i. & con. i. 177

Elementa quomodo manent in mixto, tra. ii parte ii. por. iii. de modo primæ productionis humanæ, q. ii. in notabili 191

Eleemoſinę largitio an ſit ſub præcepto, tra. 3. parte iii. por. iii. de charitate, q. xi. 460

Ens in communi qualiter eſt obiectum naturale noſtri intellectus, qu i proœmiali de neceſſitate doctrinę ſupernaturalis: in ſolutione primi agumēti 14

Æqualitas in quo fundatur, tract i. parte ii. por. iii. de quadruplici communi relatione, q. iii. not. i. 70

Æquales æqualitate ſumma ſunt diuinæ perſonæ, ibidem in quatuor concluſio 51

Æqualitas duplex tra. 2 parte 2. por 3. de anima humana in ſe q. 3. in notabili circa finem 161

Eſſe in loco dicitur aliquid tripliciter, tra. i. parte i. q. iii. notabili i. 18

Eſſe, in loco qualiter Deo cōuenit & eſſe in omnibus, & vbique, ibidem nota. ii. & conclu. i. 18. 19

Eſſentia diuina qualiter communicatur perſonis, tra i. parte ii. por ii. de ſpectātibus ad perſonam filii, q 4. nota. 2 52

Eſſentia diuina per voluntatē communicatur, tract. i. parte ii. por ii. de productione ſpiritusſancti, q. i. concluſio i. 55

Eſſentia qualiter eſt terminus ſpirationis: ibidem, con. ii. 55

Eſſentia qualiter eſt principium productiuum ſpirituſſancti, ibidem con. 3. & 4 55

Eſſentia diuina qualiter eſt ratio cognoſcendi creaturas, tra. i. parte iii. por. i. de diuinæ ſcientiæ, & ſcibiliū habitudine, q. i. conclu. ii. & 4 78. 79

Eſſe eſſentiæ quid ſit, & qualiter ab exiſtentia diſtinguitur, tract. i parte iii. por. i. de diuinæ ſcientiæ, & ſcibilium habitudine, q. ii. in notabili 79. 80

Eſſentiæ ad exiſtentiam quis eſt ordo, ibidem concluſio 1. 2. 3 & 4. 80

Eſſentia rei creabilis non eſt æterna, nec realis eſt ante exiſtentiā: ib. con 5, 6, 7, & 8 80 81

Eſſe quadruplex habent creaturæ tra. i. parte 3 por. i. de diuinæ ſcientiæ, & ſcibilium habitudine, q. 3, in notabili 81

Et creaturarum in Deo eſt excellentius, licet non verius, ibidem, conclu.5, & 6, 80.81

Eſſe an ſint in Chriſto duo, vel vnum tantum, tra.4.parte 1, por.4.q.2, per totum 494

Eſſe ſub ſpecie panis in eucha riſtia qualiter cõuenit corpori Chriſti, tract.6. parte 3. de eucharistia, q.ii, 494

Eſſe idem corpus in diuerſis locis circumſcriptiuè poſſibile eſt, ibidem nota.4, 494

Eternitas quid ſit, tra.i.parte i.q.iii, 18

Eternus eſt ſolus Deus, ibidẽ concluſio iii, 19

Epiſcopatus an ſit ordo, trac. 6.parte 3, de ſacramento ordinis,q.1. notabili 4, 542

Euchariſtia quid ſit:& de eius excellentia, materia, & forma, tra.6.parte 3,de euchariſtia,q.1, per totum 490

Euchariſtia non manente, an poſſit aliquid ex ſpeciebus generari,tract. 6,parte 3.de eucha riſtia, q.x, 509

Euchariſtia cõficere quid poteſt: ibidem,q.xi, 510

Euchariſtiæ manducatio multiplex, & quis poteſt eam manducare:ibidem,q.xii, 511

Extrema vnctio quid ſit:& an ſit ſacramentum nouæ legis, tract 6 parte 3. De extrema vnctione, q.vnica 540

Æuum poteſt dupliciter dici: tractatu ſecundo, parte ſecũda, portione prima. De menſura durationis angelorum, q.vnica notab 4, 134

Æuum an ſit vnum,vel plura: ibidem con.1,2, & 3, 134

Æuo, qui entia menſurantur, ibidem concluſio 4, 134

F

FActio qualiter eſt in incarnatione,tra.4,parte 1.por.4 q.1, notab.4, 319

Fides infuſa ponenda eſt, tractatu 5. parte 3. de fide, q 1.per totum fol. 437

Fides an poſſit ſtare cum ſciẽtia,ibidem,q.2, per totum 438

Fides qualiter eadem eſt in antiquis, & nobis, ibidem, qu. 3. per totum 439

Fides informis an ſit virtus: ibidem,q.3, per totum 439

Fidei an poſſit ſubeſſe falſum, ibidem,q 5,per totum 441

Fidei meritum, an minuatur propter rationes adductas: ibi. q.6, per totum ibidem

Fidei confeſſio qualiter eſt neceſſaria ad ſalutem, ibidem, q.7, per totum 442

Filiatio an in Chriſto ſit vna tãtum realis,tra.4. parte 1.por. 4, q.3. per totum 314

Finis dicitur dupliciter,tract. 2.parte 2.por.3, de voluntate humana, q.8.notab, 1, 180

Fines plures cõtingit ſtatuere dupliciter,ibidem, notabili 2, 180

Finis cuiuſlibet bonæ voluntatis eſt charitas, ididem, concluſione 1, 180

Firmamentum factum ſecunda die: tract. 2. par. 2. port. 2. de opere ſecũdę diei quæſt. vnica in conclu. 156
Formalitas quid ſit quæſtionib' procœmialibus de ſubiecto theologiæ. q. 3. not. 2 6
Fraudulẽtia multipliciter cõtingit in cõtractibus. tract. 3. par. 3. port. 3 q. xi. per totum 276
Fructus conuenienter enumerantur ab Apoſtolo. tract. 5. par. 3. por. 2. q 4. per totũ 436
Frui dupliciter accipitur: tra. ij. parte. 2. por. 3. de voluntate humana q x. not. 2. 184
Fruitionis ad vſum comparatio ſecũdum quatuor: ibidẽ. notabil. 3. 184
Fruitio multipliciter ſumitur, ibi not 4 184
Fruitio eſt actus voluntatis: ibidem conclu. 2 185
Fruendũ vti peior eſt actus, quàm frui vtentis: ibidem cõcluſione 3 185
Fruitionis ordinatę, quod eſt obiectum, & qualiter: ibidem. coucluſio. 4. & ſequentibus 185
Fruitio ſumma poteſt intelligi dupliciter, tra. 4. par 1. por. 3. q. 3. notab. 3 314
Furtum quale peccatum ſit. tract. 3. par. 3. port. 3. q. 12. per totum 280

G

Gaudium ſpirituale effect' eſt charitatis, & qualiter poteſt eſſe plenum. tra v. par. 3. por. 4. de charitate. quæſtio. 7. per totum 457
Generatio in creaturis annexam habet mutationem, ſed non eſt formaliter mutatio, tract. 1. par 2 por. 1 q 2. in not. 24. 25
Generatio in diuinis eſt vniuoca: ibidẽ in conclu. 24. 25
Generationis diuinæ ad intellectualẽ qualis ſit ordo. tract. 1. par. 2. por 2. de ſpectantibus ad perſonam patris q. x. conconcluſi 5. & 6. fol. 44
Generatio filij Dei eſt æterna. tracta. 1. par. 2. por. 2. de ſpectantibus ad perſonam filij q. 5. per totum 53
Genuit pater filiũ intellectu præcedente eliciente, ſed non ſubſequente: tractat. 1. par 2. por. 2 de ſpectantibus ad perſonam patris. q. x. in primis concluſionibus 44
Gennuit parter filiũ intellectione præcedente, concomitante, ſed non ſubſequente, nec eliciente: ibidem in ſecundis concluſionibus 44
Genuit filium pater volens voluntate, & volitione antecedente, & concomitante, ſed non ſubſequente, nec eliciente, ibidem q. xi. per totum 45
Gerarchia quid ſit, & quot ſunt angelorum gerarchiæ, tract. 2. par. 3. de angelorũ gerarchiis, quæſtione vnica. notab. primo & 4. fol. 105

Gratia ſumma poſſibilis dupliciter poteſt intelligi. & qualiter fuit in Chriſto. tracta 4. par 3 por 1. q 3 389

Gratia triplex in Chriſto, ibidem notabili quarto, & concluſio 3 fol. 389

Gratia quid ſit, & in quo ſit, & quo dupliciter ſumitur, tractatus 5 par 2. por. 1. quæſt 1. per totum fol. 389

Gratia an diſtinguatur à virtute, tracta 5. par. 2. por. 1. quæſtio 2. per totum 391. 392

Gratia à quo cauſatur, & an detur neceſſario diſponēti ſe. ibidem q. 2 per totum 393

Gratiæ præſentia an poſſet ſciri ibid q. 4. per totum 394

Gratia conuenienter diuiditur per gratiam gratum facientem, & gratis datam, trac. 5. par 2. por. 2. q. 1. per totū 394

Gratiæ diuiſio in operātem, & cooperantem, ibidem. q 2. per totum 394

Gratiæ gratis datæ diuiſio, ibid. q 3 per totum 396

Gratiæ neceſſitas ad cauendum peccatum, ad vincendū aduerſarium, ad implendum diuina mandata, tract. v. par. 2. por. 3 q 2. per totum 399

Gratiam habens an poſſit per ſe bonum operari, & perſeuerari, tract. v. per. ii por. iii. q iiii. per totum 301

Gratiæ augmentatio qualiter fit, & an cadat ſub merito. ibid. q. vi. per totum 406

Gratia prima an cadat ſub merito: ibid. q. vii per totū 407

Gratiam habēs an ſibi mereri poſſit reparationem poſt lapſum, & perſeuerantiam. ibid. q viii. per totum 407

Gratiam habens an mereri poſſit temporalia bona, ibid. q ix. per totum 408

Gubernationi diuinæ qualiter omnia ſubſunt. tract. 2. par. 3. de rerum gubernatione q. vni. per totum 200. 201

Gula quid ſit, & quale peccatum, & quæ eius filiæ. tract. iii. par. iii, port. ii. q. vi. per totum 259

H

Habit⁹ intellectuales quæ ſunt & an ſint virtes, tra. v par iii por i q ii per to. 411

Habitus quot ſunt, & qui ſunt neceſſarij in via tracta. v. par. iii. por. ii q. i. per to. 428

I

Ideæ quid ſint & qualiter ſunt in Deo. tract. i. par. iii. por i de diuinæ ſcientiæ & ſcibilium habitudine. q. i. nota. ii. & con. iiii v. vi. & vii. 77

Idearum, quæ ſit habitudo ad intellectionem diuinam. ibid. nota iii. 77

Ideam habet in Deo omne poſitiuum, ibidem, con. vii. 78

Identitas, quæ ſit relatio realis, & quæ non, tract. i. par. iii. de attributis in communi. q. vnica 78

Identitatis quatuor modi,

ibidem 78

Ignis inferni qualiter affligit ſpiritus. tra.vii.par.i.por.i. q.ii.per totum 581

Ignis cõflagrationis an præcedat iudicium, tract.vii par. ii q ii.per totum 54.591

Ignis infernalis qualiter cruciabit corpora damnatorum. tract.vii.par iii.por.ii q.i 593

Ignorantia multiplex,tract. ii par. ii. prot.iii. de voluntate humana,q v.notab.iiii. 175

Ignorantia quomodo facit inuoluntarium, tract.ii.par.ii. por.iii.de voluntate humana. q v.con iii iiii.& v. 176

Imago quomodo multipliciter ſumitur,& quid ſit de ratione imaginis, tract i par.ii. por ii.q.iii.in notabili 51 52

Imago ſi proprie ſumitur in diuinis eſt nomen proprium filij,ibid.in conclu. 51.52

Imago trinitatis qualiter reperiatur in anima. tract ii par. ii por.iii. de aſſimilatione hominis ad Deum, q vnica, per totum 198

Imago & veſtigiũ differunt, tract.ii par.i.q vi nota.i 122

Immortale dicitur dupliciter,trac.ii par ii.por iii de modo primariæ diſpoſitionis , q. ii not.i 195

Immortalis qualiter erat homo in ſtatu innocentiæ, tract. ii par.por iii de modo primariæ diſpoſitionis , q ii.concl.i. ii iii, & iiii 195

Impeccabilitas dicitur dupliciter.tract iiii.par i por.iiii. q.ix in notab 330

Impeccabilitas qualiter erat in Chriſto.ibid.in concl. 330

Impoſſibilitas rei vnde eſt, tract i par.iii por.iii quæſt.ii. nota.ii & conclu iii 91

Impoſſibile triplex, ibidem q. iii in notab. 92

Impoſſibile qualiter cadit ſub potentia Dei, aut non: ibidem,in tribus conclu. 92

Immutabilis eſt ſolus Deus: tract.i par i.q iii.in conclu. 22

Inanis gloria tripliciter dicitur , & qualiter à ſuperbia differt.& quot, & quæ ſunt filiæ eius, tract iii.par iii por.ii. q i per totum 255

Incarnatus fuiſſet Deus etiã ſi homo non peccaſſet,tra.iiii. par.i por i q vii per to. 299

Incarnationis myſterium an fuerit ex merito patrum, trac. iiii par.i por.v q.v 338

Indeterminatio duplex, tra. i par ii por ii. de ſpectantibus ad perſonam patris,q vi.in ſolutione quinti argumenti 36

Indiuiduationis quid ſit prĩcipium multæ ſunt opiniones, tract ii par.ii. por i.de agelorũ naturali conditione.q.ii.in notab.i & ii 133

Infinitas non eſt eadem omnibus modis in eſſentia diuina tract.i par.i q ii.notab.i 17

Infinita multitudo non recipit æqualitatem,aut inæqua-

litatem, nec rationem totius & patris.tract.i par iii.por i de ſcitorum multitudine, q. vnica in notab. 84

Infinitum triplex,tract.i.par. iii.por.iii.q iiii in notab 108

Infinitum qualiter cadit,vel non cadit ſub potentia Dei: ibid in quatuor conclu. 108

Infidelitas qualiter eſt peccatum & de eius grauitate,tra. iii.par.iii por iii.q i per to. 261

Informitas duplex terræ, tr. ii.par ii por.ii. de opere tertiæ dici,q vnica in notab. 156

Ingenitum in diuinis quid importat, & qualiter ſe habet ad innaſcibile, tra i par ii.pro. ii deſpectantibus ad perſonã patris,q.i in notab. 30.31

Ingenitum eſt proprietas patris, non tamen eius conſtitutiua:ibid conclu.i,& ii. 30.31

Ingratitudo quale peccatum eſt,tract.iii.par iii. por iii q x. per totum 275

Inimicus qualiter eſt diligẽdus, tracta.v. par.iii por.iii.de charitate,q iii quaſi per totum 451

In innocentiæ ſtatu qualiter fuiſſet. aut non fuiſſent in iuſtitia cõfirmatur tra.ii.par.ii. por.iii. de modo primariæ diſpoſitionis,q.iii.per totum 196

In innocentiæ ſtatu illa ſoli nati fuiſſent, qui modo ſunt electi:ibdem conclu.v. 197

In innocentiæ ſtatu,an fuiſſet diſparitas inter homines, tract.ii parte ii.pro.iii.de modo primariæ diſpoſitionis, q i. per totum 191

Innouatio qualiter ſit futura poſt iudicium, tract.vii par iii. por.i.q vnica 592

Intelligi poteſt aliquid quadrupliciter quæſtionibus proœmalibus de ſubiecto theologiæ,q.ii.fol 34

Intellectus & voluntas nedum ſunt potentiæ receptiuæ, ſed etiam operatiuę,ac productiuæ,tract.i.par.ii por.i.quæſtio,i nota.i,& ii 15.16

Intellectus qualiter cum obiecto producit actum intelligendi in nobis,tract.i.par.por. ii de ſpectantibus ad perſonã patris,q iii.notab 32

Intellectiua potentia eſt in Deo. tracta.i. par. iii por.i. de potentia intellectiua:quæſt.vnica.notab i 76

Intellectus agens, & poſſibilis in creaturis,quæ habeant officia,ibidem nota 3. 76

Intellectus agens. & poſſibilis,qualiter eſt in Deo ibidẽ in duabus conclu. 76

Intellectus diuinus cognoſcit omnia determinate certitudinaliter, infallibiliter, immutabiliter :ra i.par iii.por.i. de diuiuæ ſcientiæ certitudine,q.vnica,con.i. 86

Intellectus agens cauſat quatuor effectus, tra.ii par.ii.por. iii.de intellectu humano, q ii. in notab.ii. 164

Intelligere quid ſit,ibid.164
Intellectus agens ponendus eſt in anima: ibidem in concl. 164
Intellectus animæ Chriſti qualiter omnia videt in verbo,tra.4 q.1.per totum 349
Intellectus animæ Chriſti qualiter omnia nouit in genere proprio,ibid.q.2.per to. 351
Intendere quid ſit & quàm multipliciter accipitur,tract.2 par. 2. por.3. de voluntate humana,q.6 notab.2, & concl.2. 177
Intrinſeca in diuinis priora ſunt quocunque reſpectu ad creaturas tra.1. par.1 por.2. de nominatione ſpiritusſancti. q. 3.notab.2. 64
Inuidia quid ſit, & quale peccatum, & quot, & quæ eius filiæ, tract.3.par.3 por 2 q.2. per totum 254
Inuoluntarium, & non voluntarium, non ſunt idem,tra. 2 par 2.por.3.de voluntate humana,q 5.nota.2 175
Inuoluntarium multipliciter dicitur,ibidem 175
Inuoluntarium quomodo cauſatur à violentia, tracta.2. par.2. por. 3. de voluntate humana,q.5 175
Ira,& odium quid nominãt in Deo.tra.1.par.3.por.2. de ira & odio Dei.q. vnica in notab. 100.101
Ira & odium qualiter ſunt in Deo, ibidem in tribus conclu. 100.101
Ira quale ſit peccatũ, & quæ eius filiæ, tra.3.par.3 por.2 q.3. per totum 256
Iudicium vniuerſale an ſit futurum.tra.7 par 2.q 1. 586
Iudicium multipliciter dicitur,ibidem not1 586
Iudicabunt multi multipliciter, ibidem not.3, & in conclu 586 587
Iudicabit Chriſtus in forma humana glorioſa,ibidem con. 9. 587
Iudicij tempore an ceſſabit motus corporum cœleſtium qualiter.ibid.q 2.per to. 589
Iuramentũ quid ſit, & quotuplex, tract.3 par.3.por.3.q.6. not.1,& 5 269
Iuſtitia poteſt dupliciter ſumi,tra.1.par.3.por.2. de iuſtitia & miſericordia Dei, q. vnica, no.1. 101
Iuſtitia multiplex,ibidem 101
Iuſtitia qualiter eſt in Deo, ibidem con.1 2.3.4.& 5. 102.103
Iuſti, & iniuſti regulæ multæ, tra 3.par.3 por.3.q.11. nota. tertio & quarta 276
Iuſtitia ſumitur multipliciter, tra.5.par.2 por.3. q.1. no.1. 397
Iuſtificatio multipliciter ditur,ibidem no.2. 397
Iuſtificatio ipſi quatuor requirit,ibidem no.3, & in con.1. & 2 399
Iuſtificatio qualiter eſt maximum opus dei,ibidem no.4. &

& con.3 399

Iuſtitia quid ſit,& qualis virtus,& quis actus eius,tracta 5. par.2 por.3.de iuſtitia q.1 466

Iuſtitiæ, quæ ſunt ſpecies, ibidem q 2 466

L

LAtria quid ſit, & qualiter Chriſto debetur, tracta.4. par 1.por.4.q 10.nota.2.& 3,& in con. 331

Legis nouæ & veteris differentia ex parte effectus, trac.5. par.1 por.1.q.9.per totum 375

Legis veteris multiplicia præcepta tra.5.par.1 por 3.q.1. per totum 365

Legalia præcepta an poſt Chriſti paſſionem poterũt obſeruari, tract 5.par.1.por.3.q 6. per totum 385

Lex quid ſit, & quid actus eius,tra 5 par 1.por.1.q.1.per totum 364

Lex diuina neceſſaria fuit vltra legem æternam, naturalem, & diuinam, ibidem q.1. per totum 364.365

Lex omnis qualiter à lege æterna deriuetur, ibidem q.2. per to. 365

Lex naturæ an poſſit à corde hominis aboleri,ibidẽ q 3. per to. 368

Lex humana an debeat omnia vitia cohibere, ibidem,q.4 per to. 369

Lex humana an ſit mutabilis,& diſpenſabilis.ibidem q.5. per to. 371

Lex an poſſit per conſuetudinem amoueri, ibidem, q.6. per totum 1 8

Lex diuina an ſit vna tãtum. ibidem, q 7.per totum 373

Lex noua an ſit grauior veteri.ibidem q 8.per to. 373

Lex vetus an conuenienter data ſit per angelos,ibidem,q. 10 per to. 282

Lex noua an ſit duratura vſque ad finem mundi, ibidem, q.11.per totum 377

Lex noua ſufficienter tradita, & hominis ordinatiua,tract.5. per.1.por.3.q 7 386

Libellus repudij,an fuerit licitus.tra 6. par.3. de matrimonio.q 5.no.2 554

Liberi arbitrij præparatio ad gratiam & meritum. tracta.5. par.2.por 3 q.3 401

Libertas ſimpliciter,& libertas arbitrij differunt.tra 1.par. 2. de productione ſpiritusſancti,q.1.no.1 40

Libertas arbitrij triplex, tra. 2 par.2.por.1. de voluntate angelorum,q 1.no.2 140

Libertas arbitrij qualiter eſt in angelis, ibidem, in conclu. 140

Loca animarum ſeparatarũ ſunt in duplici differentia,tra. 7 par 1.por.1 q.1 542 593

Locutio illa pater, & filius diligunt ſe ſpiritusſancto non eſt perſonalis, ſed eſſentialis:non formalis ſed identica:non propria,ſed appropriata,tra 1 par.

2.por.2. de nominatione ſpiritusſancti,q.2.con.1.2,& 3 63

Locutio quid ſit.tra.2.par.3. de angelorum locutione,q. vnica,no.1 201.202

Loquentia voluntas facit ad locutionem, tracta.2. par.3.de angelorum locutione, q. vnica.not.3 202

Luminarium cœli vtilitas triplex, tract.2.par 2. por 2. de opere ornatus,q. vnica.notab. 2. 154

Lux qualiter dicitur in ſpiritualibus,& corporalibus,tracta.2.par.1.por.2.de opere primæ dici,q.vnica.in not. 154

Lux qualiter cauſabat diem ante Solis productionem, ibidem in conclu. 154

Luxuria quid ſit, & quale peccatum, & qui eius filii, & quæ ſpecies,trac.3.par.3.por.1. q.7.per totum 260

M

Maledicere qualiter eſt peccatum,tract.3.par.3. por.3.q 13 not.6 284

Malum triplex, & qualiter malum eſt à Deo volitum,aut nolitum,tract.1.par.3.por.2.de diuina permiſſio. q. vnica. in no.& con 1.2,& 3 6

Materia dicitur tripliciter, tract.2.par.2.por.1.de angelorum naturali conditione, q.3. notab.31 130

Materia eſt ſcibilis dupliciter ibidem nota.4 131

Materia qualiter præceſſerit formam, tracta.2 por.2. de opera creationis,q. vnica not. 3.con.1,& 6 152.153

Materia qualiter eſt in angelis, tracta 2. par.2.portione prima de angelorum naturali conditione quæſtione 3. conclu.4 129

Materia dupliciter intelligi poteſt informis tracta.2 par.2. port.2. de opere creationis, q. vnica notab.1 152

Materia poteſt intelligi vna tripliciter ibidem notabili 1. concl.3. 153

Mater vera Dei & hominis & quodam modo naturaliter fuit beata virgo,tractat. 4 par. 1. port.5. quæſtione 2. per totum 335

Matrimonij inſtitutio conuenienter facta,& à quo,tract. 6 par.3. de matrimonio,quæſt. 1 per totum 546

Matrimonium quo conſenſu cauſatur & inter quas perſonas ibidem quæſt.2 548

Matrimonium impeditur triplici ignorantia ibidem notabili 2 548

Matrimonium verum fuit inter Mariam & Ioſeph, ibid. quæſt.3 550

Matrimonij bonum triplex & de reddendo debito,ibidem quæſt.4 411

Matrimonium an ſemper fuit vnius ad vnam tantum, ibidem,q.5 553.554

Matrimonium qualiter im-

peditur per impotentiam coeundi, & per adulterium: & per conditionem ſeruilem, & per ætatem puerilem, ibidem. quæſt.6 555

Matrimonium qualiter impeditur per ſuſceptionem ordinis ſacri, per votum continentiæ diſparitatē cultus quæſtione,7 557

Matrimonium qualiter impeditur per cognotionem, vel affinitatem & publicæ honeſtatis iuſtitiam, ibidē. q.8 539

Mediator Dei & hominum qualiter Chriſtus fuerit, tract. 4.par.1 por.5 q.5.per to. 348

Medium aliquod an fuerit in vnione naturæ humanæ ad verbum, tracta.4 par.1.port.3. quæſt.2 312

Mendacium quid ſit, & quotuplex, & quale peccatum, tra. 3 por,3 q.5.per totum 265

Menſurare quid ſit, & quotupliciter contingit, tra.2.par. 2.por 1.de menſura durationis angelorum, q. vnica. notab.3. 134

Meritum quid ſit. & quid. & qualiter meruit Chriſtus, tractatus 4. per prima, portio,3 quæſt 4.per totum 358

Meritum triplex, tra.4.par.1. por.5.q.4.in nota. 338

Meritum multipliciter ſumitur, tracta.5.par.2.por 3.q.5. notab.1, & 2 403

Merito condigni qualiter poteſt quis mereri vitam æternam ibid.no.3, & con.3 404

Meritum qualiter eſt à gratia, ibid.con 1, & 2 404

Miſeria duplex, tract.7.par 3. q 2 nota.2 593

Miſericordia in nobis duo importat. tractatu primo, par. 3.par 3.de iuſtitia, & miſericordia Dei, q vnica.not.2 101

Miſericordia duplex, & dupliciter poteſt intelligi, ibidem 101.102

Miſericordia qualiter eſt in Deo, ibidem. conclu.6 103

Miſericordia & iuſtitia in Deo, quomodo ſe habent, & quomodo concurrunt, ibidem con 7.8.9.10.11.12, & 13 103

Miſericordia an ſit maxima virtutum, trac.5.par.3.por.3.de charitate, q.9 per totum 458

Miſſio diuinæ perſonæ duplex, tra.1.par 2 por 2. de miſſione ſpiritusſancti, q 1.no.5 66

Miſſio diuinæ perſonæ non eſt æterna ſed temporalis ibidem con 1 67

Miſſio viſibilis non in lege veteri ſed in eccleſia priuatiua in certis creaturis conuenienter facta eſt ibidem conclu.4. 5, & 6 67

Miſſio actiua ſpiritusſset per ſe ſignat duplicer reſpectum rationis ibidem quæſtio,2 notab.2 67

Miracula Chriſti qualiter fuerunt ſufficientia ad oſtendendam eius diuinitatem tra. 4.par.2.por.3.quæſt.2 345

Mitti in diuinis quid ſit tra. 1.par.2. por.2. de miſſione ſpiritusſancti q.1.notab.1,& 2 65
Mitti dupliciter, dicitur de ſpiritu ſancto ibidem notabili,4. 65
Mitti, & venire non dicunt mutationem localem in diuinis, ibidem no.3. 65
Modus intrinſecus quid ſit, & quot ſint modi extrinſeci quæſt. procemialibus de ſubiecto Theologiæ quæſt.3. notabili,4 6
Modus triplex dicendi de relationibus tra.2.par.1.q.4. notab.1 112
Mors qualiter eſt attribuenda perſonæ verbi tractatu, 4. par.3. por.1. quæſtio, 5. per totum 354
Motus multiplex trac.2.par. 2.por,1.de angelorum locali tranſmutatione 132
Motus localis qualiter angelis conuenit ibidem in nouem conclu. 132.133
Mulier quomodo facta eſt de viro tracta 2.par.2 por 3. de modo primariæ productionis humanæ quæſt.3. in tribus cõcluſionibus 193
Mundum poſſe fieri meliorem poteſt intelligi tripliciter, & qualiter ſit poſſibile tract.1. par.3 por.3.q.5 per to. 109
Mundum potuiſſe fieri antiquiorum poteſt dupliciter intelligi tra 1.par.3.por.3.q.6.notab.2 109
Mundum fuiſſe antiquiorem qualiter Deus potuerit ibidem in quatuor concluſi. 110
Mundum fuiſſe ab æterno eſt impoſſibile tracta. 2. par.1. quæſt.3.per totum 120
Mutari quid ſit tra.1.p.1.quæſt. 2.nota.2 118

De litera. N

NAtiuitas Chriſti multiplex tra.4 par.2. por.1 q. 1.per totum 339
Natiuitas Chriſti conuenienti ordine manifeſtata eſt tractatus 4.par.2.por.1.q.2 per totum 340
Naturale quid ſit, & quomodo ſe habet natura ad ſubſtantię eſſentiam, & quidditatẽ tr. 1.par.2. por.2. de ſpectantibus ad perſonam patris quæſt. 12. notab 2 46
Naturalis eſt productio filij, ibidem conclu,3 46
Neceſſaria nobis eſt doctrina aliqua ſupernaturalis, i. quæſtio. procemiali in concluſionibus 3
Neceſſitatis ſex ſunt modi tra.1.par.2.por.2.de ſpectantibus ad perſonam patris q.12. nota.1 46
Neceſſitas quæ & qualiter eſt in generatione filij tracta.1. par.2.por.2. quæſt.12. concluſio.1,& 2 46
Neceſſitas vnde eſt in productione ſpiritusſancti tract.1. par. 2. port.2. de productione ſpiritusſancti q.1.notab.2 55

Neceſſitas humanæ reperationis per Christi paſſionem quæ, & qualis fuerit tra. 4. par. 3. port. 1. quæſtio. 4. per totum 351

Negatio in genere qualiter differt à negatione extra genus, & à priuatione tractatu, 1. par. 2. por. 1. quæſt. 5. notabili, 2. 26

Negligentia quale peccatum eſt tracta. 3 par. 3. por. 3. per totum 264

Nexum quid ſit tra. 1. par. 2. port. 2. de nominatione ſpiritusſancti quæſt. 2. no. 1 61

Nobilior dici poteſt vna ſciētia quam alia tripliciter, quæſtionibus procemialibus de doctrinæ Theologicæ qualitate, quæſtione, 2. notab. 3 11

Nomina quædam dicuntur de Deo propriæ, & alia metaphoricæ, tract. 1. par. 1. por. 2. de ira, & odio Dei, quæſt. vnica in notab. 101

Notitia qualiter dici poſſet ſuper naturalis vel non i quæſtio procemiali, de doctrinæ ſupernaturalis neceſſitate, in notab. 1

Notitia comprehenſiua, apprehenſiua intuitiua, & abſtractiua quomodo differunt, tra. 1. par. 1. in principio q. de cognoſcibilitate Dei no. 13

Notio, relatio, & proprietas qualiter differunt, tract. 1. par. 2. por. 1. q. 4 in notab. 25

Notiones in diuinis conuenienter dicūtur eſſe quinque, ibidem 26

Notionales actus vt generare, & generari non verè prædicantur de eſſentia, tra. 1. par. 2. por. 2. de ſpectātibus ad perſonam patris, quæſt. 8. nota. 2, & in conc. 40

Notitia à quo cauſatur, tractatio 2. par. 2 port. de intellectu angelorum quæſt. 1. in notabili 135

Notitia duplex, abſtractiua, & intuitiua tra. 2. par. 2. por. 1. de intellectu angelorum, q. 2. in notab. 136

Numerus conſiderari poteſt dupliciter, & de eo notandæ ſunt quatuor propoſitiones ſecundum Franciſcum de Maronis, tracta. 1. par. 2. por. 1. q. 5. notab. 1 29

Numerus qualiter eſt in diuinis, tracta. 1. par. 2 por. 1. q. 5. con. 1. 27

O

Obiectum duplex diuini intellectus, & voluntatis tracta. 2. par. 1. quæſtio, 1. notabili 126

Oblatio poteſt accipi tripliciter, tra 4 par. 1. por 1. quæſtio 6. in notab. 2 297

Obſtinationis dæmonum ratio vnde ſit tract. 2. par 2. por. 1. de malorum angelorum reprobatione, quæſtione 2. notabili 1. 147

Odium Dei, qualiter contingere poteſt, & quam graue

ſit peccatum. tra.3.par.3.por.3. quæſt.3. per totum 264

Omnipotens, & omnipotentia qualiter dicuntur, tra.1.par.3 por.3.quæſtio 1.notab.1 117

Omnia creata ſunt ab vno principio, tract ii.par.i. quæſt. i.conclu. 116

Omnipotentia an conueniat animæ Chriſti, tract iiii.part.i por iii quæſtione v.per to. 319

Opus diſtinctionis, & opus ornatus differunt, tra.ii par.ii. por ii. de opere ornatus, quæ. vnica notab i. 157

Opus ornatus triplex, ibidem 120

Oratio Chriſti qualiter fuerit ſemper exaudita, tracta iiii. par ii. por. iii. quæſtio quarta per totum. 347

Ordo naturæ & ordo originis quid ſit tract i par.ii por.ii. de productione ſpirituſſancti, quæſt.v in notabili 60

Ordine naturæ non prius ſpirat pater quam filius, ſed prius ordine originis, tracta.i par.ii. por.ii de productione ſpirituſſancti.quæſt.v.con.ii.& iii 60

Ordo naturæ in quibus inuenitur, ibidem, quæſt vi. notab.i. 61

Ordo naturæ dupliciter attenditur ibidem notab ii 61

Ordo naturæ, & ordo originis in quibus inuenitur in diuinis ibidem con i ii, & 3 65

Ordo triplex inter peccatum Luciferi, & aliorum dæmonũ, tracta ii. par ii. por i.de malorum angelorum reprobatione, quæſt ii.not iii 147

Ordo angelicus quod ſit, tra. ii.par.iii.de angelorum hierarchiis, quæſtione vnica notabili ii. 205

Ordinum diſtinctio qualiter ſit ibidem notab.3. 4.& 5 205

Ordinibus angelorum qualiter ſociandi ſunt homines, ibidem.con.ii. 206

Ordo qualiter eſt ſacramentum, & quot ſunt ordines, tra. vi.par.iii. de ſacramento ordinis.q.i. 540

Ordinis ſuſceptio aut collatio an impediat per pœnam canonicam ibidem, quæſtio.ii. 541

Ordinis ſuſceptionem qualiter impedit ætas puerilis, & ſexus muliebris, ibidẽ, q 3 545

Origine prior eſt pater filio, tra.i. par ii por. de productione ſpirituſſancti, q. v. con.i. 60

Originale peccatum quid ſit, & qualiter à quolibet naturaliter filio Adæ contrahitur tractatio,3.par.2.por 2. quæſtio 1. per totum 236

Originale peccatum an contrahatur à carne infecta, ibidẽ quæſt 2.per totum 244

Originale peccatum an ſit vnum vel plura, ibidem, quæſtio 3.per totum 252

Originale peccatum venialiter eſt in omnibus, ibidem, q. 4.per totum 253

Originali peccato quæ pœna debetur, tract.iii.par. ii.por.iii. q.vnica per totum 234

P

Paradiſus terreſtris quis, & qualis locus ſit, & quam cõueniẽter ibi locatus eſt primus homo, tract.i. par.ii. por.iii. de modo primariç locationis, quæ vnica per totum 197

Paſſio triplex, tracta.i. par.ii. por.iii. de domo primariæ diſpoſitionis, q ii.notab.iii. 146

Patereitas, & generatio actiua in patre qualiter ſe habent, tract.i.par.ii.por.i. qu.vi.in notab. 29

Pax eſt effectus charitatis, tract.v.par.ii.por.iii.de charitate, q.8.per totum 458

Peccatum qualiter eſt corruptio boni ſiue priuatio, trac.iii. par.i.por.i. qu.i. notab.ii. & in tribus concluſionibus 215

Peccatorum quod, grauius eſt ibidem, in ſolutione tertij argumenti ibidem

Peccatum quantum, & qualiter conſiſtat in actu, & qualiter non, tract.iii.par.i.por.iii q.ii. per totum 220

Peccandi potentia à quo eſt, tract.iii.par.i.por.ii.q.i. per totum ibidem

Peccatum qualiter habet cauſam, & an bonum ſit eius cauſa, ibid.q.ii.per totum 221

Peccati an Deus ſit aliqualiter cauſa, ibidem, quæſt.iii. notab.iii.& in tribus concluſionibus 225

Peccatum qualiter eſt cauſa peccati, ibidem, quæſt. v.per totum 226

Peccatum qualiter cauſatur aut excuſatur vel aggrauatur ab ignorantia, ibidem, q.vi per totum ibidem

Peccatum qualiter à paſſione cauſatur aut alleuiatur, ibidem, q. viii.per totum 229

Peccare ex malitia quid ſit, & an grauius ſit quàm ex paſſione, ibid.q.viii.per totum ibid.

Peccatum qualiter eſt cauſa mortis, & aliorum defunctorũ naturalium, tract.iii. par.i.por. iii.q.ii.per totum 231

Peccatũ qualiter cauſat maculam in anima, ibidem, q.iii. per totum ibidem

Peccatum qualiter ſequitur pœna, ibidem, q.iiii.per tot. 232

Peccatum omne qualiter eſt pœna, & qualiter vnum peccatum eſt pœna alterius, ibidem, q.v.per totum 234

Peccatum primi hominis an potuerit eſſe veniale, tracta.iii. par.ii.por.i.q.i.per totum 236

Peccatum Adæ an fuerit grauiſſimum, tract.iii.par.ii. por.i. quæſt.ii.notab.ii.& in trib concluſionibus 237

Peccatum primi hominis an fuerit ex ignorantia, ibidem, q. iii.per totum ibidem

Peccata actualia parentum qualiter trãſeunt in filios, tra.iii. par.ii.por.ii.q.v. ibidem.

Peccata carnalia qualiter à ſpiritualibus differũt,tract.iij. par.iij.por i q.ij.per totum 257

Peccatum in ſpiritum ſanctũ quid ſit,& qualiter doctores diuerſimodè loquũtur de eo,ibidem,q.iij.notab.i.& ij 258

Peccati in ſpiritum ſanctum quot ſunt ſpecies,& qualiter ab inuicem diſtinctè, ibidem,not. iij.& iiij ibidem

Peccatum in ſpiritũ ſanctum qualiter grauiſſimum eſt, & irremiſſibile ibidem notab. v. & conc.ij.& iij. 259

Peccatum aliquod an dimitti poſſit poſt hanc vitam,tra.vj. par.iij.de pœnitẽtia,q.xiiij. 537

Peccatum dimiſſum an in recidiuante redeat,idem numero ibidem quæſt.xv. 538

Peccatum actuale dupliciter dicitur ibidem in notab. 539

Pœnitentia an ſit neceſſaria ad deletionem peccati,tract vj. par.iij. de pœnitentia,quæ.i. per totum 514

Pœna poteſt eſſe voluntaria tripliciter,ibidem not.ii. ibidẽ

Pœnitere quid ſit,ibid. ibidẽ

Pœnitere cuius virtutis eſt actus,ibidem q.ii.per totũ. 516

Pœnitentia virtus an ſit vnius pœnæ tantùm inflictiua, tract. vi par.iii. de pœnitentia, quæſtio iiii. 517

Pœnitentia ſacramentalis an ſit culpæ deletiua, ibidem quæſtio.iii. 518

Pœnitentiæ tres partes, ibidem quæſt.viii. 527 528

Pœnitentia in extremis an valeat ad ſalutem, ibidem, de pœnitentia,quæſt.xiiii. 536

Pœnæ canonicæ quot ſunt, tract.vi. par.iii. de ſacramento ordinis,quæſt.ii. 543

Pœna dici poteſt voluntaria tripliciter,tract vii.par.i por.i. quæſt.iii.not.ii 567

Perfectiones ſimpliciter quales ſint,& quę ſint.trac.i.par.ii. por. de ſpectantibus ad perſonam patris,quæſt.v.notab. i.ii. & iii. 35

Perfectio quintuplex,tract v. par.iii.por.iii.de charitate,q.v. notab.iii. 454

Perfectionem ſimpliciter,nec aliquam perfectionem dicunt relationes originis, ibidẽ concluſ.i.& ii. 35.36

Permiſſio dicitur tripliciter, trac.i.par.por.ii. de diuina permiſſione, q.vnica in nota. 95

Permiſſio vt eſt in Deo tria importat,ibidem ibidem

Pœnitere debet Deus malum fieri,ibidem concl.iiii. ibidem

Periurium quale peccatum ſit,tract.iii. por,iii.q.vi. per totum 269

Perſonæ diuinæ ſunt tantùm tres,tract.i.par.ii.por.i. quę.iii. conc.ii. 22

Perſona quid ſit, & quid nominat in diuinis, tract.i.par.ii. por.i.qu.v.notab.ii. & concluſione iii. 24

Perſona eſt nomen proprium

primæ intentionis, & non ſecundæ, ibidem concl.iij. 27

Perſonæ diuinæ an per abſolutas vel relatiuas proprietates diſtinguantur primo, & conſtituantur, tract.j.par.ij.por.j.qu.vj.in nota.& conc.j 28

Perſonæ diuinæ quomodo ſunt vnum, tract j.par.ij por.ij.de ſpe.ad perſonā patris, quæſtione viij.notab.j. 40

Perſonalitas creata quid dicatur, tractatu iiij. parte i.por.j.quæſtione j.in not.iij. 304

Poſſe multipliciter dicitur, tractatu j.parte ij.por.iij.qu.i.in notab. 91.92

Poſſibile dicitur dupliciter, tractatu j.par.ij.por.iij.de quadruplici communi relatione, q.iij.notab.ij 70

Poſſibilitas rei vnde eſt, tra.i.par.iij.por.ij.q.ij.notab.i.conc.i.& ij. 92

Potentia multiplex, tractu i.par.ij.por.ij.de ſpectantibus ad perſonam patris, q.vj. notab.i. 36.37

Potentialitas quid ſit, & potentia generādi in diuinis, ibidem not.ij. 37

Potentia generandi in diuinis quid dicatur, ibidem, concluſio.i.ij.iij.iiij.v.& vj. 37.38

Potentia generandi ſumi poteſt quadrupliciter, ibidem, q.vij.in notab. 39

Potentia generandi qualiter eſt, vel non eſt in filio, ibidem.conc.i,ii.iii.&.iiij. 37.38

Potentia quadruplex, tract.i.par iij.por.i de potentia intellectiua, q.vnica, notab.ij. 76

Potentia executiua in Deo qualiter ſe habet ad voluntatē, tract.i.par.iij.por.ij.q.i.in notab.& conc.iiij. 94

Potentia executiua, & potentia volitiua in hominib⁹, & angelis quomodo ſe habent, ibid.conclu.ii.& iij. 94.95

Potentia Dei eſt omnipotentia, ibidem, conc.i. 94

Potentia abſoluta, & ordinata, tract.i, par.iij.por.ij.quę.vj.notab.i. 111

Potentia diuina non quicquid potuit poteſt, tract.i.parte iij.por.iij.q.vij. per totum 111

Practica ſcientia, à quo dicitur, quæſtionibus procemialib.de doctrinæ Theologicæ qualitate, q.iij.notab.ii. 12

Practici habitus ratio, in quo conſiſtit, tract.i.par.iii.por.i.de ſcientiæ, & ſcibilium habitudine, q.iiii.in nota. 92.93

Practica eſſe nō poteſt ſcientia dei reſpectu factibilium, ibi.in conclu. 85

Praxis quid ſit, quæſtionibus procemialib.de doctrinę Theologicæ qualitate, quæſt.iiii.notab.i. 8.9

Præcepta Decalogi an ſint de lege naturæ, & diſpenſabilia, tract.v.par.i.por.iii. quæ.ii.per totum 379

Præcepta moralia ſuperaddita Decalogo, tra.v par.i.por.iii.

quæſt.iiii. 382
Prædeſtinatio poteſt dupliciter accipi,tract.i.par.iii. por.ii. de diuina prouidētia, & diſpoſitione,q.ii.in nota. 90
Prædeſtinatio,& reprobatio ſunt vnus, & idem actus,ibidē, concluſio.ii. 690
Prędeſtinationis & reprobationis qualiter eſt, vel non eſt ratio aliqua,ibi.cō.iii.& iiii. 91
Prædeſtinatus an poſſit damnari,ibidem conc.v. 91
Prædeſtinatio qualiter conuenit Christo, tracta.iiii.par.i. por.iiii.q.i.conc.iii. 320
Prælatio vnius rei ad aliam poteſt eſſe tripliciter, tract. ii. par. iii. de angelorum hierarchiis,q.vnica,nota.vi. 205
Prælatio in angelis qualiter manebit,ibidem,conc.iii.ibid.
Primo cognitum eſſe aliquid intelligi poteſt tripliciter, trac. i.par.i.in principio, qu. de Dei cognoſcibilitate,not.iii. 14
Principium totale productiuum verbi diuini non eſt eſſentia ſola, nec intellectus ſolus tract.i.par.ii.por.ii.de ſpectantibus ad perſonam patris,q.iii. con.i.ii.iii.& iiii. 32
Principium rerum creatarū Deus non eſt in triplici genere cauſę, tract.ii. par.i.q. concluſione ii. 117
Primitiæ quid erant, trac.iiij. par.i.por.i.q.vj not.i. 297
Prioritas,aut poſteritas ſigna duplicia, tract i. par.ij. de ſpectantibus ad perſonam patris, q.v.notat.ii. 43
Productiones in diuinis ſunt tantùm duæ,tract.i par.iij.por. 1.q.i.in conc. 21
Productiuum principium reſpectu cuius dicitur,tract.i.par. ii.por.ii. de ſpectātibus ad perſonam patris,q iii.notab.i. 32
Proceſſio qualiter eſt in diuinis, tract.i.par.ii. de productione Spirituſſancti,q.ii.notabili i. 56
Productio rerum creatarum neceſſario eſt à tribus perſonis, & earum productionem præſupponit,tract.ii.par.i.q.i.concluſ.iij.& iiii. 117
Proprietates relatiuę qualiter perſonas diuinas cōſtituunt, & quę ſunt conditiones ad hoc neceſſarię, tract.i. par.ij. por.i. q.vj.in notab.par.vltima 62
Proprietas perſonalis nō per ſe includit reſpectum ad creaturam,tracta.i. par.ii.por.ii. de nominatione Spirituſ. quæ.iij. notab.ij. 64
Propoſitionum quatuor genera formātur in diuinis quæſtionibus proœmialib⁹ de ſubiecto Theologiæ, quæſt.iij.notab.ij. 6
Propoſitio per ſe notæ quid ſit,tract.i.par.i.q.i.not.i. 15
Propoſitio hæc (Deus eſt) per ſe nota,tract.i.par.i. quæſtio. i. conc.i. 16
Propoſitiones iſtæ, ens primum eſt, ens infinitum eſt, &

ſimiles ſunt per ſe notę, ibidem conc.ij. ibidem

Propoſitio iſta eſt falſa (ſolus pater eſt Deus) tracta.i. par.ij. por.ij. de ſpectantibus ad perſonam patris, quæſt.ij. in concluſione 32

Propoſitio hæc vera eſt (Deus generat Deum) ſed non hæc (Deus generat alium Deum) tract.i.par.ij.por.ij. de ſpectantibus ad perſonam patris, q.ix. per totum 43

Prouidentia dupliciter accipitur, tracta.i. par.iij.por.ij. de Dei prouidētia & diſpoſitione, q.i.in not. 89

Prouidentia quid dicatur, ibidem

Prouidentiæ diuinæ qualiter omnia ſubſunt, ibidem, in concluſ. ibidem

Prouidētiæ principalis actus percipere, tracta.v. par.iij. por.iij.de prudentia, q.i. 464

De prudentia multiplex, ibidem, bene viuendum, tracta.v. par iij.por.i.q.ij. notab.iij.q ij. 465

Prudentiæ partes, ibid. quæſtio.iij. 464

Purgatorij pœna grauiſſima, tracta.vij.par.i. por.i.quæſt.iij. 567

Q

QVadruplex ſcripturæ ſenſus quæſtionibus procemialibus de doctrinæ Theologicæ qualitate, quæſt.i.notab.i, & conc.i. 9

Quidditates rerū creatarum aliter, & aliter ſe habēt reſpectu intellectus creati, quæſtionibus procemialib' de ſubiecto Theologiæ, q.iiij. 8

R

RAtio ſeminalis, cauſalis primordialis, & obedientialis differunt, tracta.ij.par.ij. por.ij.de opere ornatus, quæſt. vnica 157

Ratio ſuperior, & inferior quomodo diſtinguuntur, tracta.ij. par.ij.por.iij. de intellectu humano, quæſtione iiij.per totum 167

Ratio primordialis, obedientialis, quomodo differūt, tra.ij. par.ij.por.iii. de modo primæ productionis humanæ, q.iij.in not.in fine 193

Rapina quale peccatum eſt, trac.iii.par.ii.por.iiii.q.xii.per totum 260

Relatiuo incluſo an poſſet includi correlatiuum, tracta.i. par.ii.por.ii.de ſpectantibus ad perſonam patris, quæſt.ii.no.ii. 31.32

Relatiuum tripliciter ſumi poteſt, tract.i.par.ii.de ſpectan. ad perſonam patris, q.vi.notat. v. [illegible] 37

Relationes communes reales, ſcilicet diſtinctio, identitas, æqualitas, & ſimilitudo ſunt in diuinis, & quo ordine, tracta.i. parte ii.por.iii. de quadruplici communi relatione, q.i.per totum 98

Relatio inter ſcientiam, & ſcibile qualis ſit. tractatu i. parte iii. por. i, de diuinæ ſcientiæ, & ſcibilium habitudine, q. i. notabili i. 77

Relationes ad obiecta qualiter ſunt in Deo, ibidem in primo, & ſecundo notabili, & con. prima 78

Relatio realis ad creaturas qualiter eſt aut non eſt in Deo, tractatu i. parte iii. por. iii, q. finali con. prima tertia, & quarta 115

Relatiuorum triplex modus, ibidem in notabili 114, 115

Relatio ad Deum communis omnis creaturæ eſt eadem realiter fundamento, tra. ii. parte i. por. i, q. 4. conclu. ii. 122

Relatio creaturæ ad Deum vt creantem, & conſeruantem eſt eadem, ibidem concl. iii. 122

Relatio poteſt tripliciter ſe habere ad fundamentum, tract. 4. parte 1. quæſtio i. notabili 4, 289

Remiſſio culpæ, & infuſio gratiæ an ſint vna mutatio an duæ, tract. 6. parte 3. de pœnitētia, q. nona 527

Reparari idem numero an ſit poſſibile per virtutem agentis naturalis, tracta. 7. parte i. por. 3. q. iii, 577. 578

Reſpectus aptitudinales, & fundamentales quomodo differunt, tracta. i. parte ii. por. ii. de ſpectantibus ad perſonā patris, q. 6. nota. iii, 57

Reſtitutio rei alienæ an ſit neceſſaria ad pœnitentiam, & qualiter, & quando ſit fienda, tractatu 6. parte 3. de pœnitentia, q. 6. 521

Reſtitutio damni in bonis perſonæ, & famæ qualiter eſt fienda, ibidem q. 7. 524

Reſurrectio quid, & qualiter poſſibilis, tractatu 7. par. 1. por. 4. quæſtio iii, 580

Reſurrectio an naturalis erit, & in inſtanti, tractatu 7. parte i. por. 4. quæſtione 3. 580

Reſurgentis an erit omnimoda identitas, tractatu 7. parte prima portione 4. quęſtione 4. 583

S

Sacra doctrina certior eſt, & nobilior omnibus aliis, quęſtionibus procemialibus de doctrinæ theologicæ qualitate, q. 2. concl. 2. & 3. 9

Sacramentum quid ſit, tract. 6. parte prima, por. i. quæſtio vnica per totum 67

Sacramentorum iuſtitutio an fuerit neceſſaria, tractatu 6. par. i. por. i, q. vnica 467

Sacramentorum propriè dictorū inſtitutio eſt à ſolo Deo, ibidem concl. i. 467

Sacramenta qualiter ſint cauſa gratię, tractatu 6. parte i. por. iii. q. i. per totum 470

Sacramenta quomodo habēt efficaciam ibidem, quæſtione tertia per totum 470

Sacramētorum enumeratio, tractatu 6. parte 2.q. vnica per totum 475

Sacrilegium quid, & quale peccatum eſt, tractatu tertio parte tertia, por.3.quæſt.7, per totum 271

Sapientia quid ſit, & quotuplex, quæſtionibus procemialibus de doctrinæ theologicæ qualitate, quæſt.i. nota.tertia & in ſolutione ſecundi argumenti 9

Sapientia in diuinis quid nominat & qualiter conuenit tribus perſonis, tracta.i. parte ſecunda por.2. de ſpectantibus ad perſonam patris, q.14. in notabili 48

Sapientia genita non eſt pater ſapiens, ibidem in con. 48

Satisfactio multipliciter dicitur, & qualiter peccato correſpōdere debet, tractatu 6. parte tertia de pœnitentia quæſtione quinta 519

Scandalum quid ſit, & quotuplex, & quale peccatum, tract.3. parte tertia, por.3. quæſt.14 per totum 285

Status triplex naturæ humanæ, tractatu ſecundo por.2. de modo primariæ diſpo. quæſt. ſecunda 195

Semen, & ſeminalis ratio quid ſit, tractatu ſecundo, parte ſecunda por. tertia de modo primariæ productionis humanæ, q.3. in notab. 193

Sedere ad dexteram patris qualiter Chriſto conuenit, tra. 4. parte tertia, por.3. qu. tertia per totum 363

Species intelligibilis eſt ponenda in parte intellectiua, & qualiter cum intellectu cauſat actum intelligendi, tractatu 2. parte 2.por.tertia de intellectu humano, q.tertia per totū 165

Speculatio quid ſit quæſtionibus procemialibus de doctrinæ theologicæ qualitate, q.ter. nota.i. 12

Spes eſt virtus theologica diſtincta ab aliis, tra.5. parte tertia por.2.de ſpect. q.i. 443

Spei certitudo qualis eſt, ibidem quæſt. ſecunda per totum 445. 446.

Spes an excludat timorem, ibidem quæſt. tertia per totum 445

Scientia quid ſit quæſtionib⁹ procemialib⁹ de doctrinæ theologicæ qualitate, quæſt.i. nota. ſecunda 9

Scientia poteſt tripliciter accipi, ibidem in ſolutione primi argumenti 9

Signum triplex, tra. 6. parte i. por.i. quæſt.vnica per totum 467

Symonia qualiter, & quam multipliciter committitur, tractatu tertia parte 3.por.3. qu.8, per totum 20

Singulare indiuiduum ſuppoſitum, & perſona qualiter ſe habēt per ordinem, tra.i. parte 2.por.i.q.5.notab.3, 26

Synderefis quid ſit,& qualiter differt à conſcientia, tractatu ſecunda parte ii. portione tertia de voluntate humana, q.xj. notabili I. 189
Synderefis ſimpliciter obligat, & nō poteſt extingui, ibid. con.ii. & 7. 190
Synderefis pertinet ad intellectum ibidem concl.i. 190
Spirituſſanctus neceſſario producitur à voluntate, tract.i. parte ij. por. ſecunda de productione ſpirituſſancti, q i. conclu. v. 55
Spirituſſanctus procedit à patre, & filio, & qualiter, ibidē q.ij. concl.i, & ii. 57
Spirituſſanctus ſi non procederet à filio an realiter diſtingueretur ab eo. ibidem concluſio i. 57
Spiratio qualiter ad generationem ſe habet, & qualiter ab ea diſtinguitur, tra.i. parte ſecunda port. 2. de productione ſpirituſſancti, q.ter. in con. 58
Spirituſſancti ſunt pater, & filius vnum principium ſpiratiuum, & qualiter vnum, ibidē quæſtio 4. conclu.i.2.3. & quarta 59
Spirituſſancti non ſunt vnus ſpirator pater, & filius, ſed tamen duo ſpirantes, ibidem cō-cluſio v. 59
Spiritus dicitur, in corporibus, & creaturis intellectualibus, & in Deo, tractatu i. parte ii. por. ii. de nominatione ſpirituſſancti q.i. in nota. concluſio 4. 61
Spiritus à ſpiratione paſſiua dictus eſt proprium non ē tertiæ perſonæ, ibidem in con. 61
Spirituſſanctus per identitatem, & appropriationem dicitur, amor patris, & filij, tract.j. parte ſecunda, por.2. de nominatione ſpirituſſancti q.ſecūda concl. 4, 63
Spirituſſanctus conuenienter dicitur nexus patris & filij, ibidem concluſio v. 63
Subalternatio ſcientiarum quid ſit, q. prooemiali de doctrinæ theologicæ qualitate, q. j. nota. 4. 9
Subſtantia panis in eucharistia non manet, nec tamen annihilatur, tractatu 6. parte 3. de eucha. q. 6, 502
Subiecti primi alicuius ſcientiæ quæ ſit ratio, quæſtionibus prooem. de ſubiecto theologiæ quæſtio j. 5
Subiecti theologiæ perfectiones ſcibiles quæ ſint, ibidem q. tertia nota. 4. 5.6
Subiectum theologiæ eſt ſummè ſimplex, ibidem con.1. 7
Subiectum receptaculum fundamentum, & radix qualiter ſe habent ad inuicem, tra.i. parte ſecunda por.2. de ſpectantibus ad perſonam filij, q.4. notabili tertia 52
Suffragia viuorum an proſint defunctis, tractatu 7. parte I. por. ſecunda, q.I. 568

Suffragia facta per malos an proſint, ibidem, q.2. 568
Suffragia eccleſiæ an proſint æqualiter omnibus, ibidem, q. tertia 569
Summè ſimplex quid ſit, quęſtionibus procemialibus de ſubiecto theologiæ, q. tertia nota. prima 6
Summæ ſimplicitati non repugnat pluralitas, aut diſtinctio ibidem 6
Summæ ſimplicitati ſubiecti theologiæ non repugnat formalis non identitas perfectionum de ipſo ſcibilium, ſed ei repugnat non identitas ſimpliciter, ibidem con. ſecūda & tertia nota. 4. 67
Superbia poteſt ſimpliciter dici, tractatu ii. parte ii. por. j. de malorum angelorum reprobatione, q. 2. not. 4, 148
Superbia dupliciter conſiderari poteſt, tractatu ii. parte iii. por. j, q. 4. nota. 4. 253
Suppoſiti ratio in quo conſiſtit, tract. 1. parte 2. por. 1. q. tertia not. 1. 23
Superſtitio quale vitium eſt, tractatu 3. parte tertia, q. 9. per totum 274
Suſtentificare naturam poteſt intelligi dupliciter, tractatu 4. parte 1. por. 1. quæſtio tertia per totum 294
Suſurratio quale peccatum eſt, tract. tertia parte iii. por. v. q. xiij. not. i. 283

T

Transfiguratio Chriſti conuenienter facta eſt, trac. 4. parte 1. por. 3. quæſt. tertia per totum 346
Tranſlatio rerum multipliciter fieri poteſt, tractatu 3. parte tertia por. 3, q. xj. not. j. & iii. 276. 277
Tranſſubſtantiatio quid ſit, & qualiter poſſibilis, tra. 6. parte iij. de euchariſti, q. 4. 500
Temporaliter dicſitur aliqua de Deo, tractatu 1. parte 1. por. 5 q. finaliter conc. v 115
Tempus poteſt dupliciter dici, tract. ſecunda parte 2. por. 1. de menſura durationis angelorum, q. vnica, nota. 4. 134
Tentare quid ſit, & quàm multiplex eſt tentatio, tractatu ii. parte ii. de hominum per angelos directione, q. tertia no tab. 1. 212
Terminus diuinæ productionis quid ſit, tra. 1. parte 2. por. 2. de ſpectantibus ad perſonam patris, quæſt. 4. in notab. concluſione 34
Teſtimonia decem pro conuincendis erroribus ſacræ ſcripturæ contradicentibus ii. qu. procemiali, quæ eſt de ſufficientia, & vtilitate ſacræ doctrinæ, 2
Theologia qualiter dicitur in ſe, & in nobis, in quæſtionibus procemialib', de ſubiecto theologiæ, q. 1. 4

Theologiæ in ſe, & theologiæ in nobis, quid ſit ſubiectum, ibidem 4

Theologia Dei eſt de omnibus, & omnis cognitio ſibi poſſibilis, ibidē de ſubiecto theologiæ, q.4. conclu.1. 8

Theologia beatorum non eſt actualiter de omnibus, ibid. concl.2. 8

Theologia noſtra nec actualiter, nec poſſibiliter eſt de omnibus, ibidem conclu.3. 8

Theologia quæcunque eſt de omnibus quātum ad aliqua de ipſis ſcibilia, ibidem con.4. 8

Theologia quadrupliciter accipitur quæſtionib9 procemialibus de doctrinæ theologicæ qualitate, q.1.not.1. 9

Theologia in ſe eſt ſcientia, & ſapientia ſimpliciter, ibidem con.1. & ſecunda 9.10

Theologia nulli ſcientiæ ſubalternatur, & nullam ſibi ſubalternat, ibidem conclu 3. 10

Theologia tam noſtra, quàm beatorum eſt practica, ibidem, q.tertia concl.1, & 2. 11

Theologia Dei de neceſſariis eſt practica, ſed non de contingentibus, ibidem concluſio.3, & quarta 11

Timor multiplex, tractatu 5. parte 3. de ſpec. quæſt.3. nota.1. & ſecunda 445

Totum eſt ens aliud à partibus, tractą.4. parte 1 por.2, q.2. notab.1, 307

V

Veniale peccatum, & mortale qualiter differunt, tractatu tertia parte 3. por.1, q.1, & in concluſio. 235

Veniale peccatum dici poteſt tripliciter, ibidem nota.2, 235

Verba quæ dicuntur de Deo reſpectu creaturarum ſunt in triplici differentia, tractatu 1. parte 3. de diuina dilectione, q. vnica in nota. 98

Verbum in nobis quid ſit, & quotuplex, tractatu 1. parte 2 por.2. de ſpectantibus ad perſonam filij, q 1 nota.1 49

Verbi gignitio an requirat voluntatem, ſiue amorem, ibidem nota 2, 49

Verbum noſtrum quid includit, & quo ordine, ibidem concluſio 1.2, 3.4 5, & 6, 49. 50

Verbi in communi formalis ratio, ibidem, quæſt. ſecunda in no. in prin. 51

Verbi diuini, & verbi creati, non eſt eadem ſpecialis ratio, ibidem ſecunda & tertia præambulo 51

Verbum & filius eandem relationem ſignificant, ibidem præambulo v. 51

Verbum diuinum qualiter ſit notitia genita, ibidem con.1 2. 3. & 4. 51

Verbum in diuinis eſt nomen proprium filio, ibidem concluſio v. 51

Verbum

Verbum in diuinis connotat reſpectum ad creaturas nō tamen perſo.ibid.con.6. 51
Verborum peccata qualiter penſanda ſunt, tracta.3. part.3. por.3.q 13.not.1. 283
Veritates neceſſariæ qualiter videtur in regulis æternis, tract.2 par.2.port.3. de intellectu humano.q.1. 163
Veſtigium trinitatis qualiter reperitur in creaturis, tracta.2. par.1.q.6,not.2.3 & 4.& in tribus concluſionibus. 124
Via quadruplex veniendi in notitiam diuinorum, tracta.1. par.1.q.2.nota.2. 17
Via ſufficienter deueniendi in notitiam diuinorum eſt via remotionis, ibidem in conclu. 17
Via triplex ad ſuſtinendum aliqua de Deo dici ex tempore, tracta.1.par.4.port.3.q. fi. in not. 17
Violentum quid ſit, & quotupliciter dicitur, tract.2.par.2, port 3 de voluntate humana, q.v nota.3. 175
Virtus humana an ſit habitus actiuus, tract.3.par.3. por 1. q.1.per to. 410
Virtutis diuiſio in moralem, & intellectualem, ibid q 3.per totum. 413
Virtutes morales, quæ ſunt circa operationes, an diſtinguantur ab his quæ ſunt circa paſſiones, ibidem, quæſtio iiii. per totum. 415
Virtutes cardinales quæ ſint, & quales, ibidem, q 5. per totum. 416
Virtutes cardinales an maneant in patria, ibidē, q. 6, per totum. 417
Virtutes morales, in quo ſūt ſubiectiue, ibidem, q.7.per totum. 418
Virtutes theologicæ quæ ſint, & an ſint neceſſariæ, ibid. q 8 per totum. 420
Virtus omnis an conſiſtat in medio, ibidem, quæſt.9, per totum. 421
Virtutes an ſint inuicem cōnexæ, & æquales, ibidem, q.x. per totum. 423
Virtutum aliarum qualiter forma eſt charitas, ibidem. q. 11. 427
Vnum eſſe Deum nō ſolum eſt creditum, ſed etiam demōſtrabile, tract.1.par.1 q.4.not 1. in conclu. 19.20
Vnitas duplex, ſcilicet compoſitionis & ſimplicitatis, tra. 1.par.1 q 4.nota.2. 19.20
Vnitati diuinæ eſſentiæ non repugnat pluralitas perſonarum, tracta.1. par.2.port 1.q.3. conclu.1. 19
Vnio, diſtinctio, & compoſitio, quomodo ſe habent, tract. iii.par.i portio.i quæſtio 1.notabili 1. 289
Vnio hipoſtatica qualis relatio ſit, ibid.not.2 . 289
Vnio naturæ humanæ ad verbum eſt poſſibilis, ibidem, no-

OOO

ta.v.& conclu i. 290

Vnio perſonę humanę ad perſonam diuinam non eſt poſſibilis. ibi conclu.2. 290

Vnionis naturæ humanæ ad verbũ ratio terminatiua quæ ſit, conclu.3. 290.291

Vnio naturæ humanæ ad verbum fuit congrua, & magis quàm ad aliam perſonam, ibidem conclu.4.& 5. 291

Vniri poteſt natura humana verbo abſque fruitione, trac.4. par.1.por.ii.q.1.per totum.301.302.

Vnionem hipoſtaticam an præceſſerit corporis organizatio, & animatio, ibi. q.5 per ſo. 307

Vnio naturæ humanæ ad verbum qualis eſt, tra.4. par. i. por.4.q.1.nota.3. 320

vniuocum prædicatum, & vniuoce prædicari differunt, tracta. 4. par.1. por. 4.q i. not.3. 320

Voluntatis diuinæ duplices effectus tra i.par 3.por.2.de diuinæ voluntatis extenſione. quæſt. vnica in nota. 93.94.

Voluntatis diuinæ qui ſunt immediati effectus,& qui ſunt mediati : ibidem in duabus concluſionibus. 94

Voluntatis diuinæ diſtinctio multiplex, tra.i par 3.por 2 de diuinæ voluntatis impletione. quæſ vnica in nota. 93.94

Volũtas diuina qualiter ſemper impletur, aut non ibid in duabus conclu. 94

Voluntatis creatæ ad diuinã qualis poteſt eſſe conformitas, tract.i.par.3.por.2.de voluntatis diuinæ ad diuinam confor mationem.q vnica in not. 96

Volita à Deo ſunt in multa differentia, ibid. 96

Voluntas triplex in nobis,& in Chriſto quadruplex ibi. 96

Voluntas creata qualiter tenetur, vel non tenetur conformari voluntati diuinæ:ibidem con i.ii iii & iiii. 97

Voluntatis creatæ conformitas ad diuinam qualiter facit ad voluntatem creatam bonã: ibidem concluſione quinta, & ſexta. 97

Volitio duplex. tracta ii.par. ii. por. i de malorum angelorum reprobatione:q.i. 145.146

Voluntas eſt nobilior ſimpliciter, quàm intellectus:tracta. ii par.ii por iii de voluntate humana:quæſtione prima per totum. fol. 168

Voluntas creata non poteſt fieri impeccabilis per naturã: ibidem q ii per totum. 171

Volitionis actum an aliquid aliud à voluntate cauſare poſſit.ibidem q. iii.per totum. 172

Volibile ſimpliciter quid ſit. ibidem q.iiii.notabi.iii. 174

Voluntas qualiter poſſit velle an non velle obiectum ſibi præſentatum,& præter aut cõtra rationis iudicium; ibidem in tribus conclu. 175

Voluntarium dicitur multipliciter:ibidem.v notabi i. 175
Voluntati qualiter ſubſunt operationes exteriores ſermo, & cogitatio:tracta. iii. parte. i por i.q.ii notabili i,ii.&.iii 222
Voluntarium eſt omne peccatum:ibidem nota ii. & conclu i. 222.
Voluntas an ſit totalis cauſa ſuæ volitionis, ſic quòd Deus non concurrat: tracta. iii parte.i.por.ii.q.iii.nota.i.& ii. 223.
Voluntas multipliciter monetur:ibidem.q.iiii. no. i. & ii. 225.
Voluntatis actus duplex: ibidē.q.ii.notabili primo. 222.
Voluntas multipliciter accipi poteſt.& voluntas naturaliter dicitur tripliciter: tracta. iiii.parte.i p or iiii. q. viii. nota. i. 328.
Voluntas in Chriſto poteſt tripliciter conſiderari:ibid no. ii. 328,329.
Voluntas multiplex in Chriſto,& qualiter voluntas creata fui conformis diuinæ:ibidem nota.ii & in conclu. 329.
Vſus multipliciter accipitur: tractatu.ii parte. ii. por iii. de voluntate humana.q.v. no.iii. 75.176 175.
Vſus qualiter diſtinguitur à fruitione:ibidem.not iii & iiii. concluſione prima. 176.
Vſura quomodo contingit in contractu mutui: tracta. iii. par.iii por.iii q. xi. notabi. iii. 277.
Vulnera quattuor animæ ex peccato conſequentia: tracta. iii. parte prima: portione iii. quæſtione prima per totū 230.

5-2

Digitized by Google